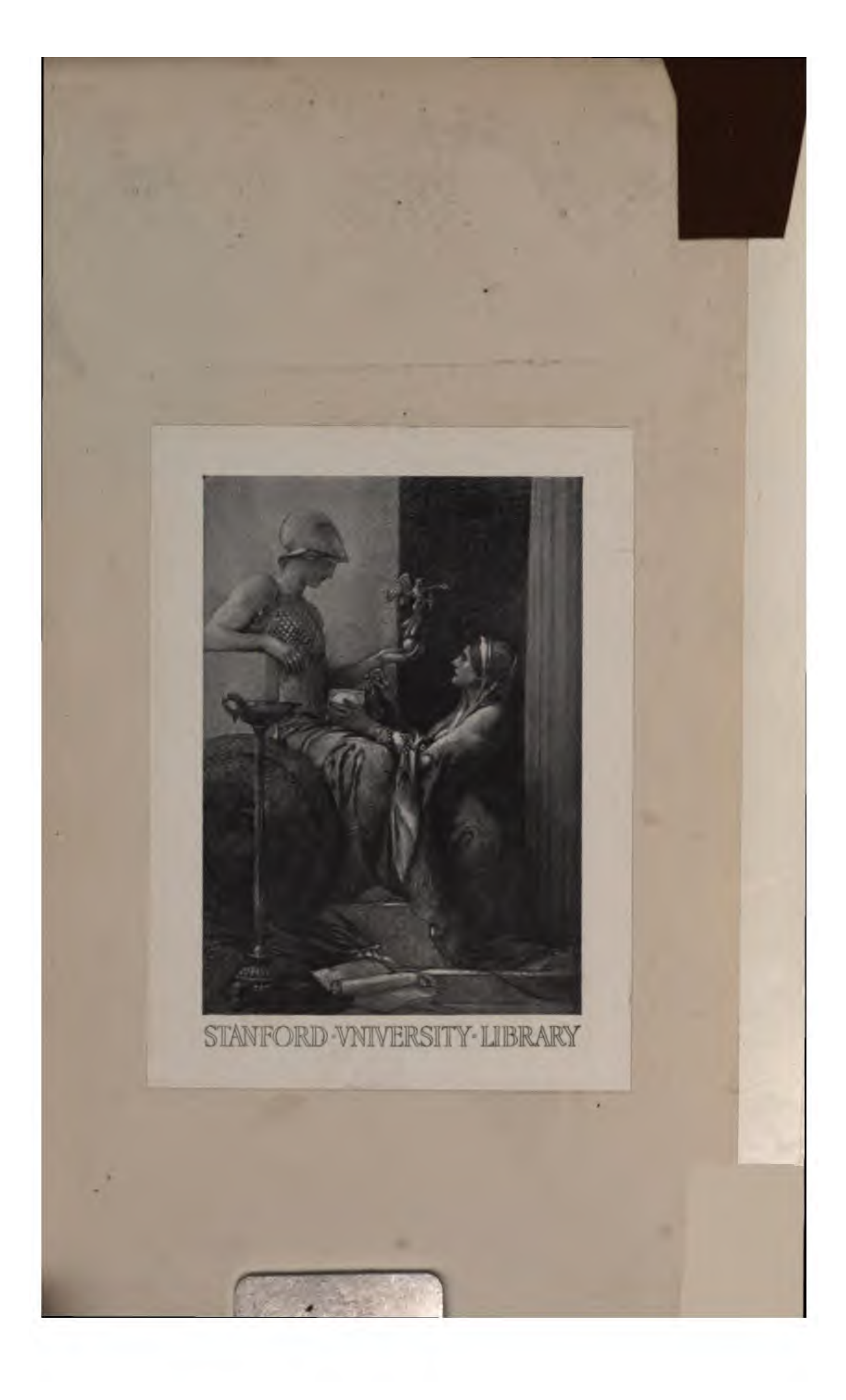
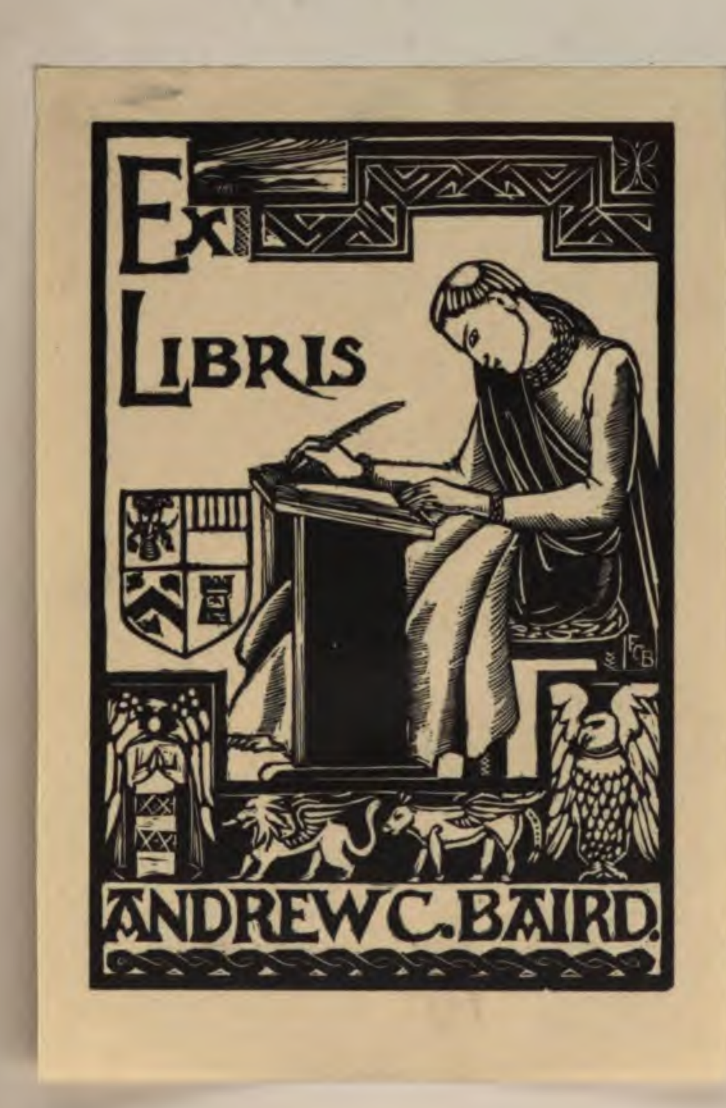
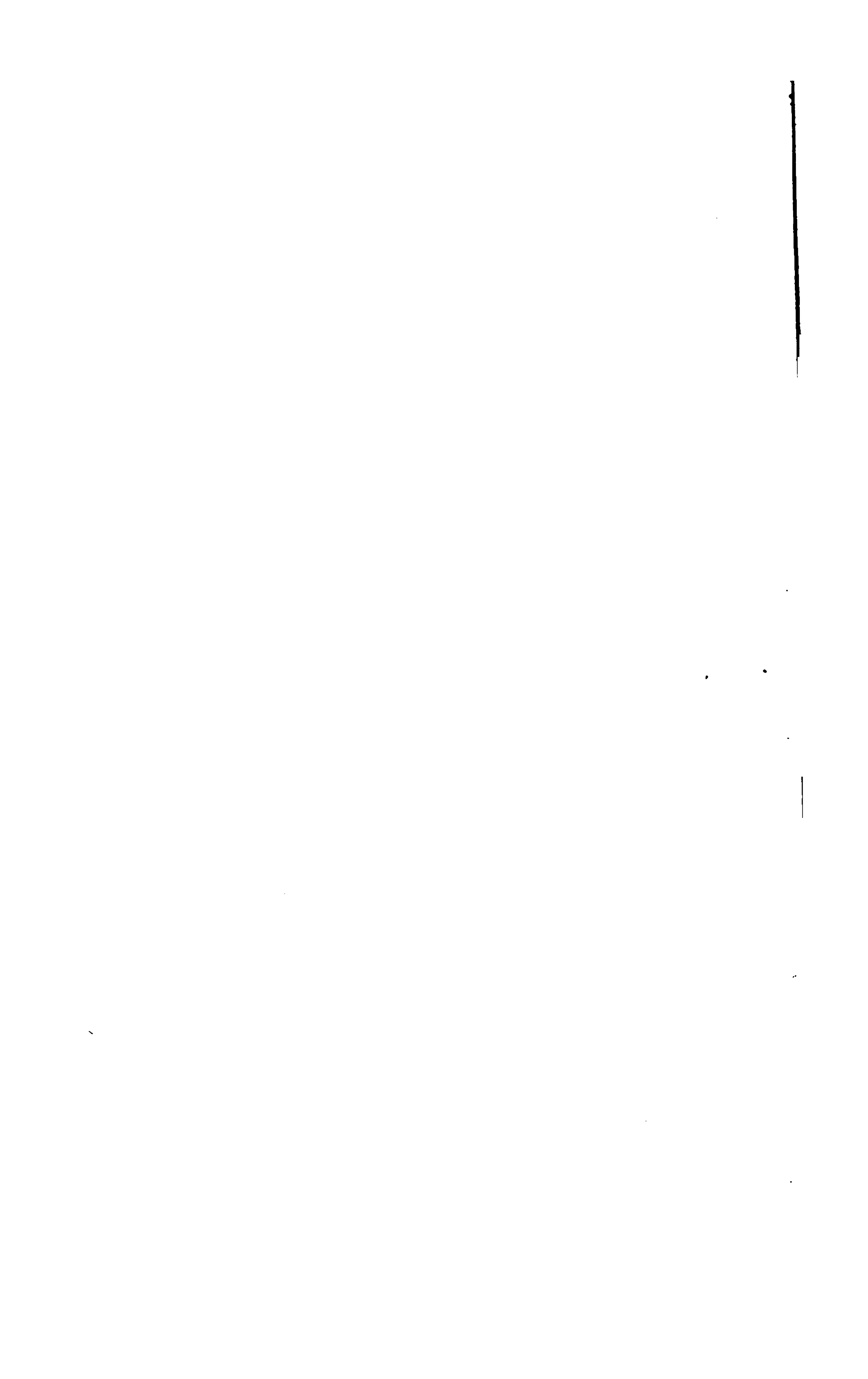



STANFORD·VNIVERSITY·LIBRARY


Ex
Libris
FCB
ANDREW C. BAIRD.



Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

Unter Mitwirkung

vieler protestantischer Theologen und Gelehrten

in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage

herausgegeben

von

D. J. J. Herzog und **D. G. L. Plitt,**

ordentlichen Professoren der Theologie an der Universität Erlangen.

Fünfter Band.

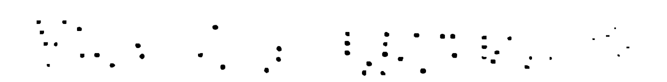
Geist bis **Herder.**



Leipzig, 1879.

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Ber



Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Geist, heiliger, s. Trinität.

Geist des Menschen, im biblischen Sinne. Den Begriff des menschlichen Geistes verdanken wir wie den des Geistes überhaupt der heil. Schrift resp. der Religion der Offenbarung. Allerdings bez. *πνεῦμα* in der Profangräzität ebenso wie das bibl. רוּחַ nicht bloß den Hauch, den Atem als die Erscheinung und Bedingung des Lebens, sondern auch das Leben selbst, s. z. s. die Lebenssubstanz, im Gegensatze zu *σῶμα*, Eurip. Suppl. 533: *ἀπῆλθε πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα, τὸ σῶμα δ' ἐς γῆν*, also wie sonst *ψυχή* gebraucht wird, nur mit dem Unterschiede, dass bei *ψυχή* die Vorstellung unabtrennbar ist von dem Gedanken an die individuelle Besonderung des Lebens, cf. Aristot. de mund. 4: *λέγεται .. πνεῦμα ἥ ἐν φυτοῖς καὶ ζῴοις καὶ διὰ πάντων διήκουσα ἔμψυχός τε καὶ γόνιμος οὐσία.* Aber über diese rein physiologische Bedeutung von *πνεῦμα* geht der Sprachgebrauch so wenig hinaus, dass abgesehen von dieser Berürung das Wort nie, auch nicht einmal als seltenes Synonymum von *ψυχή* erscheint. Dagegen ist es der Schrift eigentümlich, von *πνεῦμα* bezw. רוּחַ im psychologischen Sinne zu reden als einem Moment des menschlichen Wesens, insbesondere seines Personlebens, und zwar neben נֶפֶשׁ, *ψυχή*, wobei wir noch absehen von der Frage, ob die נֶפֶשׁ selbst unter einem gewissen Gesichtspunkte רוּחַ genannt werde, oder ob נפשׁ und רוח als verschiedene Momente des menschlichen Wesens betrachtet werden. Änlich wird zwar im Lateinischen spiritus neben animus gebraucht, jedoch entfernt nicht in demselben Maße und one nachweisbaren Einfluss auf den Sprachgebrauch und die psychologischen Vorstellungen. Hinsichtlich der germanischen Sprachen begründen R. von Raumers Bemerkungen „über Geist und Seele nach dem Grundbegriff ihrer germanischen Benennungen“ (bei Delitzsch, Bibl. Psychologie, 2. Aufl., S. 119 f.) die Annahme, dass wir auch unser deutsches „Geist“ erst dem Christentum — also der bibl. Sprache verdanken. Im Christentum aber, bezw. auf dem Boden der Offenbarungsreligion, im Leben und Denken des heilsgeschichtlichen Volkes entstammt die betr. Vorstellung, worauf auch v. Zezschwitz, Profangräz. u. bibl. Sprachgeist S. 34 f. hinweist, religiösem Grunde und hängt unauflöslich zusammen mit der Vorstellung oder der Erkenntnis des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch bezw. mit dem, was die Schrift vom Geiste Gottes weiß und sagt.

Schon wo sie vom Geiste des Menschen in der allgemeinsten Bedeutung = Lebensodem, Leben redet, wie Hiob 10, 12; 17, 1; Ps. 32, 6; Sach. 12, 1; Ez. 37, 8, und Menschen und Tieren gleicherweise oder den gleichen Geist zuschreibt, wie Kohel. 3, 19 ff. vgl. Gen. 6, 17; 7, 15. 22; Ps. 104, 30; Jes. 42, 5, geschieht dies unter der Vorstellung, dass dieser Lebensgeist, welcher die Existenz der Kreatur bedingt, von Gott stammt und die Kreatur an Gott bindet, vgl. Ps. 104, 29; Hiob 12, 10; 33, 4; 34, 14. Gott ist ein Gott der Geister alles Fleisches, Num. 16, 22; 27, 16, für die Menschen *ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων* im Unterschiede von *οἱ τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρες*, Hebr. 12, 9. Wo Leben ist, da ist Geist und der Geist weist auf Gott zurück, denn er ist Gottes Zeichen und Gottes Eigen. Dies ist die Grundvoraussetzung alttestamentlicher Gotteserkennt-

nis. Darum ist der Geist der Kreatur das von Gott stammende, auf ihn zurückweisende Lebensprinzip derselben, Ez. 37, 5. 9. 10; 1, 20 f.; 10, 17; Hiob 34, 14 f.; Apok. 11, 11; vgl. Luk. 8, 55; Jak. 2, 26; Hab. 2, 19; Apok. 13, 15, und als solches der Punkt, wo Gott und die Kreatur sich berüren.

Von hier aus wird verständlich, wie und was die Schrift vom Geiste des Menschen redet. Zunächst begreift es sich, dass נֶפֶשׁ und רוּחַ in einem gewissen Umfange als Synonyma erscheinen, nämlich so lange רוּחַ nichts anders bezeichnet als in Anschluss an die Bedeutung Lebensodem die Innerlichkeit des Menschen, das was in ihm lebt und wodurch er lebt, wie ja auch beide Wörter ihren Grundbegriffen nach ebenso nah zusammenliegen wie *πνεῦμα* und *ψυχή*, beide eigentlich = Hauch, Atem. (Vgl. Ps. 77, 4: *ὠλιγοψύχησε τὸ πνεῦμά μου.* Richt. 15, 19 *ἐπέστρεψε τὸ πνεῦμα αὐτοῦ καὶ ἀνέψυξεν* nach Cod. A). In einer Reihe von Stellen können beide Begriffe one weiteres miteinander vertauscht werden, wie Gen. 45, 27 vgl. m. Ps. 119, 175; 1 Sam. 30, 12 m. 1 Kön. 17, 21 f.; Ps. 23, 3; Ps. 146, 4 m. Gen. 35, 18; Ps. 77, 4 m. Ps. 107, 5; Ps. 31, 6 m. 2 Sam. 4, 9; Ez. 37, 8 m. Akt. 20, 10 (Lev. 17, 11. 14 vgl. m. Num. 16, 22; 27, 16 gehören nicht hierher). Zwischen beiden Bezeichnungen besteht hier nur der Unterschied, den die Formeln נֶפֶשׁ חַיָּה Gen. 1, 30 u. רוּחַ חַיִּים Gen. 6, 10 an die Hand geben und dem 1 Kor. 15, 45 die Unterscheidung *ψυχὴ ζῶσα* und *πνεῦμα ζωοποιοῦν* entspricht, wo *ζῶσα* und *ζωοποιοῦν* nicht als zufällige, sondern als wesentliche Bestimmtheiten von *ψυχή* und *πν.* angesehen sein wollen. Hofmann formulirt (Schriftbeweis I, 295) diesen Unterschied so: Geist sei Benennung des Lebensodems als des wirkenden, Seele als des seienden, m. a. W. רוּחַ und נֶפֶשׁ unterscheiden sich nicht anders als wie der Atem, sofern er Bedingung und sofern er Erscheinung des Lebens ist, bezw. in Anwendung auf die Innerlichkeit des Menschen, sofern dieselbe Ursache und zugleich Wesen seines Lebens ist. Es sind bis jetzt nur verschiedene Gesichtspunkte, unter denen diese Innerlichkeit Geist oder Seele genannt wird, oder vielmehr von denen diese verschiedene Benennung sich herschreibt. Denn man kann nicht sagen, dass überall der Wal des einen oder anderen Ausdrucks die Absicht zu Grunde liege, den einen oder anderen Gesichtspunkt zur Geltung zu bringen, oder auch nur das deutliche Bewusstsein dieser Verschiedenheit, da es in vielen Fällen unerheblich ist, welche Bezeichnung verwendet wird.

Andererseits aber, wenn überhaupt noch ein Bewusstsein dieses Unterschiedes im Sprachgebrauch vorhanden ist, so lässt sich erwarten, dass es eine gewisse Grenze geben wird, über welche hinaus beide Ausdrücke nicht unterschiedslos gebraucht oder für einander eingesetzt werden können. Diese Grenze ist nun tatsächlich vorhanden und ist so scharf und deutlich, so wenig fließend, dass man unwillkürlich zu der Frage gedrängt wird, ob es auch hier nur verschiedene Gesichtspunkte seien (Wendt), unter denen ein und dasselbe Subjekt, die Seele, bald als רוּחַ, bald als נֶפֶשׁ in betracht komme, oder ob nicht vielmehr Geist und Seele selbst von einander unterschieden werden müssen. Die Grenze ergibt sich aus folgenden Beobachtungen. Das Sterben wird zwar sowol als ein Aufgeben des *πνεῦμα*, wie als ein Darangeben der *ψυχή* bezeichnet, aber es wird nie vom Geiste gesagt, er sterbe, werde getötet, gehe zu Grunde, wie dies von der Seele geschieht. Richt. 16, 30; Num. 31, 19; Matth. 10, 28; Mark. 3, 4. Zwar entspricht dem *σώζειν τὴν ψυχήν* als Gegensatz des *ἀπολέσαι* ein *τὸ πνεῦμα σώζειν* 1 Kor. 5, 5, aber es liegt auf der Hand, dass z. B. Luk. 17, 33 und Parall. nicht der letztere Ausdruck statt des ersteren gesetzt werden könnte. Ebenso ist es nicht völlig dasselbe, ob es heißt *παραδιδόναι τὸ πνεῦμα* Joh. 19, 30 oder *τὴν ψυχήν* Akt. 15, 26. Es würde schwerlich Joh. 10, 11 *τὸ πνεῦμα τιθέναι ὑπέρ τινος* stehen können; unmöglich wäre Matth. 20, 28 *τὸ πνεῦμα δοῦναι λύτρον ἀντὶ πολλῶν.* Ferner wärend in den Beziehungen des Empfindungs- und Trieblebens *πν.* und *ψ.* mannigfach synonym gebraucht werden — vgl. Matth.

11, 29; 1 Kor. 16, 18; Luk. 1, 47; Joh. 12, 27; 13, 21; Jes. 19, 3; Exod. 6, 9; Num. 21, 4. 5; Richt. 16, 16 —, kommt als das Subjekt des Wollens und Begehrens, der Zu- und Abneigung, des Gefallens und Missfallens nur die Seele vor (vgl. Jes. 26, 8; Hiob 23, 13; Prov. 21, 10; Mich. 7, 1; Deut. 12, 20; 14, 26; 1 Sam. 2, 16; Ps. 42, 3; 63, 2 u. a.). Obwol der Geist den Willensäußerungen nicht fremd ist, — vgl. Akt. 19, 21; Matth. 26, 11; Ps. 51, 14; Exod. 35, 21, sowie die Redensart 'הֵעִיר אֶת־רוּחַ פ 1 Chron. 5, 26; 2 Chr. 21, 16; 36, 22; Esr. 1, 1 u. a., — ist er doch nie Subjekt derselben. Dagegen ist der Geist wie die Seele nicht bloß die Stätte der Gedankenwelt, sondern das Subjekt des Erkennens, des Selbstbewusstseins, vergl. Hiob 7, 21; Ps. 139, 14; Prov. 19, 2; 1 Sam. 20, 4; 1 Chron. 28, 12; Ps. 77, 7; 1 Kor. 2, 11. Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass Bewusstsein, Erkennen, Wollen für gewönlich vom Herzen als dem Organ dafür ausgesagt wird. Seele und Geist kommen vorwiegend nur in betracht, soweit es sich um die Innerlichkeit, also um die verborgene Stätte handelt, der diese Funktionen und Vorgänge angehören und wo auf diese Innerlichkeit aus irgend welchem Grunde Gewicht gelegt wird. Beide Ausdrücke bezeichnen darum in diesem Falle dasselbe, nämlich wie in dem zuerst erwänten Falle nichts weiter als die Innerlichkeit, die Innenseite des Menschen. Nur die bezüglich des Wollens und Begehrens beobachtete Verschiedenheit des Sprachgebrauchs hängt noch mit einem anderen Unterschiede im Gebrauche von נֶפֶשׁ und לֵב zusammen. Es wird nämlich das unmittelbare, einem Naturtriebe änlich auftretende Verlangen, אִוָּה, תַּאֲוָה, ἐπιθυμία, der Seele zugeschrieben, dagegen das bewusst und mit bewusstem Willen geäußerte oder gehegte Verlangen, reflektirter Wille und Entschluss dem Herzen. Durch diese Beschränkung erhält die Verschiedenheit in dem bezügl. Gebrauch von Seele und Geist erst ihre besondere Bedeutung. — Ein weiterer Unterschied im Sprachgebrauch könnte darin erscheinen, dass die Gestorbenen als Geister bezeichnet werden, Luk. 24, 37. 39; Akt. 23, 8 f.; Hebr. 12, 23; 1 Petr. 3, 19, wogegen wol von Seelen der Gestorbenen die Rede ist, sie selbst aber nicht wie die Lebenden Seelen genannt werden (mit Ausnahme des rätselhaften Sprachgebrauchs in Lev. 19, 28; 21, 2; 22, 4; Num. 5, 2; 9, 6. 10, welcher bisher noch nicht genügend erklärt ist, auch durch das scheinbar vollständigere נֶפֶשׁ מֵת Num. 6, 6 sich kaum erklären lässt, vgl. Apok. 6, 9. Man wird eine Breviloquenz annehmen müssen, sofern gewisse Handlungen — Lev. 19, 28 — oder Vorkommnisse, wie die betr. Verunreinigung an einem Menschen — den Tod voraussetzen). Denn die Seele als solche überdauert zwar den Tod, ψυχὴ ζῶσα aber oder ψυχή allein bezeichnet als term. techn. stets das Einzelwesen in seiner stofflichen Organisation oder in seinem diesseitigen Dasein, nie in seinem durch den Tod herbeigefürten Zustand. So scheint sich der eigentümliche Unterschied zu ergeben, dass die Lebenden Seelen, die Gestorbenen Geister genannt werden. Allein das letztere hat mit dem Verhältnis von Geist und Seele oder mit dem Worte Geist in seiner psychologischen Bedeutung rein gar nichts zu tun, sondern bezieht sich auf die Existenzweise, die Erscheinungsform, vgl. Luk. 24, 37. 39 m. Hebr. 1, 7. 14. Dagegen, — und dies dürfte der wichtigste Unterschied des Sprachgebrauches sein, — wärend נֶפֶשׁ, ψυχή zur Bezeichnung des Individuums, des Subjektes des Lebens dient, wird רוּחַ, πνεῦμα nie von dem Subjekte selbst gebraucht, ist nie Bezeichnung des Individuums als solchen. Geist als selbständiges Subjekt ist stets ein anderer, als des Menschen Geist.

Allerdings hängt dieser letztere Sprachgebrauch mit dem schon bemerkten ursprünglichen Unterschiede zusammen, dass רוּחַ den Lebensodem als Bedingung, נֶפֶשׁ als Erscheinung des Lebens bezeichnet. Aber zur Erklärung dieser und der übrigen Eigentümlichkeiten des Sprachgebrauches genügt es offenbar nicht, sich die verschiedenen Gesichtspunkte gegenwärtig zu halten, unter denen die Inner-

lichkeit des Menschen bald als Geist, bald als Seele bezeichnet wird. Man wird von jenem ursprünglichen Verhältnis der beiden Bezeichnungen noch einen Schritt weiter gehen müssen. Verhalten sich nämlich Geist und Seele wie Lebensprinzip und Leben, so ist es möglich, sie beide nicht bloß begrifflich, sondern sachlich so zu unterscheiden, dass der Geist das Prinzip der Seele, das dem Einzelleben immanente, aber nicht mit ihm identische göttliche Lebensprinzip ist. Gerade dies aber müssen wir als die eigentlich biblische Vorstellung bezeichnen. Geist ist zwar auf keinen Fall etwas besonderes neben der Seele im Menschen. Nirgend finden wir den Gedanken eines, wenn auch noch so eng gedachten Nebeneinander oder einer Zusammengehörigkeit von Seele und Geist in der Art von Seele und Leib, als wenn Leib und Geist die beiden Pole wären, zwischen denen die Seele ihr Wesen hätte. Seele und Geist können nicht wie Seele und Leib von einander geschieden werden, aber sie können von einander unterschieden werden, und wenn sie unterschieden werden, dann ist der Geist das Prinzip der Seele. Die Seele trägt den Geist in sich als Teil ihrer selbst, ihr selbst angehörig, und kann Geist genannt werden nach dem allgemein gültigen Satze a potiori fit denominatio und in Anbetracht ihrer Bedeutung für das leibliche Leben. Sie ist aber nicht ihr eigenes Prinzip, sondern sie trägt ihr Lebensprinzip nur in sich, one sich mit demselben zu decken. Darum kann von ihr ausgesagt werden, was von dem Geiste als dem von Gott stammenden, stets göttliche Art in sich tragenden Lebensprinzip nicht gesagt werden kann, z. B. sündigen, sterben.

Diese Unterscheidung zwischen Seele und Geist ist aber viel zu bedeutsam, zu inhaltreich und zu folgenreich, als dass sie einfaches Ergebnis der begrifflichen Verschiedenheit sein könnte. Wir haben zu fragen, ob irgend welche Veranlassung dazu vorlag.

Solche Veranlassung, ja Nötigung lag aber wirklich vor und drängte sich dem in der heiligen Schrift bezeugten religiösen Bewusstsein geradezu unabweisbar auf. Nicht als wenn die göttliche Offenbarung Aufschluss gegeben hätte über das Wesen des Menschen, sondern dasjenige religiöse Bewusstsein, mit welchem die Offenbarung rechnet, sieht sich zu einer solchen Unterscheidung zwischen Seele und Geist gedrängt. Es ist bemerkenswert, dass wir auch auf außerbiblischem Boden, zum Beispiel bei Plato, den Versuch finden, der offenbar einem nicht bloß intellektuellen Bedürfnisse entspricht, in der Seele zwischen einem niederen und höheren, sterblichen und unsterblichen, vernünftigen und unvernünftigen Teile zu unterscheiden (vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, 3. Aufl., II, 1, 713 ff.). Auf dem Boden der Offenbarungsreligion oder richtiger im Gebiete des heilsgeschichtlichen Lebens nötigte die Gottes- und Sündenerkenntnis, der klare und entschiedene, lebensvolle Schöpfungsbegriff mit seinen sittlichen Konsequenzen zur Unterscheidung zwischen der gegenwärtigen Wirklichkeit des Lebens und seiner ursprünglichen gottgewirkten Art und Anlage oder zu der Unterscheidung des tatsächlichen Bestandes und seines göttlichen Prinzips. Hiemit ist aber eine sachliche Unterscheidung zwischen Geist und Seele gegeben, oder richtiger gefunden. Denn der Unterschied besteht auch abgesehen von der Sünde, nur dass die Sünde ihn zur Differenz, ja zum teilweisen Antagonismus steigert, unter Umständen auch seine Erkenntnis hindert. Dass aber diese Unterscheidung wirklich dem oben beschriebenen Sprachgebrauche zu Grunde liegt, bestätigt sich, wenn man die Bedeutung des Geistes für den Menschen und das Verhältnis des menschlichen Geistes zum Geiste Gottes ins Auge fasst.

Geist ist zwar überall, wo Leben ist, in jedem Einzelwesen, נֶפֶשׁ, Menschen und Tieren, und dieser Geist ist Gottes Geist. Denn es ist eine die ganze Schrift beherrschende Voraussetzung, dass der Geist als das die Kreatur belebende Prinzip Gottes ist und Gotte wesentlich und in ursprünglicher Weise eignet. Der Mensch aber ist etwas besonderes und steht einzigartig da unter allen lebenden Wesen, Gen. 1, 26 ff.; 2, 19. 20 (wie denn auch der Gebrauch von נפשׁ Gen. 1, 24; 2, 7; 9, 10. 16; Lev. 17, 10—15 von Menschen und Tieren sich bald scheint

auf den Menschen beschränkt zu haben, vgl. namentl. 1 Chron. 5, 21 m. Gen. 46, 15; Ex. 1, 5). Demgemäß eignet ihm auch Geist in besonderer Weise (vgl. Kohel. 3, 19—21). Der Bericht von seiner Schöpfung Gen. 2, 7 verhält sich zu dieser Erkenntnis wie die Geburtsgeschichte Jesu zu der anderswoher feststehenden Erkenntnis des gottheitlichen Wesens Christi. Auf dem Grunde der Erkenntnis von der Einzigartigkeit des Menschen versteht und begreift sich der notwendig einzigartige Hergang seiner Entstehung. Nicht *dass* der Mensch נפש חיה wird durch die Einhauchung der נשמת חיים, auch nicht *dass* er נשמה hat resp. ist, soll dargetan werden, denn beides gilt ja auch von den Tieren, Gen. 7, 22, — sondern *wie er es wird* und deshalb *ist*, in welcher Weise das göttliche Lebensprinzip des Geistes in ihm wirksam wird und ist, dies kennzeichnet die Geschichte seiner Entstehung. רוח, נפש, נשמה sind sämtlich an und für sich nichts dem Menschen besonders eignendes. Dass aber diese Ausdrücke, nicht bloß רוח sondern auch נפש (vgl. 1 Chr. 5, 21) und נשמה offenbar vorzugsweise vom Menschen gebraucht werden (vgl. namentl. Jos. 11, 14), beruht darauf, dass ihm eigentümlich die Art ist, in welcher er dessen was sie besagen, teilhaftig ist und sein soll, nämlich in besonderer einzigartiger Abhängigkeit von Gott und Verbindung mit Gott. Ihm muss der Geist Gottes, seines wie alles anderen Lebens Quell, so eignen, wie es seiner besonderen Stellung zur übrigen Kreatur einerseits, zu Gott andererseits entspricht, und dem entsprechend ist er ihm zu teil geworden. Für ihn ist der Geist Gottes Prinzip seines eigentümlichen Lebens nach seiner Zuständlichkeit und in seiner Betätigung, wie dies namentlich aus der Heilsverheißung erhellt, sofern sie als Verheißung des Geistes auftritt und darin sich zuspitzt, Jes. 44, 3; 59, 21; Ez. 36, 27, vgl. Akt. 1, 4. Tatsache und Art seines Lebens beruhen auf dem Geiste und der Art, wie er desselben teilhaftig ist. Bewusstsein und Wille gründen sich in ihm (s. ob.) und insbesondere sind es die Bewegungen des auf Gott bezogenen Lebens, in denen der Geist sich tätig oder leidend verhält. Ps. 34, 19; 51, 19; Jes. 61, 3; Röm. 1, 9 u. a.

Von hier aus entstehen und lösen sich nun eine Reihe wichtiger Fragen. Zunächst die Frage, in welcher Weise Geist Gottes dem Menschen eignet, ob als Immanenz Gottes in ihm oder als geschaffener Geist? Es ist nicht zu leugnen, dass manches für die erste, von Hofmann, Weiss. u. Erfüll. 1, 17 ff., vertretene, im Schriftbew. I, 292 ff. in etwas modifizirte Ansicht zu sprechen scheint. Außer dem von Hofmann angefürten Grunde, dass, was den Menschen leben mache רוח יהוה oder נשמת שדי heiße (Hiob 33, 4; 32, 8), könnte vor allem noch geltend gemacht werden, dass der Geist der Heilsverheißung der Gottesgeist selbst ist und der Besitz desselben mit der Einwonung Gottes zusammenfällt, Joh. 14, 23; Röm. 8, 9 ff. Wenn die messianische Geistesausgießung zwar nicht lediglich, aber in erster Linie widerherstellen soll, was durch die Sünde zu Grunde gerichtet ist, so scheint es unabweisbar, die schöpferische Geistesausrüstung des Menschen in wesentlicher Gleichheit mit der messianischen Geistesausgießung als Einwonung Gottes zu betrachten. Gerade aber diese Vergleichung lässt es unmöglich erscheinen, die von der Schöpfung herstammende Geistesausrüstung des Menschen als Einwonung des Geistes Gottes selbst zu betrachten. Denn nie wird der heilige Geist des neuen Bundes als eigner Geist dessen bezeichnet oder auch nur betrachtet, der ihn empfangen hat und in dem er wont (Lüdemann), wärend der von der Schöpfung her dem Menschen eignende Geist als des Menschen eigener Geist angesehen und bezeichnet wird. Vielmehr wird in den *paulinischen* Schriften, in denen die psychologischen Begriffe eine so bedeutsame Stellung einnehmen und die psychologischen Grundanschauungen der hl. Schrift ihre eigentliche Verwertung und klarste Ausprägung finden, der den Gläubigen einwonende heilige Geist geradezu unterschieden von ihrem eigenen Geiste.

Wie wichtig diese Unterscheidung für unsere Frage ist, liegt nahe. Freilich ist die Ansicht aufgestellt worden, dass Paulus kein πνεῦμα des natürlichen Menschen kenne (Holsten, Weiß) oder dass er zwar ein solches kenne, nicht aber als göttliches oder gottverwandtes (Lüdemann, Pfleiderer). In beiden Fällen würde

die Frage nach dem Verhältnisse des menschlichen Geistes zum Geiste Gottes auf dem Grunde der Schrift nicht näher beantwortet werden können und wir würden uns bei den oben gewonnenen allgemeinen Umrissen begnügen müssen. Indes liegt die Sache anders. Die Ansicht Holstens hängt mit seiner unter dem Art. „Fleisch" besprochenen dualistischen Auffassung des Gegensatzes von Fleisch und Geist als des Gegensatzes des endlichen und unendlichen zusammen. Wenn es so wäre, würden die Anstrengungen Holstens gerechtfertigt sein, die dann offenbar vorliegenden Inkonsequenzen, wo Paulus von einem menschlichen πνεῦμα redet, wie 1 Kor. 2, 11; Röm. 8, 16; 1 Kor. 5, 3—5; Röm. 1, 9; 1 Kor. 16, 18; Gal. 6, 18; 2 Kor. 7, 1; 1 Kor. 7, 34 u. a. durch gewaltsame Exegese zu beseitigen. Abgesehen aber von dem geradezu unbegreiflichen Resultate, dass dann „dem Paulus, was er τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου nennt, hier (nämlich 1 Kor. 2, 17 ff.) zusammenfällt mit dem πν. τοῦ κόσμου, dieses aber zusammenfällt mit der ψυχή, dem Geist der Sinnlichkeit, der im νοῦς zum Bewusstsein wird, d. h. dem Gegensatze von πν.", und dass diese ψυχή nur πν. heiße, weil sie unter den Begriff desselben als des abstrakten Gattungsbegriffes für alles nichtmaterielle falle, — so sind die Grundlagen dieser Anschauung sowol was σάρξ als was πν. betr., durchaus hinfällig. Der Begriff des unendlichen, den Holsten als wesentlichen Inhalt des Begriffes πν. statuirt, ist nur ein aus der Existenzweise abgeleiteter, wogegen der allgemeine biblische Grundbegriff auch bei P. der des göttlichen Lebensprinzipes ist. Wo er von einem Geiste des Menschen redet, liegt kein Grund vor, in diesem „kein dem πν. Gottes wesensverwandtes" zu erblicken. Es fragt sich nur, wie sich das Verhältnis dieses menschlichen πν. zu dem Geiste Gottes bezw. dem πν. ἅγιον gestaltet, um Stellen wie 1 Kor. 2, 14; 15, 45 zu begreifen. Lüdemann und Pfleiderer haben sich denn auch veranlasst gesehen, formell die Ansicht Holstens aufzugeben und ein paulinisches πν. τοῦ ἀνθρώπου anzuerkennen. Inhaltlich aber stellt sich die Auffassung nur scheinbar anders, keinenfalls klarer und annehmbarer, als bei Holsten, wenn Lüdemann dieses πν. zwar als substantielles Subjekt für den νοῦς neben der σάρξ fasst, nicht mit ψυχή zu verwechseln, aber in Wirklichkeit „eine so schlechthin bestimmbare, in verschiedener Weise affizirbare Substanz, dass wir uns nicht werden wundern können, wenn es unter dem Einfluss einer stärkeren Substanz unserem Auge gleichsam entschwindet". Wo für eine solche unbestimmbare schlechthin bestimmbare und verschiedener Weise affizirbare Substanz Raum sein soll, wenn sie nicht mit irgend einem Vermögen des Menschen identisch gesetzt oder als eine bloße Beschaffenheit, nämlich als ursprüngliche absolute Indifferenz der Seele gefasst werden soll, ist schlechterdings nicht abzusehen, und es bedarf kaum der Erinnerung daran, dass nach L.'s Ansicht Paulus eine Identität der Natur des ersten Menschen mit derjenigen seiner Descendenz lehre, sowie ein ursprüngliches und unmittelbares Occupirtsein dieses πν. von der σάρξ, „welches Sachverhältnis Adam notwendigerweise durch Begehung der παράβασις konstatiren musste", also eine anerschaffene Notwendigkeit der Sünde, um den Ungrund dieser Annahme zu kennzeichnen. Pfleiderer (Paulinismus, S. 64 ff., 207 ff.) kann sich ebenfalls der Anerkenntnis nicht entziehen, dass Paulus neben der σάρξ noch ein πνεῦμα des natürlichen Menschen kenne; fast scheint es, als ob er in demselben den allgemeinen göttlichen Lebensgeist erkenne, der nach alttestamentlicher Anschauung alle Kreatur und besonders den Menschen belebe; sachlich sei es nichts anderes, als die ψυχή. Wenn nun aber dieses πνεῦμα etwas anderes sein soll, als die bloße physische vis vitalis, Subjekt des νοῦς, jedoch schlechthin indifferent, das machtlose Substrat für das herrische Walten der σάρξ, nicht gottverwandt, wogegen der νοῦς das gottverwandte Geistesvermögen sei, so trifft die von Pfleiderer selbst aufgeworfene Frage, wie es möglich sei, im Menschen ein gottverwandtes Vermögen wie den νοῦς anzunehmen, wenn doch das Substrat desselben, das Subjekt des Personlebens nur ein solch indifferentes πνεῦμα sei, offenbar wenigstens nicht den Apostel, welcher klarer zu denken pflegt. Weiß nimmt wie Holsten an, dass Paulus kein von Natur dem Menschen eignendes πνεῦμα kenne, denn da die ψυχή von ihm stets in unmittelbarer Einheit mit der σάρξ gedacht werde, so könne die ψυχή

nicht als Träger eines von dem leiblichen Leben unabhängigen höheren geistigen Lebens gedacht werden, wie in alttestamentl. Sinne, in welchem die ψυχή das im Menschen wonende πνεῦμα sei, und da πν. für den Ap. das Prinzip eines neuen heiligen Lebens im Christen sei, könne der natürliche Mensch das πν. in diesem Sinne, in welchem Paulus allein vom πν. rede, nicht besitzen. Es finde demgemäß bei Paulus eine Umbildung der neutestamentl. bezw. alttestamentl. Anthropologie statt. Er kenne noch etwas relativ gottverwandtes im Menschen, nämlich den νοῦς, etwas Geistiges, aber nicht Geist aus Gottes (heiligem) Geist. Indes da Weiß selbst anerkennen muss, dass Paulus doch von einem Geiste des Menschen rede, wie 1 Kor. 2, 11; 5, 3, und dies nur dadurch zu erklären weiß, dass er hier einem populären Sprachgebrauch folge (1 Kor. 2, 11 ff.!), so kennzeichnet sich diese Ansicht als eine zu Gunsten des Systems dem Apostel zugeschriebene. Sie muss die Tatsache des „relativ gottverwandten", wenn νοῦς nicht doch bloß ein Vermögen der ψυχή sein soll, unerklärt lassen. Wie sie sich auf der einen Seite mit Holsten berürt, so auf der anderen mit der Ansicht Becks von der durch die Sünde herbeigefürten Geistlosigkeit des Menschen, und hängt unauflöslich zusammen mit der nach den früheren Ausfürungen nicht richtigen Annahme, dass die Schrift zwischen Geist und Seele nicht unterscheide.

Es darf als feststehend gelten, dass Paulus ein πν. τοῦ ἀνθρ. kennt. Nach Röm. 8, 9—16 nun beruht das Selbstbewusstsein wie die Selbstbewärung der Kinder Gottes auf einem Kontakt des von Gott her ausgegossenen und selbständig wirksamen (vgl. Eph. 4, 30) heiligen Geistes mit dem ihnen naturgemäß eigenen Geiste (vgl. Gal. 6, 10; Phil. 4, 23; Philem. 25; Eph. 3, 16; 2 Kor. 13, 13). Durch diesen Kontakt, dieses sich Zusammenschließen des heiligen Geistes mit unserem Geiste findet die Erneuerung, die Widergeburt statt und je nach dem Kontext ist unter πν. das dem Menschen naturgemäß eigene göttliche Lebensprinzip oder wie es durch die Geistesmitteilung erneuert ist, zu verstehen vgl. z. B. Röm. 8, 10; 1 Thess. 5, 23; Phil. 3, 3; Eph. 6, 18; Gal. 5, 25 u. a. Der heilige Geist tritt nicht an die Stelle unseres Geistes, und noch weniger füllt er eine durch die Sünde entstandene Lücke aus. Denn der Mensch ist nicht infolge der Sünde des Geistes verlustig gegangen (Beck), wofür Jud. 19 nicht geltend gemacht werden kann, denn dort will ψυχικός im Unterschiede von πνευματικός wie 1 Kor. 2, 13. 14 verstanden werden und πνεῦμα in diesem Gegensatze zu ψυχικός steht daselbst nicht von dem Geiste, wie er zum Naturbestande des menschlichen Wesens gehört, sondern von dem heiligen Geiste der Erlösung. Auch spricht dagegen nicht bloß die gesamte Art der Bibel, vom Geiste des Menschen, auch des unwidergeborenen, zu reden (vgl. Prov. 20, 27), sondern gerade die eben in betracht gezogene Art der Wirksamkeit des heiligen Geistes, welche durch alle die Stellen bestätigt wird, in denen der Geist, der in die Herzen gegeben wird, als dem Menschen gegenüber selbständiges πν. ἅγιον bezw. als selbständig in ihm funktionirend vorgestellt wird, Röm. 8, 9. 11; 9, 1; 1 Kor. 2, 12; 3, 16; 6, 19 u. a. Kommt nun die verheißene Erneuerung durch den Zusammenschluss des heiligen Geistes mit unserem Geiste zustande, so ergibt sich daraus sowol das ursprüngliche als das durch die Sünde gewordene Verhältnis des Menschengeistes zum Geiste Gottes.

Hinsichtlich des ersteren ergibt sich, dass der Geist des Menschen nicht der Geist Gottes selbst ist (Hofmann, Weiss. u. Erf.), auch nicht ein durch Einwonung des ewigen Geistes Gottes zustande kommender selbständiger Lebensodem, welcher dann ebensowol sein Geist als seine Seele sein soll (Hofmann, Schriftbeweis; dagegen namentl. von Zezschwitz, Delitzsch). Vielmehr ist er Gottes Geist nur, sofern er gleichen Wesens mit ihm ist, Geist von Geist, wie der Mann im Weibe Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein erkennt. (Vgl. das joh. ἐκ τοῦ πνεύμ. αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν von der Mitteilung des heil. G. 1 Joh. 4, 13.) Man wird ihn daher auch nicht im strengen Sinne als geschaffen — aus dem Nichts in's Dasein gerufen — bezeichnen können, sondern eher als von Gott aus eingegangen in das Staubgebilde, nur dass dabei weder an Ema-

nation zu denken ist, noch an eine inclusa in corpore spiritus divini, ut ita dicam particula (Oehler). Jedoch wird das letztere der Warheit am nächsten kommen. Der Geist Gottes erzeugt, in das Staubgebilde, den irdischen Organismus eingehend, die Seele, welche damit die ihrem Wesen nach unvergängliche, weil göttliche Lebenskraft in sich trägt und fortpflanzt, durch die sie geworden ist und besteht, one mit ihr identisch zu sein. Denn die Seele ist nicht die Lebenskraft, sondern nur durch sie geworden, hat aber diese Lebenskraft nun nicht außer sich, sondern in sich. Der Zusammenhang des so den Grund der Seele bildenden menschlichen Geistes mit dem Geiste Gottes ist dadurch nicht aufgehoben, aber es ist ein Verhältnis der Gemeinschaft und gegenseitiger, im Wesen begründeter Aufeinanderbeziehung von Geist zu Geist, welche die Grundlage der normalen Funktionirung des menschlichen Geistes bildet. So wenigstens ist der Zusammenhang geartet, der durch die Ausgießung bezw. Mitteilung des h. Geistes der Erlösung zustande kommt und nach dessen Analogie wir uns das ursprüngliche Verhältnis zu denken haben.

Nunmehr ergibt sich auch, welches die durch die Sünde bewirkte Änderung dieses Verhältnisses ist, nämlich zunächst der Abbruch der Beziehungen zwischen unserem Geist und Gottes Geist (Gen. 6, 3) und damit sofort die Unmöglichkeit normaler Funktionirung für den ersteren, welche erst wider auf Grund menschlicher Bekehrung und göttlicher Herablassung, neuer göttlicher Selbstbeziehung zu dem Sünder möglich wird. Normale Folge der Sünde ist deshalb der Tod als das Gegenteil des geistgewirkten und geisterfüllten, darum ewigen Lebens. So lange derselbe nicht eintritt, funktionirt der Geist zwar noch, aber in einer durch das jetzige Misverhältnis zum Geiste Gottes bedingten Weise, nämlich so, dass dem Menschen zwar seine Sonderstellung innerhalb der Kreatur verbleibt, aber seinem Leben die eigentlich göttliche Kräftigkeit sowol rücksichtlich des Zustandes als der Betätigung fehlt, vgl. Röm. 7; Eph. 3, 16. Die göttliche Art ist nicht mehr sich auswirkende Kraft, sondern nur als Forderung, als Gesetz dem Menschen bewusst, sich ihm aufdrängend, one sich durchsetzen zu können, wodurch das Selbstbewusstsein des Menschen zum Bewusstsein um sein Misverhältnis zu seinem eigentlichen Wesen und zu dem ihm geltenden Gesetze wird, — zum Gewissen. Vgl. Röm. 2, 15. Das Gewissen ist nicht der dem sündigen Menschen einzig gebliebene Rest des ursprünglichen πνεῦμα (Auberlen, von Zezschwitz), wofür man sich auch nicht auf Röm. 1, 9 vgl. m. 2 Tim. 1, 3 berufen kann, mit welch letzterer Stelle vielmehr Tit. 1, 15; Röm. 7, 25 zu vergleichen ist. In diesem Falle müsste das Gewissen der Ausgangspunkt aller geistigen Funktionen sein, wärend es doch nur als eine Besonderung des Selbstbewusstseins ebenso wie dieses eine Funktion des Geistes ist.

Durch die Geistesmitteilung kommt die Erneuerung zustande, welche den Geist wider in den Stand setzt, sich normal auszuwirken und dem Menschen das zu sein, wozu er ihm gegeben ist, ζωή, vgl. Röm. 8, 10. Die Bedeutung der Erneuerung geht nicht auf in dem Bereich des gottbezogenen Lebens, sondern betrifft den ganzen Menschen, sodass schließlich sein ganzes Wesen in allen Beziehungen an derselben teil hat, vgl. Röm. 8, 11; 1 Thess. 5, 23; Eph. 4, 23. 30; 2 Kor. 5, 5. Zwar ist es nicht richtig zu sagen, dass so schließlich die Bestimmung des Menschen, Geist zu werden, sich erfülle (v. Rudloff u. a.), denn πνεῦμα und als solches ζωοποιοῦν ist nur Christus der Herr, die Seinen aber sind und werden sein πνευματικοί, nur dass sie dies einst vollendet sein werden, wie sie es jetzt anfangsweise sind in Gemäßheit des als ἀπαρχή und ἀρραβών empfangenen Geistes. 1 Kor. 15, 44 ff.; 2 Kor. 3, 17; Röm. 8, 23 u. a.

Die Unterscheidung von Geist und Seele ist das eigentlich Charakteristische in der biblischen Vorstellung vom Wesen des Menschen. In ihr liegt die eigentliche Bedeutung derselben, indem sie sich des Göttlichen im Menschen ebenso klar bewusst ist, wie des Zustandes, in dem sich dasselbe und demgemäß der Mensch selbst befindet. Mit dieser — für die Anthropologie, Christologie, Soteriologie und Eschatologie außerordentlich wichtigen Erkenntnis ist aber nicht gesagt, dass

die Schrift trichotomisch lehre. Im Gegenteil: nichts liegt ihr ferner als eine Trichotomie wie etwa die platonische. Die biblische Trichotomie, wie wir sie 1 Theſſ. 5, 23; Hebr. 4, 12 finden und welche dort nicht auf hellenistischen Reminiszenzen, sondern auf Sündenerkenntnis und Heilserfarung beruht, schließt eine so entschieden dichotomische Ausdrucksweise wie 1 Petr. 2, 11 nicht aus, wo die Seele rein nach ihrer geistigen Bestimmtheit als Trägerin des göttlichen Lebensprinzips in betracht kommt, vgl. Phil. 1, 27.

Litteratur: Roos, Fundamenta psychol. sacr. 1769, cap. II; Olshausen, De naturae hum. trichotomia N. T. scriptoribus recepta, 1825 (opusc. theol. 1834, p. 143 sq.); Beck, Die Lehrwissenschaft nach den bibl. Urk. I, S. 201 ff.; Ders., Umriss der bibl. Seelenlehre, Cp. II, § 10 ff.; Hofmann, Weissagung und Erfüllung, I, S. 17 ff.; Ders., Schriftbeweis, 2. Aufl., I, 292 ff.; Delitzsch, bibl.-prophet. Theologie, S. 187 ff.; Ders., Syst. der bibl. Psychol., 2. Aufl., S. 71 ff.; Chr. H. Zeller, Kurze Seelenlehre, gegründet auf Schrift und Erfahrung rc., Calw 1850, S. 68 ff.; Auberlen, Die göttl. Offenb. II, 1864, S. 25 ff. sowie Art. „Geist“ in der 1. Aufl. dieser Encykl.; von Rudloff, Die Lehre vom Menschen auf dem Grunde der göttl. Offenb., 2. Aufl., S. 44 ff.; Zöckler, Theologia naturalis, I, 748 ff.; Krumm, De notionibus psychologicis Paulinis, 1858; Ackermann, Beitrag zur theolog. Würdigung und Abwägung der Begriffe πνεῦμα, νοῦς und Geist, in Stud. u. Krit., 1839, H. 4, S. 873; (Fürst v. Solms-Lich), Die bibl. Bedeutung des Wortes Geist, 1862; von Zezschwitz, Prof. Gräc. u. bibl. Sprachgeist, S. 33 ff.; Cremer, Bibl. theol. Wörterb. der neutest. Gräc., 2. Aufl., S. 507 ff.; Holsten, Zum Evangel. des Paulus und Petrus, 1868, S. 365 ff.; Lüdemann, Die Anthropologie des Ap. Paulus, 1872, S. 51 ff., 79 ff., 127 ff.; Pfleiderer, Der Paulinismus, 1873 a. a. O ; Oehler, Theol. des A. T. I, 226 ff., Ejusd. commentationes ad theol. bibl. pertinentes, p. 11 sq,; H. Schulz, 2. Aufl., 1878, S. 582 ff.; Hahn, Theol. des N. T.'s I, S. 390 ff.; Weiß, Bibl. Theol. des N. T.'s, 2. Aufl., 1873, S. 86 ff., 245 ff.; Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebr., 1878. Anderes s. unter dem Art. „Fleisch“, sowie bei Hahn a. a. O. 391 f. **Cremer.**

Geist, Orden des heiligen. Ordre du S. esprit. König Heinrich III. von Frankreich, am Pfingstfeste 1573 zum König von Polen erwält, und im folgenden Jare um dieselbe Zeit auf den französischen Thron erhoben, wobei durch eine merkwürdige Koincidenz in demselben Jare auch sein Geburtstag auf den Pfingsttag fiel, sah dieses Fest als ein ihm besonders günstiges an, und stiftete daher am 31. Dez. ihm zu Ehren und zum Andenken der Vereinigung zweier Kronen auf seinem Haupte den genannten Orden, womit sich die Absicht verband, die durch die Ligue ihm entfremdeten Gemüter des Adels wider an sich zu ziehen, und dem in seinem Ansehen völlig gesunkenen Michaelsorden einen neuen an die Seite zu setzen. Neben diesen ostensibeln Gründen wirkte geheime Liebelei, wie sie bei Heinrich III. leicht zu erwarten ist, warscheinlich auf die Stiftung des Ordens ein; denn die in die Kette der Ordensglieder eingeflochtenen Buchstaben H M waren die Anfangsbuchstaben Heinrichs und seiner Geliebten; die angebrachten Farben waren dieser letzteren Lieblingsfarben; daher Heinrich IV. diese geheimen Anspielungen entfernte. Großmeister war der König, der am Krönungstage die Statuten beschwor. Die Erlangung des Ordens setzte den Besitz des Michaelsordens voraus. Der Eid, den die Ritter, hundert an der Zal, schworen, lautete dahin, dass sie one ausdrückliche Erlaubnis keine Belonung und Besoldung von einer fremden Macht annehmen durften; sie genossen große Vorrechte und durften an den Ordensfesttagen an der königlichen Tafel speisen; sie waren zum täglichen Besuch der Messe und zu anderen Andachtsübungen verpflichtet, zur zweimaligen järlichen Beichte und Teilnahme am Abendmal. Diese Verordnungen befolgte wol am treuesten Ludwig XVI. bis zu seinem Tode, so weit es die Verhältnisse wärend seiner Gefangenschaft ihm möglich machten (s. Beauchesne, Histoire de Louis XVII). Alle Prinzen des königlichen Hauses waren Mitglieder des Ordens; es gab auch geistliche Mitglieder, darunter 4 Kardinäle, 4 Er-

bischöfe oder Bischöfe und der Großalmosenier. Das Ordensfest war am 1. Januar. Anfänglich bezog jeder Ritter järlich 4000 Pfund, später erhielten die 30 ältesten 6000, die andern 3000 järlich. Reich und glänzend waren die Insignien und besonders die Kleidung. Nur ausnahmsweise erhielten Nichtfranzosen den Orden. Derselbe wurde durch ein Dekret der französischen Nationalversammlung aufgehoben. Napoleon ersetzte ihn durch den Orden der Ehrenlegion; von Ludwig XVIII. wider hergestellt, wurde er von Ludwig Philipp wider aufgehoben. S. Ersch und Gruber, wo auch die Litteratur verzeichnet ist.

Herzog.

Geistesgaben, Charismata. Die ältere protestantische Theologie verstand darunter die als peculiare privilegium ecclesiae apostolicae et primitivae (Gisb. Voet) anzusehenden Wunderkräfte, die Befähigung zu wunderbarem Auftreten und Wirken, deren erste Erscheinung das Zungenreden am Pfingstfeste ist. Diese Ansicht beherrscht von Thomas Aq. ab die gesamte wissenschaftliche Verhandlung, wird z. B. von Gisb. Voet in seinem Traktat de signis (nr. V; select. disput. theol. II, p. 1086, Ultraj. 1655) in unmittelbarem Anschluss an Thom. Aq. I, 2, qu. 68 ff. vertreten, bestimmt das Auftreten des Irvingianismus in unserem Jarhundert und ist bis heute noch die in weiten Kreisen der evangelischen Kirche ebenso wie in der katholischen Theologie und Kirche herrschende Auffassung, nur mit dem Unterschiede, dass letztere in den Wundern der Heiligen die Fortdauer der Geistesgaben sieht, wärend auf evangelischer Seite meistens ein, sei es verschuldetes, sei es von Gott geordnetes, Erlöschen derselben etwa spätestens nach den ersten drei Jarhunderten der Kirche angenommen wird. Noch gegenwärtig wird die Frage nach der Fortdauer der Geistesgaben auch in wissenschaftlichen Verhandlungen vielfach unwillkürlich mit der Frage nach der Fortdauer der Wunder identifizirt. Ganz entgegengesetzt ist die Ansicht Baurs. Wärend jene Auffassung in den Geistesgaben nur Wunder sieht, übernatürliche Befähigung zu übernatürlichen Wirkungen als Erfüllung von Mrk. 16, 17. 18 (vgl. namentlich Tob. Pfanner, Diatribe de Charismatibus s. donis miraculosis antiquae ecclesiae ita composita, ut ad locum Mrc. 16, 17. 18 quo ea gratia a Christo promissa, commentarii vice esse possit, Francof. 1680), sieht Baur in denselben unter Berufung auf die paulinischen Ausfürungen 1 Kor. 12 u. Röm. 12, 4—8 nur Natur, indem nach ihm „die Charismen an sich nur die Gaben und Anlagen sind, die jeder zum Christentum mitbringt, die aber sodann zu Charismen dadurch werden, dass auf ihrer Grundlage und gleichsam aus ihrem Stoffe durch die Einwirkung des Geistes das christliche Bewusstsein und Leben in seinen verschiedenen individuellen Formen sich gestaltet" (Baur, Paulus, 1. Aufl. S. 559, unverändert in der 2. Aufl.). Hier bleibt für irgendwelche Befähigung zu wunderbarem Wirken ebensowenig Raum, wie für irgendwelche neue göttliche Begabung oder auch nur neue göttliche Kräftigung natürlicher Begabung. Denn indem der Schwerpunkt in die natürliche Begabung fällt, auch der Geist des Christentums, unter dessen Einfluss sich im Bewusstsein des Christen die Naturgabe als Gnadengabe reflektirt, nichts übernatürliches enthält, fällt natürlich auch für die Befähigung selbst, ganz abgesehen von ihrer Betätigung, jeder übernatürliche Ursprung und Gehalt fort. Dass diese Ansicht sich mit Unrecht als paulinisch bezeichnet, bedarf angesichts 1 Kor. 12—14 keines Beweises. Wenn auch aus 1 Kor. 12 unzweideutig erhellt, dass übernatürliche Begabung und natürliche Individualität im allgemeinen einander entsprechen und sich zusammenschließen, so unterliegt es doch keinem Zweifel, sowol dass beide durchaus von einander unterschieden sein wollen, als auch, dass Paulus alles, was er als Charisma bezeichnet, als Wirkung des hl. Geistes ansieht. Nicht das natürliche Substrat in seiner eigentümlich christlichen Gestaltung, sondern der übernatürliche Faktor dieser Gestaltung ist ihm das Wesentliche. Ebenso aber ist es unmöglich, das Wunder von der Betätigung der Charismen schlechthin auszuschließen, wie sich aus dem mühevollen, Grammatik und Lexikon missachtenden Versuch Baurs ergibt, die *χαρίσματα ἰαμάτων* als die Gabe zu erklären, ein dem Kranken und seiner Umgebung woltuendes Gebet zu sprechen, dessen Resultat aber nicht die Heilung zu sein braucht.

Aus dem Wort χάρισμα selbst ist in betreff des Wesens der Geistesgaben nichts zu erschließen. Außer in einer Stelle bei Philo (de alleg. II, 75, B) und 1 Petr. 4, 10 findet es sich nur im paulinischen Sprachgebrauch. Es als von Paulus gebildet anzusehen, wird schwerlich angehen. Denn wenn Paulus ein Substantivum von χαρίζεσθαι gebildet hätte, würde es doch am warscheinlichsten derjenigen Bedeutung entsprechen, welche, der Prof. Gräc. fremd, als die spezifisch paulinische bez. werden muss, nämlich der Bed. verzeihen, vergeben, 2 Kor. 2, 7. 10; 12, 13; Kol. 2, 13; 3, 13; Eph. 4, 32. Nun aber schließt sich der paulinische Gebrauch von χάρισμα nicht sowol an dieses χαρίζεσθαι an, sondern an χάρισμα in der allgem. Bed. das Geschenk, das aus Gunst und Huld geschenkte (vgl. 1 Kor. 2, 12: τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν), und nimmt nur von dem eigentümlich christl. Sinne von χάρις her die Bedeutung Gnadengabe an, = die durch die Gnade Gottes den Sündern dargebotene Gabe (etwa Begnadung im Unterschiede von Begnadigung), nämlich die ζωὴ αἰώνιος, welche sich zur Vergebung der Sünde verhält, wie der Tod zur Sünde. So Röm. 5, 15. 16; 6, 23. Im Plur. 11, 29 von den heilsgeschichtlichen Gnadenerweisungen Gottes überhaupt. An allen übrigen Stellen bez. es eine besondere göttliche Gnadenerweisung; zunächst 2 Kor. 1, 11 die dem Apostel widerfarene Lebensrettung, schwerlich „die ihm sonderlich geschenkte Gabe Gottes, Christum denen zu verkündigen, die ihn noch nicht kennen“ (Hofmann nach Gal. 2, 9; 1 Kor. 3, 10; Röm. 1, 4; 12, 13; 15, 15; Eph. 3, 2. 7 f.); Röm. 1, 11: χάρισμα πνευματικὸν schwerlich „eine Gabe für das innere Leben“ (Hofmann), was durch εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς ausgedrückt ist; vielmehr eine vom heiligen Geiste bestimmte Gabe (Trost, Erleuchtung, Förderung ꝛc.); vgl. 15, 27; 1 Kor. 9, 11. An den übrigen Stellen steht das Wort von den besonderen Gnadengaben, die der Christ in sich trägt (1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6) als Zeichen und Zeugnisse, Bestätigungen der geglaubten und erfarenen Heilsgnade und Heilswarheit (1 Kor. 1, 6. 7), welche ihn zu eigentümlichem Verhalten befähigen, und zwar zu einem Verhalten, in welchem er der Gemeinde in besonderer Weise wie das Glied dem Leibe dienlich ist, 1 Kor. 12, 4 ff. 12 ff. Die Stelle also, die Einer im gliedlichen Zusammenhange der Gemeinde inne hat, um in besonderer Weise zur Erbauung des Leibes Christi, zur Förderung des Heilslebens, sei es der Gesamtheit als solcher, sei es ihrer Glieder oder der Einzelnen in ihr, beizutragen, hat er auf Grund eines Charisma inne, welches er verwalten soll und in dessen Verwaltung er Gnade Gottes verwaltet (1 Petr. 4, 10: ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα, εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ; vgl. V. 8: τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες. Denselben Zusammenhang zwischen der Liebe und den Gnadengaben s. Röm. 12, 6—9). Deshalb entspricht dem donum das officium; die χαρίσματα verpflichten zu διακονίαις, werden zu solchen in ihrer Betätigung, wärend das, was sie leisten, die ἐνεργήματα, doch nicht des Menschen sondern Gottes Wirkung sind (1 Kor. 12, 4—6). Die Gnade, welche den Christen- und Heilsstand begründet, begründet zugleich die verschiedene Stellung der einzelnen in der christlichen Gemeinschaft, der Kirche, und die in jener Beziehung für alle gleiche Gnade ist in dieser Beziehung eine mannigfaltige, soviel es Bedürfnisse und den Bedürfnissen entsprechende Befähigungen gibt. Um deswillen heißen diese Befähigungen χαρίσματα; die Kraft, welche sie wirkt (1 Kor. 12, 4. 8) und in welcher sie wirken (φανερ. τοῦ πνεύματος 1 Kor. 12, 7) ist die des eigentümlichen neuen göttlichen Lebensprinzipes, des hl. Geistes; denn die der Gemeinde Gottes für ihr eigentümliches Leben nötigen Kräfte können schlechterdings nicht dem Naturgrunde der einzelnen entstammen, sondern bedürfen des Ursprungs aus dem hl. Geiste ihres neuen Lebens. Die Naturkraft als solche ist weniger als wertlos für das Leben des Leibes Christi. Was dieser bedarf, muss geistlich sein, wie er selber. Das bedeutet im A. T. die priesterliche und königliche Salbung, in welcher wir den altteft. Typus der neutestamentl. Charismen zu sehen haben; auch vergl. die Berufung Bezaleels und Ahaliabs zum Bau der Stiftshütte Exod. 35, 30 ff. Der Gemeinde Christi und dem Reiche Gottes dienen im großen oder im kleinen kann nur, wer vom heil. Geiste ausgerüstet ist, und nur wie er von demselben ausgerüstet ist. Die Tat-

sache solcher Ausrüstung ist bei jedem Gliede der Gemeinde vorhanden, gesetzt nicht mit seiner Naturanlage, sondern mit seinem neuen Leben, seinem Gnaden- und Heilsstande (Röm. 12, 3 ff.); Art und Maß aber ist verschieden, je nach dem *μετρον πίστεως*, d. i. dem dem Glauben zu seiner Betätigung zugewiesenen Maß, und diese Verschiedenheit richtet sich offenbar entweder nach der Stellung, die jemand von Natur und Lebensstellung her inne hat oder die er im Organismus der Gemeinde inne haben soll. Im ersteren Falle wirkt der dem Christen einwonende heil. Geist seinem Wesen entsprechend auf die vorhandene Naturbegabung widergebärend ein, im letzteren Falle wird er neues schaffen (vgl. 1 Kor. 12, 11: *καθὼς βούλεται*). Es ist deshalb auch die modifizirte Baursche Ansicht, welche der katholische Theologe Wörter vertritt und welche eigentlich mit der von Thomas Aq. stammenden Unterscheidung zwischen der gratia gratum faciens und der die Geistesgaben konstituirenden gratia gratis data nicht stimmt, zu verwerfen, wonach die Geistesgaben „die natürlichen ursprünglichen Tätigkeiten (Anlagen) sind, aber durchdrungen, belebt, erhöht, geweiht und geheiligt durch den hl. Geist und so befähigt zu einer Wirksamkeit, die über das bloß natürliche hinausliegt", eine Ansicht, die auch Weiß vertritt, wenn er darunter die Fähigkeiten versteht, „worin sich die eine Gnadengabe des Geistes je nach den verschiedenen Anlagen der Einzelnen besondert" (bibl. Theol. des N. T., 2. Aufl. § 92, ebenso Schulz; Pfeiffer: „die ursprüngliche Begabung wird einem neuen Lebensprinzip dienstbar gemacht, unter seinem Einfluss mit neuen Kräften erfüllt, und ein neuer Wirkungskreis, die Gemeinde, wird ihr angewiesen"; J. P. Lange, Das apost. Zeitalter, II, 554 ff.: „in dem Charisma oder der Gnadengabe erscheint die Gnade in ihrer individuellen durch Gemütsart und Talent bedingten Absonderung"; Pfleiderers Ansicht, Paulinismus, S. 228 f., ist nicht klar). Noch weniger aber wird man mit Schleiermacher (Christl. Sitte, S. 308) sagen dürfen, *χάρισμα* sei der dominirende Begriff für alles, was Tugend im höheren Sinne des Wortes genannt werden könne. Dies könnte nur statthaben, wenn Tugend = *ἀρετή*, virtus im Sinne von Tüchtigkeit gewonnen würde; sobald es sich aber um Tugend im sittlichen Sinne handelt, in welchem sie mehr als Gesinnung ist und zugleich „ein gewisses Quantum in der Realisation des Willens" bez., ist sie allerdings stets Gnadenwirkung und in diesem Sinne *χάρισμα*, nicht aber im technischen Sinne des Wortes, und am wenigsten darf für diesen Begriff, wie Schl. tut, 1 Kor. 12, 4 beigezogen werden, one die Einheit und Ganzheit der christlichen Persönlichkeit zu gefärben. Das Richtige haben Neander und Kahnis, ersterer, wenn er Charisma bestimmt als die vorherrschende Tüchtigkeit eines Einzelnen, in der sich die Kraft und Wirkung des ihn beseelenden Geistes offenbart, sei es dass diese Tüchtigkeit unvermittelt durch den hl. Geist mitgeteilt, sei es dass die schon vor der Bekehrung vorhandene Tüchtigkeit durch das neue Lebensprinzip neu beseelt, geheiligt, gesteigert und dem Reiche Gottes dienstbar wird (Pflanzung, 5. Aufl., S. 180); Kahnis weniger genau: „die besondere Kraft, welche der hl. Geist in jedem in Christo Begnadigten wirkt zur Erbauung der Gemeinde" (Lehre vom hl. Geiste, S. 71 ff.).

Es ist schon darauf hingewiesen, dass die Charismen der Erbauung der Gemeinde (im ganzen wie in ihren Gliedern, letzteres s. namentlich 1 Petr. 4, 10; Röm. 12, 5) in dem eigentümlich biblischen bezw. christlichen Sinne dieses Wortes dienen sollen. Dies gehört wesentlich zum Begriff des Charisma. Wir sagen daher: Charismen sind die zur Erbauung der Gemeinde nötigen, vom heil. Geiste in den Gliedern der Gemeinde gewirkten Kräfte und Fähigkeiten, vermöge deren dieselben teils ihre natürlichen Anlagen im Dienste der Gemeinde verwerten können und sollen, teils mit neuen Kräften zu diesem Zwecke ausgerüstet werden.

In der Bestimmung zum Dienst der Gemeinde und ihrer Glieder liegt der Zusammenhang wie der Unterschied der charismatischen Begabung und Betätigung von der Liebe (1 Kor. 13), sowie vor allem der Zusammenhang mit dem Amt oder den Ämtern in der Kirche. Es ist durchaus unpaulinisch und exegetisch unhaltbar, wenn Thiersch (Die Kirche im apost. Zeitalter, 2. Aufl. S. 154 ff.) be-

hauptet, Paulus stelle 1 Kor. 12, 4 neben die Gaben und genau unterschieden von ihnen die Ämter. In jenen äußere sich das Leben, welches alle Glieder durchströme, in diesen die Auktorität, mit welcher Christus zum besten des Ganzen einzelne Glieder bekleidet habe. Änlich Neander, wenn er a. a. O. bemerkt, aus Eph. 4, 16 folge nicht, dass jede Leitung der Gemeinde durch menschliche Organe ausgeschlossen sei, sondern nur, dass jene vorzugsweise leitenden Organe keine ausschließliche Herrschaft üben sollen. Jeder irgendwie geartete Gegensatz oder auch ein bloßes Nebeneinander von Amt und Charisma ist mit 1 Kor. 12 und Eph. 4 unverträglich. Mit vollem Recht macht Ritschl geltend, dass gerade die Charismen es seien, welche Anerkennung von den Gemeinden verlangen und darum sich zu Ämtern eignen, mit Ausnahme derer, welche ihrem Wesen nach nicht zu Ämtern werden können (Entstehung der altkath. Kirche, 2 Aufl., S. 384 f.). Nach 1 Kor. 12, 18; Röm. 12, 5—8; Eph. 4, 11 bilden die Charismen die Grundlage der Ämter, ja die mit Charismen begabten Personen sind in ihrer damit gesetzten amtlichen Stellung Charismen für die Gemeinde (vgl. ἔθετο 1 Kor. 12, 28 mit ἔδωκεν Eph. 4, 11. 8). Es kann kein Amt geben one Charisma; das Amt fordert charismatische Befähigung, event. schließt die Übertragung des Amtes zugleich charismatische Begabung ein, vgl. 2 Tim. 1, 6. Aber das ist richtig, dass eben nicht alle Charismen sich zu Ämtern eignen, sofern es sich um bleibend notwendige Institutionen mit stets gleichen Aufgaben handeln soll. Deshalb darf man auch zwischen Amt und Charismen nicht so scheiden, dass das Amt in gebundener, die Charismen in freier Weise wirken, das Amt einem bleibenden, die Charismen den momentanen und nicht allgemeinen Bedürfnissen entsprechen sollen (Pfeiffer). Es kommt darauf an, welche Charismen den bleibenden und stets selbigen Bedürfnissen der Kirche entsprechen, und welche den außerordentlichen und jederzeit besonderen Bedürfnissen.

Nach dieser ihrem gemeinsamen Zwecke innewonenden Verschiedenheit werden sie denn auch unterschieden bezw. eingeteilt werden müssen, da die Einteilung nach ihrem Verhältnisse zu dem Naturgrunde des Individuums ebenso unvollziehbar ist, wie die Einteilung nach den verschiedenen Vermögen des Menschen, denen sie entsprechen, oder nach ihrer äußeren Erscheinung. Denn da die Zal der Charismen eine ebenso mannigfaltige sein muss und ist, als die Bedürfnisse der Kirche Christi, so kann die Aufzälung 1 Kor. 12 ebensowenig wie Eph. 4 und Röm. 12 für erschöpfend gehalten werden. Haben wir aber zu unterscheiden zwischen den Charismen, welche bleibenden, und zwischen solchen, welche wechselnden Bedürfnissen der Kirche entsprechen, so gehören zu jenen alle diejenigen, welche das bleibend notwendige Amt der Gnadenmittel und der Leitung der Kirche bedarf, unter diese alle diejenigen, welche entweder den Charakter des Wunderbaren oder den des Außerordentlichen und Außergewönlichen tragen, — also namentlich auch die den Aposteln als solchen eigentümliche Gabe und die Wundergaben der apostolischen Zeit. Nur darf man nicht mit Weiß unter dem dem Apostolate eigentümlichen Charisma, welchem er sogar einen anderen Zweck als den der Erbauung der Gemeinde zuschreibt, „die Gnadengabe der glaubenweckenden Verkündigung des Evangeliums“ verstehen (a. a. O. § 92, b). Das eigentümlich apostolische Charisma verhält sich zu denen des geistlichen Amtes, wie das apostolische Amt selber zu diesem Amte, und besteht in der Befähigung zu grundlegender und für alle Zeit normaler Heilsverkündigung. Es ist darum ein einzigartiges und nur einmal vorhandenes Charisma, wärend im übrigen die Kirche nie der Charismen entbehrt, ihrer so wenig wie der Einzelne zur Erfüllung seines Christenberufs entbehren kann, weshalb es ein ζηλοῦν τὰ πνευματικά, bezw. ἀναζωπυροῦν τὸ χάρ. 1 Kor. 12, 31; 14, 1; 2 Tim. 1, 6 gilt. In den in der Kirche waltenden Charismen lassen sich ebenso die Schwankungen des inneren Lebens, seine Zu- und Abnahme erkennen, wie auch die stetige und zur nötigen Zeit offenbar werdende Fürsorge Gottes für seine Kirche.

Der Raum verwehrt eine Besprechung der einzelnen im N. Test. erwänten Charismen. Hiefür ist in erster Linie auf von Hofmanns Kommentar zu 1 Kor. 12—14 zu verweisen. Im übrigen ist die Litteratur über die Geistesgaben ziem-

lich dürftig. Lange Zeit ist die Hauptarbeit auf die Erörterung einzelner Gaben, namentlich der Glossolalie und Prophetie verwendet worden (s. d. betr. Art.). Erst die neuere Zeit hat in der Untersuchung Neanders a. a. O. und in der Abhandlung von Pfeiffer, „Das Charisma und das geistliche Amt in ihrem Unterschiede und ihrem Verhältnis zu einander“ in der Deutschen Zeitschrift 1853, Nr. 47. 48 Anfänge zu einer prinzipiellen Erörterung gebracht, welche dringend der Fortfürung bedürfen. Dort, wo man eine eingehendere Behandlung erwarten sollte, in den Arbeiten zur praktischen Theologie, sucht man dieselbe vergebens. Außer den im Art. genannten Werken vgl. noch Dav. Schulz, die Geistesgaben der ersten Christen, insbesondere die sogen. Gabe der Sprachen, Breslau 1836; Englmann (kath.), Von den Charismen im Allgemeinen und von den Sprachencharismen im Besonderen, Regensburg 1848; Staudenmaier (kath.), Pragmatismus der Geistesgaben, Tüb. 1835; Ders., Theol. Encykl. § 1146 f.; Wörter (kath.), Art. Geistesgaben in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon; Trautmann, Die apostolische Kirche, Leipz. 1848 (wesentlich nach Neander); Tholuck, Über die Wunder der katholischen Kirche, 1. und 2. Kapitel, in seinen Vermischten Schriften, 2. Aufl., S. 15 ff.

Cremer.

Geistliche, geistliches Amt, geistlicher Stand. — Geistlich wird im N. T. genannt, was nicht der Ordnung des natürlichen Lebens entstammt und angehört, sondern Ursprung und Beschaffenheit hat aus der die natürlichen Dinge überwaltenden Lebensmacht Gottes. So heißt Isaak Gal. 4, 29 nach dem Geiste gezeugt, weil seine Geburt nicht aus dem natürlichen Laufe der Dinge zu erklären ist, sondern ihren Grund hat in einer ausdrücklichen göttlichen Verheißung, deren Erfüllung sie ist. So heißen das Manna in der Wüste und das Wasser aus dem Felsen 1 Kor. 10, 3. 4 geistliche Speise, geistlicher Trank, und der Fels, der das Wasser gab, geistlicher Fels, weil die Hervorbringung jener durch ein Eingreifen des schöpferischen Geistes Gottes in die irdische Erscheinungswelt geschah, und weil der Fels das Wasser gab nicht als der natürliche Quellort desselben, sondern infolge einer göttlichen Machtwirkung, wärend für den Genuss und Gebrauch das Wasser immerhin natürliches Wasser, auch das Manna immerhin irdisch verzehrbare Speise war; geistlich soll der Name der Stadt Apok. 11, 8 verstanden werden, weil der genannte nicht ihr wirklicher Name ist, sondern die Bezeichnung, durch welche ihre Stellung in der göttlichen Heilsgeschichte und zum Reiche Gottes ausgedrückt wird.

Angewandt auf den Menschen heißt geistlich der Sinn und das Verhalten, welches Anregung Maß und Gestaltung empfängt nicht aus der natürlichen Neigung oder Vernunft, sondern aus dem Geiste Gottes, dem heiligen Geiste, welcher den Menschen den Schranken und der Bestimmtheit der irdischen Natur zu entnehmen und in ein Gott gleiches (1 Joh. 3, 2) Leben ihn zu versetzen sich zum Ziel gesetzt hat, und auf diese künftig zu erreichende Bestimmung hin jetzt schon den Menschen umzubilden und bereit zu stellen sich zum Geschäft macht. Daher heißt der Geist (nämlich der Geist Gottes oder Christi) das Pfand unseres Erbes Eph. 1, 14; vgl. 2 Kor. 1, 22; 5, 5, der Erstling, der uns als solcher die volle Ernte der uns zugedachten Herrlichkeit verbürgt Röm. 8, 23, das Siegel, das uns aufgedrückt ist zum Beweise unserer künftigen Bestimmung Eph. 1, 13; 4, 30. Geistlich aber heißt, in wem dieser Geist wont und wirket 1 Kor. 3, 16; 6, 19, und zwar sowol nach der Seite der Erkenntnis als des Willens, welche beide notwendig sich innerlich berüren und gegenseitig bedingen. So wird der geistliche Mensch 1 Kor. 2, 14. 15 entgegengesetzt dem seelischen (Luther übersetzt treffend hier und 1 Kor. 15, 44. 46: der natürliche Mensch) nach der Seite der Erkenntnis, des Verstehens göttlicher Dinge, wärend Röm. 8, 5. 9 im Geiste oder geistlich sein gebraucht wird von dem, der seine sittliche Bestimmtheit daher hat, dass er von dem Geiste Gottes sich regieren lässt; wie nahe aber beide, Erkenntnis und Willensrichtung, sich berüren und bedingen, zeigt 1 Kor. 3, 1—4. Dagegen zu körperlicher Realität, zu der Leiblichkeit an sich ist Geist so wenig ein ausschließender Gegensatz, dass wir 1 Kor. 15, 44 von einem geistlichen Leibe lesen, den wir in der Auferstehung bekommen sollen, d. h. von einem

Leibe, der von dem Geiste, welcher durch Gottes Gnade in den Gläubigen wont Röm. 8, 11, so durchwaltet und erfüllt sein wird, dass er der Betätigung des Geistes in keiner Weise mehr eine Schranke entgegensetzen, sondern das vollkommen entsprechende, ihm zur freiesten Verfügung stehende Organ sein wird.

Alles aber, was von geistlichem Wissen, Wollen und Vermögen, von geistlichem Besitz und Hoffnung im N. T. gesagt wird, ist Gemeingut der Christenheit, der gläubigen Gemeinde Jesu Christi. Nicht einem engeren ausgewälten Kreise, sondern allen gläubigen Gliedern Christi schreibt Johannes I, 2, 27 die Salbung zu, welche sie alles lehren werde. Nicht auf eine bestimmte Klasse oder Auswal von Christen, sondern auf alle insgemein, die Christo eingegliedert sind durch den Glauben, wendet Petrus I, 2, 5. 9 das Wort 2 Mos. 19, 6 an und nennt sie das geistliche Haus, das heilige Priestertum, das geistliche Opfer bringt. Von allen Gemeindegliedern fordert Paulus, dass sie geistlichen Sinn beweisen Gal. 5, 25 und setzt als selbstverständlich voraus, dass sie geistlich sind Gal. 6, 1, vgl. Stellen wie Gal. 3, 26—28. Es ist also keineswegs schriftmäßiger Sprachgebrauch, von einem bestimmten Stande Geistlicher innerhalb der Kirche Christi zu reden, sondern diese Bezeichnung ruht auf einem Gegensatz, der in der Kirche erst später aufkam, auf dem Gegensatz nicht zu dem, was der irdisch natürlichen Ordnung angehört, sondern zu dem, was man weltlich zu nennen anfing. Eine der Kirche ursprünglich fremde, aber durch innere und äußere Einflüsse, z. B. durch die Verfolgungen, durch die Verflechtung des ganzen bürgerlichen Lebens der Heiden mit götzendienerischem Wesen einerseits, und andererseits durch das Ermatten des freien weltüberwindenden Glaubens hervorgerufene, mit einem allmählichen Rückfall unter das Gesetz verbundene Neigung zu scheuem Zurückziehen von den Geschäften und Aufgaben dieses Lebens half eine Scheidewand aufrichten zwischen vermeintlich ausschließlich geistlichem sich Versenken und Trachten nach himmlischen Dingen, und einem solchen Verhalten, welches mitten in den Aufgaben des Lebens stehend, diesen Zeit und Kräfte widmet. Der Unterschied zwischen geistlich und nicht geistlich wurde nicht mehr in die Gesinnung und Herzensrichtung, sondern in die äußere Lebensstellung und Beschäftigung gelegt. Dadurch bekam das Wort weltlich einen Sinn, der sich nicht mehr mit dem deckt, welchen die Apostel Tit. 2, 12; 1 Joh. 2, 15—17 mit dem Wort verbanden, und als geistlich wurden diejenigen gepriesen, denen die Beschäftigung mit heiligen Dingen, d. h. mit gottesdienstlichen Übungen oder mit der Pflege und Fürsorge für die gottesdienstlichen Bedürfnisse der Gemeinde aus eigener Wal oder berufsmäßig oblag. Ihren nächsten Ausdruck fand diese nicht schriftmäßige Unterscheidung darin, dass die berufenen Diener der Gemeinde, die Geistlichen in dem bezeichneten engeren Sinne des Wortes, sich den Clerus, κλῆρος, nannten, d. h. nach seinem eigentlichen Sinne das vom Herrn und für Ihn ausgesonderte Teil, sein eigenster Besitz oder sein Erbe. Eine Bezeichnung, welche das Alte Testament Deut. 32, 9; 1 Kön. 8, 51, 53; Jes. 19, 25; Jerem. 12, 7. 8; Joel. 2, 17 rc. von dem ganzen Volk Israel braucht, welches sich der Herr zum Eigentum erwält hat 2 Mos. 19, 5, wurde in einem dem N. T. vollkommen fremden Sinne auf die kirchlichen Amtsträger angewendet. Als Clerus treten sie dem λαός, dem Volk, den laicis oder Laien gegenüber, und auf dieser schriftwidrigen Entgegensetzung ruht die in den Sprachgebrauch übergegangene Unterscheidung von Geistlichen und Weltlichen oder Laien. Trug man nun noch alttestamentliche Analogieen herein, wie die des levitischen oder aaronitischen Priestertums, welches ja freilich von den übrigen Volksangehörigen sich unterschied, so gelangte man leicht dazu, diesem als dem geistlichen κατ᾽ ἐξοχήν sich benennenden und betrachtenden Stand eine angeblich von Gott angeordnete Mittlerstellung zwischen Gott und der Gemeinde zuzuweisen, welche widerum durch die Ausbildung des Messopfers sich befestigte und in dem geschichtlich sich vervollständigenden Organismus der katholischen Hierarchie ihren entsprechenden Abschluss fand.

Dieser Verkehrung des Sachverhalts gegenüber wurde von Luther und den übrigen Reformatoren der ursprünglich geistliche Stand aller gläubigen Glieder Christi, das allen zukommende Recht unmittelbaren Zugangs zu Gott in

Christo Jesu, der Anteil aller an den Gnadengaben und Wirkungen des heiligen Geistes, mit andern Worten: das allgemeine Priestertum der Gläubigen betont und damit die Stellung wider geltend gemacht, welche das apostolische Wort in den oben angefürten Stellen 1 Joh. 2, 27; 1 Petr. 2, 9; vgl. dazu Röm. 5, 2; Eph. 3, 12; 2, 19—22; Apok. 1, 6; 5, 10 ꝛc. allen Christen, sofern sie wirklich das sind, zuspricht. Wenn aber gleichwol auch in der protestantischen Kirche von Geistlichen als Stand gesprochen wird und ein besonderes geistliches Amt tatsächlich besteht, so fragt sich mit welchem Rechte und in welchem Sinne, und diese Frage erfordert umsomehr eine möglichst klare und bestimmte Antwort, da sie von namhaften Theologen der ev.-lutherischen Kirche in nicht unwesentlich verschiedener Weise zu geben versucht wurde.

Ist die Gemeinde der Gläubigen der Leib Christi, Eph. 1, 23, Christus selbst persönlich ihr wares eigentliches Haupt, ebendas. V. 22. 4, 15; Kol. 1, 18; 2, 19, so gilt ihr in uneingeschränktem Sinne das Wort Pauli: Es ist alles euer 1 Kor. 3, 21—23. Dies leidet Anwendung ganz insbesondere auf die Gnadengüter und Gnadengaben, welche der Herr als Ausstattung für das gegenwärtige Leben seiner Gemeinde verheißen und geschenkt hat, und unter diesen stehen obenan die Gnadenmittel im eigentlichen Sinne, Gottes Wort und die hl. Sakramente. In diesen Gnadenmitteln inbegriffen ist auch die Gewalt der Schlüssel; denn sie ist nichts anderes als der Auftrag und die Vollmacht, Gottes Wort, seine Verheißungen oder Drohungen, auf Bitten oder nach Bedürfnis anzuwenden für den einzelnen Fall, auf einzelne Personen. Der Kirche Christi sind diese Güter verliehen, zu ihrem Dienst und ihrer Förderung, und sie tragen ihre Kraft und Wirksamkeit in sich selbst, empfangen sie nicht erst von den Personen, welche sie handhaben. Das sind Sätze, über die kein Streit ist unter evangelischen Christen. Läſst man sie aber gelten one sie nachträglich wider willkürlich einzuschränken und teilweise zu verleugnen, so ist durch sie von vornherein die Meinung ausgeschlossen, daſs nach Gottes Willen und Verfügung in der Kirche ein eigener Stand bestehen solle, der das ausschließliche Recht habe, die Gnadenmittel zu gebrauchen und den Gemeindegliedern zuzuwenden, sodaſs die Gnadenmittel nur durch den Dienst der Angehörigen dieses Standes ihre Wirksamkeit bewären, oder daſs doch an ihrer Kraft und Wirkung etwas wesentliches gebreche, wenn sie durch anderer Hände gehen, als der eigens dazu von Gotteswegen Auserseheneu und in seinem Namen Geweihten. Ein Stand, der nach göttlichem Recht ausschließlicher Inhaber der Gnadengüter Christi sei, durch dessen Vermittlung die andern Gläubigen von Gottes wegen angewiesen seien sie zu empfangen, ist eine durch und durch unevangelische Erfindung, ein Hereintragen alttestamentlicher Ordnungen in die Ökonomie des neuen Bundes. Muſs aber das gleiche Recht und der gleiche Anteil aller Gläubigen an Gottes Gnadengaben und Gnadenmitteln behauptet werden, so folgt daraus noch nicht, daſs alle in gleicher Weise mit ihnen umzugehen haben, vgl. 1 Kor. 12. Die göttlichen Gnadenmittel wollen verwaltet sein. Dafür halte uns jedermann, schreibt der Apostel, nämlich für Christi Diener und Haushalter über Gottes Geheimnisse 1 Kor. 4, 1; vgl. 1 Petr. 4, 10, 11. Daſs eine solche Verwaltung notwendig sei, folgt aus der Natur der Gnadenmittel selbst. Das Wort soll verkündigt, die Sakramente sollen gespendet, den Einzelnen Trost und Strafe der Wortes zugeeignet werden nach Bedarf und Empfänglichkeit. Das kann nicht so geschehen, daſs jeder einzelne nach Willkür predige und taufe oder Abendmal halte, wodurch die Kirche zu einem Haufen vereinzelter Individuen gemacht würde one jedes Band äußerer Gemeinschaft, und in wirrer Unordnung unfähig würde, ihre Aufgabe in der Welt und an ihr zu vollbringen. Geordnete Verwaltung der Gnadenmittel aber heischt einen besonderen Auftrag an Einzelne, das Erforderliche zu tun für alle und an allen. Das geistliche Amt in der Kirche ruht auf dieser in der Natur der göttlichen Stiftungen begründeten Notwendigkeit ihrer regelmäßigen Verwaltung, seine Aufrichtung folgt aus dem mit der Bildung von Gemeinden sich von selbst ergebenden Bedürfnis, und entspricht zugleich dem Gebot der Ordnung und Wolanständigkeit. Wird darum gesagt, das geistliche Amt sei eine göttliche Stiftung, so ist dem vollkommen beizustimmen, wenn man

den Satz so versteht: es ist Gottes Wille, dass es bestehe; es folgt dies mit unleugbarer, von den Aposteln tatsächlich anerkannter Notwendigkeit aus der göttlichen Veranstaltung, durch äußerlich sichtbare, warnehmbare Mittel seine Gemeinde zu bauen, zu mehren, zu erhalten. Davon zu unterscheiden ist die Frage: wem kommt es zu, die Verwalter der göttlichen Gnadenmittel auszuwälen und zu bestellen? und diese Frage verlangt nicht bloß eine prinzipielle, sondern zugleich eine geschichtliche Lösung.

Die ersten Diener und Werkzeuge zur Verkündigung und Ausrichtung seines Gnadenwillens und seiner Gnadentaten in der Welt, die Apostel, hat unser Herr Christus selbst in den Tagen seines Fleisches sich erwält und sie am Pfingstfest mit den dazu erforderlichen Gaben und Kräften ausgestattet; doch betraf schon letzteres nicht sie allein, sondern die ganze Schar der versammelten Gläubigen, bei 120 Häupter Akt. 1, 15; 2, 1. Die Apostel hatten den Beruf in grundlegender, für alle Zeiten maßgebender und die Glieder Christi verpflichtender Weise das Heil in Christo Jesu kund zu machen, seinen reichen und tiefen Inhalt darzulegen, durch Wort und Sakrament die ersten Gemeinden, die Stämme gleichsam, aus denen alle folgenden erwachsen sind, zu sammeln und durch ordnende Pflege in das neue Leben, das in Christo ist, einzufüren. Diesem Beruf entspricht ihre besondere Begabung; vermöge desselben wurden sie die Begründer der Kirche Christi auf Erden, vgl. Eph. 2, 20; 1 Kor. 3, 10; Apok. 21, 14. Aber in diesem ihrem Amte hatten sie keine Nachfolger, konnten keine haben schon wegen der eigentümlichen Erfordernisse ihres Berufes, vgl. Akt. 1, 21. 22; 10, 39—41; 1 Kor. 9, 1; 15, 8, wie es denn auch in der Natur der Sache liegt, dass das Geschäft der Gründung eines Baues mit der vollendeten Grundlegung aufhört und ein anders geartetes an seine Stelle tritt. War die christliche Kirche oder Gemeinde gegründet durch die von Gott verordneten, ihr zugewandten und mitgeteilten Gnadenmittel, so lag es ihr als der Inhaberin der Gnadenmittel ob, sich auf Grund derselben und mittelst ihrer fortan weiter zu erbauen nach innen und außen, und das sehen wir sofort geschehen. Die gläubigen Gemeindeglieder, welche durch die in Jerusalem ausgebrochene Verfolgung von dort vertrieben, sich zerstreuten, bedurften keines besonderen Auftrags und erwarteten keinen solchen, um, was sie empfangen hatten, allerorten, wo sie hinkamen, mitzuteilen, siehe Akt. 8, 4 flgg.; 11, 19 flgg., und neue Gemeinden durch ihre Predigt in's Leben zu rufen. Wenn dann die Apostel, wie wir Akt. 8, 14; 9, 32; 11, 22 lesen, aus ihrer Mitte abordneten welche das ausgerichtete Werk besehen sollten, so finden wir nicht, dass sie es erst ergänzen mussten oder dass es durch sie erst eine Gültigkeit gewann, die es noch nicht hatte. Die Gnadenmittel durch den Dienst der ersten Verkündiger hatten gewirkt, wozu sie bestimmt sind, und auch was Akt. 8, 15. 16 erzält wird, ist nicht zu erachten als eine notwendige Ergänzung (ganz anders Akt. 19, 5. 6), sondern als eine tatsächliche Bestätigung, dass der gepflanzte Glaube der rechte sei, vergleichbar dem Vorgang Akt. 10, 44—46, welcher dort die letzten Zweifel Petri und seiner Gefärten zu beseitigen diente. Auch ist nicht zu übersehen, dass solche tatsächliche Bestätigung bei der ersten samaritischen Gemeinde und den Erstlingen aus den Heiden durch deren Herkunft ganz besonders veranlasst war. Aber auch im ganzen jüdischen Lande und ringsumher entstanden Gemeinden durch das Wort der Verkündigung, das weder von den Aposteln noch von Abgesandten derselben ihnen gebracht worden war, vgl. Akt. 9, 2. 10. 32 flgg., und die also entstandenen organisirten sich nach dem Muster, das ihnen in den Synagogen vor Augen stand. Es ist nirgends gesagt, dass die Apostel das Amt der Ältesten oder Bischöfe eigens gestiftet, geschweige dass sie ihm ihre Vollmacht übertragen hätten; in den judenchristlichen Gemeinden erwuchs diese Einrichtung als etwas Selbstverständliches aus dem Vorbilde der jüdischen, und auf die gemischten oder die heidenchristlichen, denen eine solche Veranstaltung ferner lag, wurde sie einfach übertragen durch die sie sammelnden Apostel oder sonstigen Verkündiger des Evangeliums, wie wir sie z. B. finden bei der Gemeinde in Rom und in Kolossä, die nicht von Aposteln oder deren Beauftragten gegründet waren. So lesen wir, Älteste in Jerusalem erwänt schon Akt.

11, 30; 15, 2 flgg., und wo uns die Bestellung Ältester durch die Apostel oder ihre Schüler berichtet wird, wie Akt. 14, 23; Tit. 1, 5, sind überall die Gemeinden schon vorhanden, die nur geordnet werden sollten und durch solche Ordnung in den Stand gesetzt, sich gedeihlich weiter zu entwickeln und die ihnen anvertrauten Güter fruchtbar zu bewaren. Die mancherlei Dienste aber, welche eine geordnete Gemeinde bedarf, waren anfänglich noch gar nicht gebunden an die Amtsträger, sondern wurden geleistet nach dem Maße der in der Gemeinde waltenden Gnadengaben von jedem, der dazu befähigt war, vgl. 1 Kor. 12, 4—13; 27—30, nur dass für die Verwendung dieser Gaben von den Aposteln das Gebot der Ordnung eingeschärft ward 1 Kor. 14, 33. 40. Über diese Ordnung zu wachen kam dann selbstverständlich den bestellten Amtsträgern, den Ältesten oder Bischöfen zu, und es ist einleuchtend, dass die Apostel von diesen vor allen die zur wirksamen Fürung ihres Amtes erforderlichen Eigenschaften forderten Tit. 1, 6—9; 1 Tim. 3, 1—15. Dass die Übertragung des Amtes durch Handauflegung und Gebet geschah, bedurfte nicht eines ausdrücklichen Gebotes, sondern ergab sich von selbst in einer Gemeinschaft, welche nach der Weisung des Apostels Kol. 3, 17 wandelte, und die Form der Handauflegung als symbolische Bezeichnung der Zueignung und Übertragung war aus dem A. T. zur Genüge bekannt. Dass in einzelnen Fällen, namentlich wo es sich um außerordentliche Dienste und sonderliche Aufträge handelte, die Anregung von solchen ausging, welche die Gnadengabe (χάρισμα) der Weissagung hatten, von Propheten (Akt. 13, 2; 1 Tim. 1, 18; 4, 14), erklärt sich aus dem Vorhandensein dieser Gabe in der Gemeinde, und so gewiss der Geist Gottes in den christlichen Gemeinden waltete und ihre Schritte lenkte und sie seiner Leitung sicher waren in dem, was ihre Ordnung und Förderung betraf, so gewiss konnten die in ihr zum Amt Berufenen und Gesegneten sich des getrösten, dass sie von Gott berufen seien und dass sie Gottes Auftrag in ihrem Amte auszurichten hatten Akt. 20, 28. Aber der Zweck und die Bedingung ihrer Amtsfürung war und blieb nichts anderes, als die Verwaltung der nicht ihnen persönlich und unmittelbar, sondern der Gemeinde Gottes befohlenen und anvertrauten Gnadenmittel, deren dem Willen Gottes und ihrem Zweck entsprechende Verwertung die Aufgabe der Amtsträger und der Grund war, auf dem ihr Ansehen und ihre Geltung ruhte. Nicht das Amt an sich und als solches macht sie schon zu geheiligten Personen, welche dadurch über die Gemeinde erhoben werden, sondern das Amt um deswillen, was ihnen darin zu verwalten anvertraut ist. Vergessen sie dieses ihres Auftrags und Berufes, verwalten sie nicht mehr Gottes Gnadengaben, sondern füren sie die Gemeinden ab auf Menschenlehren und eigene Erfindungen und Träume, so werden sie reißende Wölfe (Akt. 20, 29. 30), und die Gemeinde kann an solche nicht gebunden sein (2 Tim. 3, 5; Mtth. 7, 15; 24, 24); im Gegenteil, wo sich ein Häuflein treuer Glieder Christi findet, da haben sie nicht bloß das Recht, sondern es liegt ihnen die Pflicht ob, für treue Verwaltung der Gnadenmittel in ihrer Mitte selbst zu sorgen. Es tritt da der Stand der Not ein, von welchem Luther schreibt, dass in ihm die Gemeinde berechtigt und verbunden sei, selbst auf die Bestellung der Ämter in ihr bedacht zu nehmen, was nur eine weitere Anwendung der Macht ist, die allen Christen zusteht, nicht bloß das Wort des Lebens ihren Nächsten zu sagen, sondern im Notfall auch die Sakramente zu gebrauchen, one dass deren Wirksamkeit dadurch etwas abginge. Denn dass ein Amt bestellt ist zu ihrer Verwaltung, ist ein göttliches Gebot der Ordnung, nicht eine Einrichtung, von der die Kraft der Gnadenmittel bedingt wäre.

Wir können diese Erörterung mit dem Satz beschließen: das Amt in der Gemeinde ist gebunden an die Gnadenmittel und nicht die Gnadenmittel an das Amt. Die Bestellung des Amtes ist notwendig von Gottes wegen, weil die Gnadenmittel eine regelmäßige Verwaltung erheischen und Gott kein Gott der Unordnung ist, sondern des Friedens 1 Kor. 14, 33. Aber die Gnadenmittel erlangen ihre Kraft und Wirksamkeit nicht durch das Amt oder den Amtsträger, welcher sie verwaltet, sondern sie tragen die Kraft in sich selbst, und die Amtsvollmacht wird hinfällig und bedeutungslos, wenn der Amtsträger nicht mehr tut, was ihm be-

fohlen ist, sondern in eigner Willkür schaltet, nicht mehr das Wort des Herrn verkündigt, sondern eigne Weisheit, die Sakramente nicht mehr verwaltet nach der Einsetzung Christi, sondern nach eigenem Ermessen daran ändert und ihre göttliche Anordnung verkehrt. Die Frage, wie die Amtsträger zu bestellen seien, ist neben diesem obersten maßgebenden Gesichtspunkt von untergeordneter Bedeutung. Sie ist tatsächlich und geschichtlich in verschiedener Weise gelöst worden. Ob ein Kirchenpatron, ob ein zu Recht bestehendes Kirchenregiment, ob die Gemeinden aus freier Wal die Amtsträger bestimmen, kann nach Zeit und Umständen zulässig und mehr oder minder zweckentsprechend sein. Das, worauf es ankommt, ist, daß sie in ihrem Amte als Verwalter der Gnadenmittel, als Haushalter über Gottes Geheimnisse dastehen und sich achten, und daß die Gemeinde von ihnen bedient wird, wie diese ihnen übertragene Fürsorge es verlangt. Ein Standesprivilegium, welches sie zu ausschließlichen Inhabern der ihnen zur Verwaltung übergebenen Gnadengüter machte, ist nirgends ausgesprochen in dem Wort des Neuen Testamentes, und die Lehre von der Succession, wornach die Gewalt der bestellten Diener Christi eine von den Aposteln her auf sie abgeleitete und ihnen als deren Nachfolgern eigene sei, ist eine schriftwidrige Fiktion, welche nur darauf abzielt, eine neue Mittlerschaft aufzurichten zwischen Gott und der Gemeinde Christi und diese an Menschen zu binden, statt an Gottes Wort und Gottes Stiftungen. Von einem geistlichen Stand kann man reden, sofern man darin die Träger des geistlichen Amtes zusammenfaßt, wie man auch sonst von einem Beamtenstand und andern Ständen redet, welche die Träger eines gemeinsamen Berufes in sich begreifen, nur daß man dabei nicht vergesse, daß der Anspruch, geistlich zu sein, nicht dem Stand als solchem eigens zukommt, sondern nur, wenn und sofern die Amtsträger, wie allerdings zu fordern ist, selbst beseelt sind von dem Geiste, der in allen waren Gliedern Christi waltet.

Auf die weitere Frage näher einzugehen, ob und welche Stufen oder Grade des geistlichen Amtes es gebe, sowie auf den Unterschied von Kirchenregiment und Kirchenamt, ist hier nicht der Ort; sie werden ihre Besprechung in andern Artikeln finden. Nach göttlichem Recht ist das Amt in der Gemeinde nur eines, nämlich das Gnadenmittelamt. Nach menschlicher Ordnung mögen Abstufungen stattfinden mit besonderten Befugnissen, wie neben dem Ältestenamt das der Diakonen entstanden ist aus dem Bedürfnis der Gemeinde zu Jerusalem Akt. 6, 1—6, und von da aus übertragen wurde auf andere Gemeinden, vgl. Phil. 1, 1; 1 Tim. 3, 8 flgg. Die Stellen Eph. 4, 11; 1 Kor. 12, 28 sprechen, wie die letztere Stelle unwiderleglich dartut, nicht von Ämtergraden, sondern von der mannigfaltigen Begabung, mit welcher der Herr seine Kirche schmückt und ihren verschiedenen Bedürfnissen entgegenkommt, wie Er das immer tut und tun wird je nach Maßgabe der Bedürfnisse und Zeiten.

Es erübrigt noch, einige entscheidende Aussprüche aus den symbolischen Büchern der evang.-luth. Kirche über die vorliegende Frage kurz anzufüren. Schon in der Bestimmung der Conf. Aug. Art. VII: Est autem ecclesia congregatio sanctorum et vere credentium, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta, ist auf die Bedeutung der Gnadenmittel in ihr und für sie hingewiesen. Über ihr Verhältnis zu den Amtsträgern aber ist ib. Art. VIII gesagt: Sacramenta et verbum propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia, etiamsi per malos exhibeantur, ferner Apolog. (IV) § 28: Nec adimit sacramentis efficaciam quod per indignos tractantur, quia repraesentant Christi personam propter vocationem ecclesiae, non repraesentant proprias personas, ut testatur Christus: Qui vos audit, me audit. Quum verbum Christi, quum sacramenta porrigunt, Christi vice et loco porrigunt; dagegen Conf. Aug. Art. XXVIII, § 23. Verum quum aliquid contra evangelium docent aut statuunt, tunc habent ecclesiae mandatum Dei, quod obedientiam prohibet, Matth. 7, 15; Gal. 1, 8; 2 Kor. 13, 8. Hiemit ist deutlich gesagt, daß die Gemeinde an das Amt gebunden ist um der Gnadenmittel willen, die es verwaltet, nicht aber weil es ein eigenes göttliches Recht hat, für sich selbst Gehorsam zu verlangen. Art. V der Conf. Aug. sagt über das Verhältnis von Amt und Gnadenmitteln ganz dasselbe. Wer aber eigentlich

und unmittelbar Inhaber der Gnadenmittel ſei, darüber ſpricht ſich der tractatus de potestate et primatu papae unzweideutig aus § 24. Necesse est fateri, quod claves non ad personam unius certi hominis, sed ad ecclesiam pertineant, ut multa clarissima et firmissima argumenta testantur. Nam Christus de clavibus dicens Mtth. 18, 19 addit: Ubicumque duo vel tres consenserint super terram etc. Tribuit igitur principaliter claves ecclesiae et immediate, sicut et ob eam causam ecclesia principaliter habet jus vocationis. Ibid. § 26. Porro ministerium Novi Testam. non est alligatum locis et personis, sicut ministerium Leviticum, sed est dispersum per totum orbem terrarum, et ibi est, ubi Deus dat dona sua, apostolos, prophetas, pastores, doctores, nec valet illud ministerium propter ullius personae auctoritatem, sed propter verbum a Christo traditum (deutſch: „Und thut die Perſon gar nichts zu ſolchem Wort und Amt von Chriſto „befohlen; es predige und lehre es wer da wölle, wo Herzen ſind die es gläu„ben und ſich daran halten, den widerfährt, wie ſie es hören und gläuben“). Wenn aber Conf. Aug. Art. XIV geſagt iſt: De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare, nisi rite vocatus, ſo erklärt dazu die Apologie hinreichend deutlich, daſs nicht die institutio canonica das Recht gibt, den Gehorſam der Gemeinden zu verlangen, ſondern daſs dies Recht gebunden iſt an die ſchriftmäßige Verwaltung der Gnadenmittel, und mit dieſer hinfällt. Es gibt kein göttliches Amtsrecht in der Kirche Chriſti, das nicht bedingt und gebunden wäre an die rechtmäßige Verwaltung der Gnadenmittel; auf dieſer ruht der Anſpruch an den Gehorſam der Gemeinde, und daſs es regelmäßig beſtellte Verwalter derſelben gibt, iſt ein Gebot der Ordnung, das man immerhin ein göttliches Gebot nennen möge, nur daſs nicht der Amtsträger ein jus divinum ſich beilege, das ihm für ſeine Perſon zukomme, abgeſehen von dem, worin ſeine amtsmäßige Verpflichtung beſteht.

Über die Beſtellung des Amtes aber gilt, was tractatus de pot. et prim. papae § 67 ſagt: Ubicunque est ecclesia, ibi est jus administrandi evangelii. Quare necesse est ecclesiam retinere jus vocandi, eligendi et ordinandi ministros, et hoc jus est donum proprie datum ecclesiae, quod nulla humana auctoritas ecclesiae potest eripere. — Ubi igitur vera ecclesia est, ibi necesse est esse jus eligendi et ordinandi ministros, sicut in casu necessitatis absolvit etiam laicus et fit minister et pastor alterius. — Die angefürten Stellen werden genügen, um den Einklang der oben gegebenen Erörterung mit dem Bekenntnis der ev.-luth. Kirche zu belegen.

Die Litteratur iſt in den letzten Jarzehnten mit wertvollen Abhandlungen, aber von verſchiedener Richtung, bereichert worden. Auf der einen Seite ſtehen: Löhe, Aphorismen über die neuteſtamentlichen Ämter, 1849; Derſelbe: Kirche und Amt, 1851; Wucherer, Ausführlicher Nachweis aus Schrift und Symbolen, daß das ev.-luth. Pfarramt das apoſtoliſche Hirten- oder Lehramt, darum göttliche Stiftung, ſei, 1853; — auf der andern verſchiedene Abhandlungen von Höfling, am ausfürlichſten: Grundſätze ev.-luth. Kirchenverfaſſung, 3. Aufl. 1853; Harleß, Kirche und Amt nach lutheriſcher Lehre, 1853; Derſelbe, Etliche Gewiſſensbedenken hinſichtlich der Lehre von Kirche, Lehramt und Kirchenregiment, 1862; Harnack, Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment, 1862. D. v. Burger.

Geiſtliche Dramen des Mittelalters. Das moderne Theater hat wie das antike ſeine vornehmſten Wurzeln in dem religiöſen Kultus. Die Anfänge des chriſtlichen Schauſpiels ſind in die Liturgie der hohen Kirchenfeſte organiſch verſchlungen und wachſen aus derſelben erſt allmählich zur Selbſtändigkeit hervor. Als vereinzelte Beiſpiele früherer Zeit ſtehen der *Χριστὸς πάσχων* des Gregor von Nazianz, einzelne Kloſterſchauſpiele der karolingiſchen Periode und die ſechs Komödien der Roswitha, welche um 980, um die Neigung zur heidniſchen Lektüre zu bekämpfen, den ſchlüpfrigen Dichtungen des Terenz eine Bearbeitung heiliger Legenden entgegenſetzen wollte, von der es aber nicht einmal erwieſen iſt, ob es damit zu wirklicher Auffürung gekommen. Allerdings liegen auch in den uralten pantomimiſchen Aufzügen des romaniſchen Südens Elemente vor, welche die Entſtehung des chriſtlichen Drama, zumal in Italien, Spanien und Süd-

Frankreich, unverkennbar gefördert haben. Auch im Norden war aus den heidnischen Zeiten her ein Bedürfnis öffentlicher Spiele und Tänze vorhanden und durch einen Gegensatz christlicher Sitte zu überwinden. Nicht minder haben die alten Streitgedichte des Mittelalters der dialogischen Behandlung biblischer Gegenstände vorgearbeitet. Dagegen weisen allenthalben sonst die Ursprünge der neueren dramatischen Dichtung und Darstellung auf den mittelalterlichen Gottesdienst zurück. Dieser hatte in seiner mannigfachen Ausbildung und Gliederung selbst nach und nach einen der dramatischen Handlung und Wechselrede sich annähernden Charakter angenommen. Die Antiphonen und Responsorien der Messe und anderer liturgischer Gebräuche, der Wechsel in der Person, im Dienst und in der Gewandung der Geistlichen, die Umzüge in und außer der Kirche, am Palmsonntag mit der Palmenweihe, am Gründonnerstag mit der Fußwaschung, die scenische Nachbildung der Geburtskrippe und der Grabhöle des Heilandes an Weichnachten und in der Karwoche, die Rezitation des evangelischen Berichtes vom Ostermorgen, auch einzelne Gebete der alten Kirche zeugen davon, wie der Gottesdienst mit seiner die Geschichten des Heils vergegenwärtigenden Anschaulichkeit für das Volk zum Schauspiel wurde. Bald wurden besondere Chöre beigefügt, biblische Erzälungen in gereimten Dialog verwandelt, der rezitativische Gesang der einzelnen Personen (dicere) von dem eigentlichen Gesang der Chöre (cantare) unterschieden, auch, wie die Reichenauer Pergamenthandschrift in Karlsruhe aus dem 12. Jarhundert (Mone, Schauspiele des Mittelalters I, S. 8) durch eine Zeichnung des Engels und der Frauen am Grabe Jesu erkennen läßt, kostümirte Darstellungen versucht. Hieraus entstanden zunächst die Oster- und Weihnachtsspiele. Sie kommen schon im 11. Jarhundert und früher vor. Ihr eigentlicher Zeitraum ist aber das 12. und 13. Jarhundert. In Deutschland werden sie ludi, in Frankreich mistères, in England auch miracles (plays of miracles), in Spanien autos genannt. Der Name mistères ward bisher für mysteria gedeutet, wird aber neuestens von Wilh. Wackernagel (Gesch. der deutschen Litteratur, S. 300) von ministerium, als Darstellung der ministri ecclesiae, hergeleitet, und leicht läßt sich aus der späteren Geschichte der geistlichen Spiele, aus den Darstellungen am Fronleichnamsfeste, aus der Entstehung der allegorischen Moralitäten u. dgl. erklären, wie das Wort mistères in mystères überging, weil ein Teil dieser Schauspiele nicht sowol zur Darstellung heiliger Geschichten als zur Veranschaulichung und Verherrlichung der Geheimnisse des Glaubens dienen sollte. Die Auffürung geschah in der Kirche zur Zeit der hohen Feste, besonders Weihnachten und Ostern (Pfingstspiele finden sich in älterer Zeit nur in England, in Deutschland erst im 15. Jarh.) durch die Geistlichen, die auch in der Regel die Verfasser waren, vor der Gemeinde, welche mit großer Vorliebe dabei zusammenströmte und keinen Eintritt zu bezalen, wol aber ihre Opferspenden zurückzulassen hatte. In früherer Zeit wurde nur gesungen, nicht gesprochen, jenes mit der obenerwänten Abwechselung des freien und gebundenen Vortrags, wie denn einzelne noch aufbehaltene Osterspiele (s. Mone a. a. O. S. 15) mit Noten zu dem ganzen Text versehen sind. Eine besondere Merkwürdigkeit war, daß die Worte Gott-Vaters zumeist von drei Stimmen (Diskant, Tenor, Baß) als Andeutung der Trinität gesungen wurden. Den Inhalt dieser Darstellungen bot die heil. Schrift, später auch die Legende; letztere zunächst in Ausschmückung der evangelischen Berichte, dann in selbständigen Scenen und Spielen. Die Form bestand in Dialogen, durch eine erzälende Person eingeleitet, unterbrochen, beschlossen, dazu die liturgischen Hymnen und freieren Chöre. Außer der Weihnachts- und Ostergeschichte kommen auch andere biblische Stoffe, so schon in einer Pariser Handschrift des 10. Jarh. das Misterium von den klugen und törichten Jungfrauen, aus dem 12. Jarh. von dem, auch durch sein Marienleben bekannten Wernher von Tegernsee der ludus paschalis de adventu et interitu Antichristi vor. (Vgl. hierüber neuerdings: G. v. Zezschwitz, Vom römischen Kaisertum deutscher Nation. Ein mittelalterliches Drama, Leipzig 1877, und: Ders., Das Drama vom Ende des römischen Kaisertums und von der Erscheinung des Antichrists, Leipzig 1878.) Zur Heiligenlegende gehört u. a. das Mirakelspiel aus dem Leben der hl. Katharina, welches im 12. Jarh. Geoffry,

ein Franzose und damals noch Laie, durch seine Schüler zu Dunstaple in England auffüren ließ. Die Litteratur der älteren und späteren geistlichen Spiele findet man bei W. Wackernagel a. a. O. S. 298 ff. Ulrici, Shakespeares dramatische Kunst, S. 2. Die Teilnahme des Volkes verhielt sich anfänglich leidend. Zuerst begann dasselbe wol ein Lied in der Volkssprache, wie: Christ ist erstanden, mitzusingen. Auch wurden mit der Zeit taugliche Laien zu der Ausfürung beigezogen. Die Marienklage, die zu den frühesten und beliebtesten Bestandteilen des Osterspieles gehört, wurde bald auch in der Landessprache versucht. Gereimte Paraphrasen des lateinischen Bibeltextes in der Volkssprache kamen auf, und ganze Gesangstellen wurden zur Verdeutlichung in demselben Idiom widergegeben. Wenn dergleichen in Frankreich schon im 12., in den übrigen Ländern im 13. Jarhundert geschah, so trat nach und nach das geistliche Spiel immer entschiedener und zuletzt vollständig in der modernen Sprache hervor. Um dieselbe Zeit ging es aus den Händen der Geistlichen in die der Laien, aus den geschlossenen Wänden der Kirche auf die Kirchhöfe, auf Straßen, öffentliche Plätze oder andere auch bedeckte Räume über. Im 9. Jarh. soll bereits Abt Angilbert friesische Dramen gedichtet haben, und in einem der frühesten franz. Misterien finden sich zwischen dem lateinischen Text Kouplets in occitanischer Mundart. Zu dieser Veränderung, die für das Drama selbst als solches ein unleugbarer Fortschritt war, trug teils die Stellung der Kirche und Geistlichkeit zu mancherlei Ausartung der älteren Spiele, teils die innere Lebenskraft der Volksentwickelung bei. Gegen Ende des 12. Jarh.'s scheint entweder Unziemliches da und dort mituntergelaufen oder die Beschäftigung mit solchen Dingen überhaupt als ungeeignet für den Klerus angesehen worden zu sein. Schon Innocenz III. erließ im J. 1210 ein Verbot gegen Schauspiele in den Kirchen und gegen den Anteil der Geistlichen daran (C. Jur. Can. cl. cap. XII. X. de vita et honestate Clericorum: interdum ludi fiunt in ecclesiis theatrales et non solum ad ludibriorum spectacula introducuntur in iis monstra larvarum, verum etiam in aliquibus festivitatibus diaconi, presbyteri ac subdiaconi insaniae suae ludibria exercere praesumunt. Praelibatam ludibriorum consuetudinem vel potius corruptelam curetis a vestris ecclesiis exstirpare). Eine Trierer Synode (1225) verfügt: Non permittant sacerdotes ludos theatrales fieri in ecclesiis et alios ludos inhonestos, item tripudia et choreas. Auch in Spanien untersagt in einem zwischen 1252 und 1257 erschienenen Gesetze (v. Schack, Gesch. d. dram. Lit. und Kunst in Spanien I, S. 112 f.) Alfons X. den Geistlichen Spottspiele (juegos de escarnios) in den Kirchen abzuhalten, weil da viel Häsliches und Unanständiges vorfalle; doch färt er fort, gebe es Vorstellungen, die den Geistlichen erlaubt seien, wie z. B. die von der Geburt unseres Herrn Jesus Christus, von seiner Erscheinung und von seinem Sterben und Auferstehen; aber es müsse dies in der Ordnung und mit Gottesfurcht, in den großen Städten, wo Bischöfe und Erzbischöfe sind, und auf Geheiß dieser oder ihrer Stellvertreter, und nicht um Geld zu gewinnen, geschehen. Andererseits wollte sich der Genius der neueren Sprache und Poesie, der sich im Epos und im Liede zu hoher Vollkommenheit bereits erhoben hatte, nun auch im Drama als dem Zusammenschluss der erzälenden und lyrischen Dichtung entfalten. Überdem trat um jene Zeit die Spannung zwischen Geistlichkeit und Volk, sowie die Gestaltung des soliden Bürgertums hervor. Auch waren aus dem Kreise des Kunstgesangs der Minnesänger und Troubadours Spielleute, Bänkelsänger und andere homines vagi in Menge vorhanden, die sich gerne zum Dienste des wandernden und ständigen Schauspiels hergaben. In verschiedenen Ländern und Städten ist dieser Übergang des geistlichen Spiels aus der Kirche ins Volk verschiedentlich, rasch oder langsam, erfolgt. Von Italien, Frankreich und England kommen neben den geistlichen frühe auch schon ganz weltliche Darstellungen, an den Höfen der Großen, von Weltlichen ausgefürt, vor. Auch finden sich einzelne Dramen, worin lateinische Partieen, die one Zweifel noch von Geistlichen gespielt wurden, mit Stellen in der Volkssprache abwechseln, welche warscheinlich den Laien zufielen. Noch im 14. und 15. Jarh. werden Schauspiele genannt, welche bloß von Geistlichen oder ihren Schülern dargestellt wurden; so (im J. 1322) auf dem Marktplatze in Ei-

senach von den Predigermönchen, zu Berlin von den Franziskanern des grauen Klosters, zu Coventry gleichfalls von den gray Friars. Bei einer Aufführung in der Stiftsschule zu St. Bartholomäi in Frankfurt a. M. stellte ein Geistlicher die Person des Heilandes vor, wärend die übrigen Rollen an die Schüler verteilt waren, und die Kanoniker der Kathedrale von Treviso machten sich (im J. 1260) anheischig, der Gesellschaft der Batutti järlich für die Rollen der Maria und des Engels zwei Geistliche zu liefern. Onehin wurden von jeher bis gegen Ende des 16. Jarh.'s auch die Frauen nur von Männern dargestellt. Die Leitung der Dramen kam aus den Stiftern und Klöstern nunmehr an die verschiedenen Genossenschaften, zuvörderst die geistlichen, die sogenannten Bruderschaften, dann die bürgerlichen, die Zünfte und Innungen. Vor diesem Übergang scheint der gesprochene Dialog herrschend geworden zu sein, der Gesang liturgischer Schlussstücke und wirklicher Chöre aber noch nicht aufgehört zu haben.

Der äußere Umschwung war auch von Merkmalen innerer Entwickelung des Charakters und der Kunstform begleitet. Mit dem Ausscheiden aus der Kirche und ihrer Zucht verlor sich der ursprüngliche Ernst, der schon in der Kirche einigen Eintrag erlitten hatte, und machte mit der volkstümlichen Sprache auch dem Volkswitz und Humor Platz. Dabei hat das Schauspiel auch als solches an Umfang und Gliederung, teilweise auch an Leben und Bewegung gewonnen. Früher wurden zumeist einzelne kleinere Partieen der hl. Geschichte oder Legende vorgestellt. Jetzt kamen größere und zusammenhängendere Darstellungen auf, das Leben des Erlösers, seine Vorbereitung durch die Propheten und Johannes, das evangelium infantiae, die Passionsgeschichte in allen Umständlichkeiten mit traditionellen Beigaben und unterhaltenden Zwischenspielen, die teils aus Typen des A. T., teils aus dem Volksleben der Gegenwart genommen wurden. Es gab zuletzt ein Schauspiel der Weltgeschichte, von der Weltschöpfung, ja von dem Falle Lucifers an, durch alle Phasen der Offenbarung, zumal des N. T.'s bis an das jüngste Gericht. Das Ganze ist mit Hymnen, Sequenzen und anderen Gesängen unterbrochen und in Tagewerke abgeteilt, sodass dergleichen Aufführungen acht Tage lang und länger wärten. Auch wuchs die Zal der Mitspielenden bis zu mehreren Hunderten an. Die Scene war so einfach wie möglich, auf einem leicht gezimmerten Gerüste, oder auf Brettern, über Fässer gelegt. Die Spielenden saßen oder standen im Kreise umher, und wer an die Reihe mit seiner Rolle kam, trat vor. Ein Ausrufer (expositor ludi) begann in der Regel mit einleitendem Prolog das Spiel und schloss dasselbe wider. Nicht selten befand sich das Theater auf einem Karren, und konnte von einem Orte zum andern gefürt werden. So kam es z. B. in Chester am Nachmittag zur Aufführung desselben Stückes in einer andern Gegend der Stadt, als woselbst es am Vormittag gespielt worden war. Bald wurden auf dem scenischen Gerüst zwei Stockwerke übereinander gesetzt, und das untere zur Vorbereitung, Ankleidung u. dgl., das obere zur Darstellung bestimmt. Später entstanden sogar drei Bünen und noch mehrere übereinander. Die Dreizal diente dazu, Himmel, Erde und Unterwelt zu veranschaulichen; oben Gott Vater mit Christus, den Aposteln und anderen Heiligen; in der Mitte die Menschen, die noch auf Erden wandeln, hier der eigentliche Schauplatz des Spiels; unten die Hölle, in Gestalt eines Rachens, woraus der Satan und die übrigen Teufel heraufkommen. Vorhänge, die man hin und wider zog, bewirkten die ersten scenischen Unterscheidungen. Das Kostüm war dasjenige der Zeit, mit Ausnahme Gottes und der übrigen Himmelsbewoner, die eine mehr ideale Kleidung, Christus in der Regel in Gestalt eines Bischofs, trugen.

Von den hohen Festen dehnte sich das geistliche Schauspiel auch auf andere kirchliche Feiertage aus. Epiphaniä gehörte zum Weichnachtsfest, an dessen zweitem Tage das Gedächtnis des ersten Märtyrers, von vielen dasjenige der unschuldigen Kindlein, vorgefürt wurde. Die Apostel- und besonders die Marientage, auch die Feste einzelner Heiligen, wurden gleichfalls bedacht. Die hier aufgefürten Spiele hießen in Spanien Comedias de Santos, und unterschieden sich in England und Frankreich später als Mirakelspiele von den ursprünglichen Mysterien. Im 14. Jarhundert kamen aber dann die Fronleichnamsfestspiele auf, zur Verherr-

lichung des Geheimnisses der Transsubstantiation und der Anbetung der Hostie, in Spanien Autos sacramentales genannt im Unterschiede von den Autos de nacimiento, welche dem Weihnachtsfeste angehörte und aus den ältesten Hirtengesprächen dieses Festes (eclogas) hervorgegangen waren.

Obschon der frühere, mehr epische Vortrag des expositor ludi, als welcher bisweilen ein Prophet oder Kirchenvater gebraucht wurde, allmählich dem durchgehenden Dialog gewichen war, so reihten sich doch Dialoge und Scenen nur äußerlich der Zeitfolge nach aneinander, und an eine wirkliche Handlung, an dramatische Verknüpfung, innere Motivirung ist nicht zu denken. Jene umfassenden, große Reihen geschichtlicher Begebenheiten ausfürenden Darstellungen bieten ein wirkliches Gegenstück der damaligen Historienmalerei dar, welche auf einer und derselben Tafel den Verlauf, z. B. der Geschichte der Maria von ihrer Geburt bis zu ihrer Himmelfart, die Passion Jesu mit eingeschlossen, — so die Bilder in Brügge und München — wie eine Prozession von Taten und Ereignissen zusammenschauen läſst. Die bewegtere Sprache, der frischere aber innigere Ton tritt zuerst in den eingestreuten heiteren Volksscenen und in den elegischen Partieen, wie der sogenannten Marienklage, hervor. Auch nähert sich die ziemlich ausfürliche Behandlung der Magdalena in ihrem früheren Leichtsinn und folgender Buße dem freien Ausdruck der weltlichen Lyrik jener Zeit. In diesen Bestandteilen des älteren Drama liegt die Vorbereitung seiner späteren Erhebung und Ausbildung.

In dogmatischer Hinsicht tragen diese geistlichen Dramen den Stempel des kirchlichen Glaubens, des katholischen Bekenntnisses, der asketischen Moral ihrer Zeit. Sie wirkten in dieser Richtung als lebendige Biblia pauperum auf das Volk, und die Kirche verband mit ihrem Besuch Ablässe, so in England bis zu 1000 Tagen. Unter Einzelnem, was infolge solcher öffentlichen Darstellungen geschah, wird von dem Landgrafen Friederich von Meißen erzält, daſs er, als, wie oben gesagt ist, die Predigermönche zu Eisenach auf dem Marktplatz die Geschichte der klugen und der törichten Jungfrauen auffürten, von dem hoffnungslosen Schicksal der törichten so erschüttert worden, daſs er, vom Schlage betroffen, bald darauf starb. Zum Heranziehen des Volkes dienten aber besonders auch die kanonischen Scenen, die in früher Zeit vorkommen. Dazu gehörten sehr bald die Figuren des Kaufmanns, bei welchem die Frauen des Evangeliums die Spezereien auf dem Weg zum Grabe Jesu kauften; des herodianischen Boten, der über die winzige Majestät seines Gebieters sich lustig macht, des Gärtners im Garten Gethsemane, des Wirtes in Emmaus u. a. m. Mit dem Heraustreten der Schauspiele in die Weltlichkeit vermehrten und steigerten sich noch diese burlesken und ironischen Partieen und, so ernsthaft in der Regel die heiligen Personen selbst auftreten, so bleiben doch einzelne nicht davon unberürt, z. B. Noah und sein Weib, die sich sträubt in die Arche zu treten, um sich von ihren Gevatterinnen nicht trennen zu müssen: der heil. Josef, den wie bei den mittelalterlichen Malern ein spöttischer Zug der Hahnreischaft begleitet, ja Gott Vater selbst, wenn er in einem altfranzösischen Miracle wärend der Kreuzigung und Grablegung seines Sones geschlafen hat und nach dem Zuruf des Engels; Vôtre fils bien-aimé est mort, Et Vous dormez comme un yvrogne, erwachend frägt: Il est mort? und die Antwort: Homme de bien! mit dem Ausrufe erwidert: Diable emporte, qui en savais rien. Die Späße der franz. Spiele sind überhaupt im Durchschnitt häufiger und ausgelassener als die der anderen. Auch rürt von ihnen die Figur des Teufels her, der, in lächerlichem Aufzug, überall als der betrogene dumme Teufel erscheint und von dem Laster, als dem Possenreißer, sich prügeln und verhönen lassen muſs.

Schon in den ältesten geistlichen Spielen kommen einzelne allegorische Personen vor; so in Wernhers ludus paschalis die Kirche, die Synagoge, die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. In dieser Richtung schlug aber später das Drama eine eigentümliche Ban ausschließlicher Allegorie ein. Der strenge historische Typus ging in eine freiere Darstellung religiöser und moralischer Ideeen über. Es entstand eine neue Gattung von Schauspielen, welche neben den mistères und miracles sich ihr eigenes Gebiet absteckte und in einer vorzugsweise allego-

rischen Personifikation, mit einer mehr lehrhaften als erbaulichen Tendenz auftrat, die sogenannten Moralitäten. Die Ausscheidung dieser allegorischen Dramen erfolgte vornehmlich in Frankreich und England, wärend sie in Deutschland keinen Einfluss gewann, in Spanien sich besonders in den Autos sacramentales vollzog. Charakteristisch ist ferner, dass wärend die erste stehende Büne für die französischen Misterien zu Paris in dem Pilgerhospital zu S. Trinité von einer geistlichen Brüderschaft frommer Handwerker aus Vincennes, der sogenannten Confrérie de la Passion (1402) gegründet wurde, die Einfürung ausschließlicher Possen und Zotenspiele (Sotties) bereits unter Karl VI. durch eine Gesellschaft adeliger Jünglinge begonnen hatte, die unter dem Namen Enfans sans souci den Grund des französischen Lustspiels legten, und später die Erfindung der Moralitäten von den Bazochisten, der Gilde der Prokuratoren und Advokaten, ausging, welche sich ihr altes Vorrecht, öffentliche Festlichkeiten zu ordnen, nicht wollten nehmen lassen und so den Anfang des eigentlichen Schauspiels machten. Die Moralitäten gestatteten eine freiere Behandlung des Gegenstandes. Die Allegorie gab zwar dem Einzelnen wie dem Ganzen einen abstrakten Typus, stellte die Figuren in die Luft und konnte daher auch dem tieferen Bedürfnis, den Boden der Wirklichkeit wider zu betreten und sich durch das konkrete Leben zu füllen, nicht auf die Dauer widerstehen, wie denn bald auch wider historische Gestalten und Händel aus dem Volksleben darin zum Vorschein kommen. Aber eben in dem freieren Raume konnte sich das dramatische Prinzip naturgemäßer entfalten, konnte sich die Darstellung zu einem Knoten schürzen und daraus entwickeln, bekam poetische Gestaltung, psychologische Motivirung, dramatische Abrundung, scenische Anordnung, Einteilung und Schluss. Daher kommen auch erst bei diesen Moralitäten Akte, und sogar die Einteilung zu fünf Akten vor. In dieser freieren Bewegung ist indessen das kirchliche Bewusstsein, die orthodoxe Lehre noch vorwiegend, und zeigt, wie tief in alle Lebensanschauungen das pelagianische Ferment des Romanismus eingedrungen war. Eines der beliebtesten Spiele war in England das moral play of every man, worin „jedermann“ als Repräsentant des menschlichen Geschlechts, wegen seiner Ausartung vor den göttlichen Richterstul geladen, von „Gesellschaft“, „Verwandschaft“ und „Reichtum“, an die er sich in seinen Nöten zuerst gewendet hat, verlassen, durch „Guttat“, welche ihm zwar über die ihr bewiesene Vernachlässigung Vorwürfe macht, doch zu der ihr verschwisterten „Erkenntnis“ und dem heiligen Bekenntnis gefürt, mittelst der „Buße“ zum Sakrament bereitet, auch „Stärke“, „Schönheit“, „Überlegung“ und „Besinnung“ von sich weichen sieht, so dass am Ende nur „Guttat“ bei ihm aushält und ihn im Tode tröstet.

Nach der heiteren Seite des Lebens hin entstanden, neben den obenerwänten Sottises, in Frankreich die Entremets, in England die Interludes, in Deutschland die Fastnachtspiele. Die Heimat dieser Spiele ist in Deutschland die Stadt Nürnberg, und ihr namhaftester Dichter Hans Sachs, der in die Fußtapfen des Hans Folz und Hans Rosenplut getreten war. Alle Torheiten des Menschen, einzelner Stände, Geschlechter, Lebensalter und Berufsarten, kommen hier zur Sprache und unter die Geißel. Auch die politischen Gegensätze, der Kampf mit dem Adel, der Widerwille gegen die Höfe oder umgekehrt im Interesse eines Hofes gegen seine Feinde treten hervor. Besonders aber ist die Kirche und der Klerus, das Klosterleben, kirchliche Sitte und Unsitte Gegenstand mannigfacher und mutwilliger Angriffe. Wie schon in gewissen kirchlichen Zeiten, bei den Esels- und Narrenfesten, bei den Fastnachtsmummereien u. dgl. die Verspottung des Ernsten und Heiligen, oder doch die lustige Rüge des Missbrauchs, der mit dem Geistlichen von den Geistlichen getrieben zu werden pflegte, zur langherigen Anschauung geworden war; so konzentrirte sich dergleichen Scherz und Schimpf vornehmlich in den öffentlichen Schauspielen. Dabei machte sich mit der Zeit ein zweifaches Gericht, ein aus dem katholischen Bewusstsein selbst entsprungenes und ein demselben widerstreitendes, geltend. Ersteres zeigt sich teilweise schon in den Osterspielen, worin der Teufel auch die Priester anschuldigt (Mone II, S. 23 f., 95 f.), und auf merkwürdigste Weise in dem ernstgehaltenen Spiel von Frau Jutten, welches schon im J. 1480 von Theodorich Schernbach verfasst worden sein soll und jüngst wider von Gott-

scheb (Nöthiger Vorrath) im Druck veröffentlicht ist. Es enthält die Geschichte der Päpstin Johanna, deren Glücksgang und Fall als ein Werk teuflischer Versuchung durchgefürt wird und die als bußfertige Sünderin zuletzt noch durch die Fürbitten der hl. Jungfrau aus dem Pful errettet wird. Dagegen finden sich frühe in Südfrankreich unverholene Angriffe auf die römische Kirche, zur Ehre der von ihr verfolgten Parteien. Schon in der ersten Hälfte des 13. Jarhunderts verfaßte Anselm Faidit von Avignon für den Marquis Boniface von Montferrat zur öffentlichen Aufführung in dessen Landhause die Heregia dels Peyres (Ketzerei der Väter), worin die Gegner der Albigenser als die eigentlichen Ketzer dargestellt sind. Im Anfange des 14., vielleicht schon gegen Ende des 13. Jarh.'s, soll Luca de Grimoald beißende Komödien gegen Bonifaz VIII. geschrieben haben und durch obrigkeitliches Einschreiten zu ihrer Verbrennung genötigt worden sein. Im Jare 1313, als die Söne Philipps des Schönen den Ritterschlag erhielten, wurde bei dem damit verbundenen Hoffeste neben ernsthaften geistlichen Schauspielen auch eines vom Reinecke Fuchs aufgefürt, wie er u. a. als Priester, Epistel und Evangelium lesend, dann als Bischof, als Erzbischof und zuletzt als Papst, Hüner und Küchlein fressend, erschien. Unter den Sottises der sorglosen Kinder in Paris ist eine von Pierre Gringore: le jeu du prince des sots et mère sotte joué aux halles de Paris le mardi gras 1511, worin die Narrenmutter als Kirche gekleidet im pontifikalen Mantel mit der Tiara, als Unterkleid den Narrenrock, auftritt und zu ihrer Schande entlarvt wird. Der portugiesische Dichter Gil Vicente aus dem Anfange des 16. Jarhunderts fürt in seinem Auto da Feyra (Jarmarktspiel) zu Ehren der hl. Jungfrau einen Seraph vor, der den Päpsten und Seelenhirten die Gottesfurcht pfundweise feilbietet, und Merkur zitirt die Roma als Repräsentantin der Kirche, welche den Frieden der Seelen um Geld verkauft, der Teufel aber protestirt dagegen. In einem anderen Spiel desselben Dichters (auto da alma vom J. 1508) ist die Kirche in ernsthafter Absicht, aber gewiß mit nur komischer Wirkung als Gastwirtin vorgestellt, welche von dem Altar als ihrem reichgedeckten Tische aus die nach Erquickung schmachtenden Erdenpilger durch vier heilige Doktoren labt. Eine weit entschiedenere polemische Tendenz beseelt eine große Anzal englischer, französischer und deutscher Dramen aus der Periode des Beginns und der Ausbreitung der Reformation. In den J. 1515 und 1517 fürte Pamphilus Gengenbach in Basel Fastnachtspiele wider das Papsttum auf, und die berühmtesten, auch einflußreichsten solcher Art waren die Spiele des Nikolaus Manuel Deutsch in Bern, der zwei derselben im J. 1522 in der Kreuzgasse seiner Vaterstadt öffentlich durch junge Leute vorstellen ließ und dadurch, wie Valerius Anshelm in seiner Berner Chronik sagt, ein groß Volk bewegte, christliche Freiheit und päpstliche Knechtschaft zu bedenken und zu unterscheiden. In dem ersten dieser Fastnachtspiele schildert er in einer Reihe von Selbstgeständnissen aller Klassen und Stände den traurigen Zustand des Volks und der Kirche, die üppigen Sitten, den hoffärtigen Sinn, das gleißnerische Wesen der Geistlichkeit von den untersten bis zu den höchsten hierarchischen Stufen, die Verhärtung gegen das geistliche und leibliche Elend u. dgl., und das Hervorbrechen des evangelischen Lichts vornehmlich in der Rolle des frommen bernischen Leutpriesters Berchtold Haller. Das andere Spiel knüpft an den Aufzug von der einen Seite Christi mit den Aposteln im Gefolge von Bettlern, Krüppeln und Lamen, von der anderen Seite des Papstes und seiner Kardinäle und Kurtisanen hoch zu Roß an, und läßt zwei Bauern über alles, was Trauriges da sei und was Besseres nottue, unter sich verhandeln. Dabei kommt der Ablaß des Franziskaners Samson besonders schlimm weg. Die derbe Sprache ist voll gesunden Witzes. Noch launiger ist Manuels Dialog über die Krankheit der Messe und deren Testament. Änliches bedeutet das stumme Spiel, das vor Karl V. wärend des Augsburger Reichstags gespielt worden sein soll, und das neuerdings an verschiedenen Orten abgedruckt ist. In demselben trägt Reuchlin Holz herbei zu einem Scheiterhaufen, Erasmus hernach sucht vergebens die krummen Hölzer gerade zu machen, Luther bringt glühende Kohlen, sodaß alles in hellen Flammen auflodert, der Kaiser selbst umsonst mit dem Schwerte dreinschlägt und der Papst in blindem

Eifer, anstatt das Feuer mit Wasser zu löschen, es durch Öl vergrößert. Eine andere Komödie ließ Anton Schorus aus Hogstraten in Brabant durch seine Schüler in Heidelberg auffüren, worin die Religion als hilfesuchendes Weib umherzieht und an den Palästen der Könige und Großen verschlossene Türen und schnöde Abweisungen, bei den Armen und Geringen im Volk aber Aufnahme und Pflege findet. Heywood, der Erfinder der englischen Interludes, behandelt in seinem Mery-Play between the Pardoner and the Frere, the Curate and neybour Pratte den doppelten Streit zwischen einem Bettelmönch und einem Ablasskrämer, welchen von dem Geistlichen die Öffnung seiner Kirche, jenem, um seine Predigt zu halten, diesem, um seine Reliquien auszustellen, bewilligt ist, und zwischen diesen beiden und dem Geistlichen, der die einander prügelnden auseinander bringen will und dazu den Nachbar Pratte zur Hülfe ruft; aber das Ende ist, dass der Pfarrer und sein Nachbar den beiden anderen unterliegen; ein Handel, durch welchen jeder Unfug und Betrug, der damals mit der Religion getrieben wurde, in den gegenseitigen Vorwürfen der Beteiligten zur Sprache kommt. Noch bestimmtere Angriffe auch auf die bestehende Lehre enthält the new costum, ein unter Heinrich VIII. erschienenes Moralitätenspiel, worin die perverse doctrine ihre Irrtümer abschwören und dem Light of the Gospel sich unterwerfen muss. Eduard VI. von England soll selbst ein dramatisches Spiel gegen die römische Kirche, the whore of Babylon, geschrieben haben. Die Unhaltbarkeit der Messe, Transsubstantiation und Fronleichnamsfeier, wird in dem um dieselbe Zeit entstandenen John Bon and Mast Person durch einen Bauer im Gespräche mit einem Geistlichen nachgewiesen. Die katholische Werkheiligkeit wird in dem Interlude des John Bale, Doktors der Theologie: Gods Promesses angegriffen und dagegen die protestantische Lehre von der Erbsünde und Gnade verfochten. Als Maria Stuart in Schottland anlangte, fürte man geistliche Spiele auf, um darin der Königin das Gericht Gottes über den Götzendienst an der Rotte Korah und anderen Beispielen zu zeigen. Andererseits versäumten aber auch die Katholiken nicht, den protestantischen Spielen eine Polemik entgegenzusetzen. So wurde unter Heinrich VIII. zu Greenwich in Gegenwart des Hofes eine Vorstellung in lateinischer Sprache gegeben, worin Luther und Katharina von Bora mit Schanden auftreten und die Reformation als ein Werk der Lüge, des Unglaubens und der Aufwiegelung geschildert wird. Interessant ist es, hiermit ein Auto des Calderon zu vergleichen, la cisma de Inglaterra, worin mit dem Untergange des Kardinals Wolsey und der Anna Boleyn die Verherrlichung der Königin Maria von England verbunden wird.

Vor und mit der Reformation hatten sich in Deutschland die Volks- und Schulkomödien geschieden. Ein änlicher Unterschied war in Italien zwischen der comedia erudita und der comedia dell'arte. Die neuere Schulkomödie ging aus der Widerbelebung des Studiums der klassischen Litteratur hervor und bestand zunächst in lateinischen Nachbildungen des Plautus und Terenz. Von bedeutendem Einfluss war hier des Johann Reuchlin Henno, der im J. 1497 in Heidelberg von den Studenten aufgefürt wurde. Auch von Melanchthon erzält Camerarius, dass er zu Ehren des Reuchlin scriptum quoddam ludicrum instar comoediae durch seine Schüler habe darstellen lassen. Später nahmen auch die Schulkomödien gern eine polemische Tendenz an, teils gegen die Jesuiten, teils gegen die Calvinisten und Widertäufer, so des Naogeorgus Pammachius, in dem das Papsttum gegen Christus unterliegt, des Rivander Lutherus redivivus, ein Angriff auf das calvinische Abendmal, des Nikodemus Frischlin Phasma, gegen die anabaptistische und andere Sekten gerichtet. Übrigens ging auch die Schulkomödie wider in's Volksspiel, wie der Gebrauch der toten Sprache in den der lebendigen, über. Selbständig hatte sich das geistliche Volksdrama vornehmlich durch Hans Sachs ausgebildet, dem wir eine große Zal biblischer und änlicher Komödien verdanken, die auch one erheblicheren poetischen Wert den Hauch der gesunden Frömmigkeit und Schriftkenntnis des damaligen protestantischen Bürgertums verbreiteten. Ebenso wirkten durch das ganze evangelische Deutschland hin die beliebten biblischen Schauspiele. Man besitzt eine unübersehbare Menge von geistlichen Schauspielen des 16. bis in's 17. Jarhun-

dert, von den Erzvätern, dem keuschen Josef, der gottesfürchtigen Susanna, dem frommen Tobias, von der Judith, vom armen Lazarus und reichen Manne, vom verlorenen Son, von dem Könige, der seinem Sone Hochzeit machte, von der Hochzeit zu Kana u. a. m., wie davon besonders Alt in Kirche und Theater S. 465 ff. ausfürliche Mitteilungen macht: Dichtungen von evangelischen Pastoren und Schulmeistern, die an Festtagen zur öffentlichen Auffürung in Schul- oder Ratsälen und an änlichen Orten kamen. Ihnen gegenüber suchten die Jesuiten mit ihren Erziehungsanstalten in die Schranken zu treten und boten weltliche Stoffe in der Auswal, sinnlichen Reiz in den Darstellungsmitteln auf, um namentlich durch die Wunder der theatralischen Kunst in Verwandlungen, Glorien, Erdbeben u. dgl., die einfachen Spiele der Protestanten in Schatten zu stellen, durch weltlichen Prunk, Gesang und Tanz nach Art der um jene Zeit entstandenen Opern und Ballette auch dem Sinn der Großen zu schmeicheln (Devrient, Schauspielk. I, 137. 221 ff.).

Die geistlichen Dramen des Mittelalters sind gegen das Ende des 16. Jarhunderts in England zum historischen Schauspiel, dessen vollkommenste Erscheinung in Shakespeare hervortrat, noch früher in Frankreich zum modernen Lust- und Gesellschaftsspiel, später in Italien zur Oper und Pantomime, übergegangen, und nur in Spanien haben sie sich erhalten, ja durch die großen Dichter dieses Volkes, besonders Lope de Vega und Calderon de la Barca, zu einer ebenso bewundernswerten Vollendung als unglaublichem Reichtum ausgebildet. Der standhafte Prinz, die Andacht unterm Kreuz und andere comedias divinas des Calderon entfalten eine Kraft, Innigkeit und Glut des christlichen Glaubens, wie sie nur unter einem in diesen Ideeen und Anschauungen erzogenen und genärten Volke zur Darstellung kommen kann, freilich in der Fassung des scholastischen Katholizismus, mit der Färbung seiner sinnlichen Mystik, und bei dem bunten Aberglauben, der noch immer daran hängt, unter dem engherzigen Zelotismus, der nach außen sich dadurch geltend macht. Auch dies alles zerfiel aber allmählich von Karl V. an mit der übrigen Herrlichkeit des altspanischen Nationaltheaters.

In Deutschland hat sich die geistliche Komödie — es ist nicht sicher, ob überall unter Vermittlung der Klöster, und besonders der Jesuitenschulen — zu dem katholischen Volk in Tirol, Schwaben, Bayern geflüchtet. Bis in den Anfang des gegenwärtigen Jarhunderts haben sich solche öffentliche Darstellungen, wol zumeist unter Leitung und Aufsicht von Geistlichen, wie Sebastian Sailer in Oberschwaben, widerholt und durch neuere Dichtungen im Volkston, wie Sailers selbst, aufgefrischt; Darstellungen der Geschichte der Schöpfung, des Sündenfalls (mit der bekannten Frage Gottes an den sich versteckenden Adam: Adam, wo bist? Ich weiß schon wie oder wenn? und dessen Antwort: Ja, wenn ihr's wisset, was fraget ihr denn?) des Engelsturzes, der Könige von Morgenland, — besonders aber der Passion und Auferstehung Christi. Unter dem Einfluss der rationalistischen Denkweise und bei dem allgemeinen Zerfall guter und schlechter Einrichtungen infolge der Säkularisationen hörten auch jene geistlichen Spiele auf oder wurden, wie die oberbayerischen, von der Regierung verboten. Das einzige solche Drama, das jetzt noch in Deutschland existirt, ist die bekannte Oberammergauer Passion, welche im J. 1634 gestiftet, nach ihrer polizeilichen Unterdrückung unter König Max I. von dessen Nachfolger Ludwig I. widerhergestellt, je im zehnten Jare sich unter großem Herbeiströmen der Zuhörerschaft widerholt und bei aller Verkümmerung durch moderne Zutaten und Umänderungen dennoch den ursprünglichen Typus der mittelalterlichen Spiele in öffentlicher Scenerie und Auffürung bewart, wie Ed. Devrient in einer besonderen Schrift (1851) aus eigener Anschauung beschrieben hat. Namentlich hebt er hervor, wie die evangelischen Scenen teils von typischen Zwischenspielen verwandten Inhalts aus dem A. T. unterbrochen und verknüpft, teils durch einen Chor belebt und erläutert werden. Von änlichen Auffürungen ist in neuerer Zeit auch aus dem Kanton Wallis die Rede gewesen. (Allg. Zeitung 1851.)

Die würdigste Bewarung und zugleich ideellste Umwandlung ist den alten geistlichen Dramen, die, wie oben erwänt, ursprünglich aus rezitirendem Gesang

bestanden, im protestantischen **Oratorium** der neueren Zeit zu teil geworden. Vgl. K. Hase, Das geistliche Schauspiel, 1858; E. Wilken, Gesch. d. geistlichen Spiele in Deutschland, 1872; Ders., Ueber die kritische Behandlung der geistl. Spiele, 1873. **Grüneisen**†.

Gelasius I., Papst von 492—496. Er war ein geborner Römer (nicht aus Afrika gebürtig), von seinem Leben vor seiner Erhebung auf die Kathedra Petri wissen wir nichts näheres. Nach dem Tode Felix III. bestieg er am 1. März 492 den römischen Stul. Von seinem Vorgänger überkam er den Kampf mit dem griechischen Kaiser Anastasius und dem Patriarchen von Konstantinopel Euphemius, einen Kampf, der von den beiden Kirchen mit um so größerer Erbitterung gefürt wurde, als es sich in demselben um das Anathema handelte, welches 484 ein Papst — Felix III. — gegen einen Patriarchen von Konstantinopel — Acacius — wegen Begünstigung des Monophysitismus geschleudert hatte. Da die griechische Kirche in die Tilgung des Namens ihres verstorbenen Patriarchen aus dem Diptychen nicht willigen wollte, so verfluchte Gelasius I. — nach jarelangen vergeblichen Unterhandlungen — 495 alle, welche dem von seinem Vorgänger verhängten Anathema nicht zustimmten. In den zalreichen Briefen, die der Papst in diesem Streite schrieb, zeigt sich durchweg das Streben, das Primat Roms so weit als irgend möglich auszudehnen. Er beanspruchte für den römischen Stul das Recht, Appellationen aus jedem Teile der Welt zu empfangen, bestritt aber die Zulässigkeit einer Berufung von dem römischen Stul an einen andern; ihm allein gebüre es „pro suo principatu“ die Beschlüsse der Konzilien durchzufüren, er könne aber auch one vorhergegangene Synode absolviren und verdammen, welche er wolle; ihm sei die Macht gegeben, die Urteile aller andern Bischöfe zu kassiren, die von ihm gefällte Entscheidung zu beurteilen, steht jedoch niemandem zu. In dem Decretum de libris recipiendis et non recipiendis beweist er den Vorrang Roms aus den Worten des Herrn an Petrus von dem Felsen, auf den er seine Gemeinde gründen wolle. Vor allem weigerte er sich, eine Gleichstellung Konstantinopels mit Rom anzuerkennen, von einer solchen wüsten die Kanones nichts, aus der Anwesenheit des Kaisers in Konstantinopel dürften für diese Stadt keine besonderen kirchlichen Vorrechte gefolgert werden, denn so schreibt er, „wie eine noch so kleine Stadt die Prärogative des sich in ihr aufhaltenden Herrschers nicht vermindert, so verändert auch nicht die kaiserliche Gegenwart das Maß der kirchlichen Ordnung“. Dem Kaiser Anastasius schrieb er 493 in dem anmaßendsten Tone: „zwei sind es, von denen diese Welt hauptsächlich regiert wird, die geweihte Autorität der Bischöfe und die königliche Gewalt; von diesen Ämtern ist das der Priester ein um so schwerwiegenderes, als sie beim göttlichen Gerichte auch für die Könige der Menschen werden Rechenschaft geben müssen“; vor allen Stülen sei aber der römische hoch zu achten, denn diesen habe Christus allen anderen vorgezogen, und diesen die heilige Kirche stets als ihr Haupt verehrt. Mit Odoaker, der als „Statthalter“ des griechischen Kaisers von Ravenna aus Rom und Italien zu regieren suchte, scheint Gelasius I. in einem schlechten Einvernehmen gestanden zu haben; nicht bloß das arianische Glaubensbekenntnis desselben machte den Papst zum Gegner dieses weströmischen Herrschers, denn sonst wäre es nicht erklärlich, warum er dem Nachfolger desselben, dem seit 493 in Ravenna als König von Italien residirendem Ostgoten Theodorich, der doch auch Arianer war, sich verhältnismäßig entgegenkommend bewies und ihn durch einen Gesandten auffordern ließ, sich als Beschützer der Armen in Rom zu erweisen. Der Grund des verschiedenen Auftretens gegen Odoaker und Theodorich lag wol darin, dass ersterer, wie Gelasius selbst, meldet: „Unausfürbares geboten“, d. h. sich in die innerkirchlichen Angelegenheiten eingemischt, letzterer sich damals noch vor jedem Eingriff in das kirchliche Gebiet hütete; von Theodorich setzte es Gelasius, wie er ihm schreibt, als gewiss voraus, dass er die Gesetze der römischen Kaiser, deren Befolgung er in weltlichen Dingen geboten habe, noch viel strenger werde eingehalten wissen wollen „in bezug auf die Ehrerbietung gegen den heiligen Petrus“. Dem Heidentum, welches noch am Ende des 5. Jarhunderts in Rom selbst unter den Senatoren heimliche Anhänger zälte, suchte Gelasius I. die

letzte öffentliche Geltung dadurch zu entreißen, daſs er auf die Abschaffung der Feier des altrömischen Festes der Lupercalien, welches noch immer begangen wurde, beim Senate drang. Es scheint, daſs infolge einer an den Senator Andromachus, den warmen Vertreter dieser Feier, gerichteten apologetischen Schrift des Papstes die Lupercalien vom Senate verboten wurden. Eines der merkwürdigsten Aktenstücke aus dem Pontifikate Gelasius I. ist das vorhin erwänte Decretum de libris recipiendis et non recipiendis, über dessen Echtheit vielfach gestritten worden ist. Mag auch ein kleinerer Teil desselben schon von Papst Damasus herrüren und das Ganze im 6. Säk. von Papst Hormisdas überarbeitet und interpolirt worden sein, der Hauptteil, welcher, sozusagen, den ersten Index librorum prohibitorum enthält, ist von Gelasius abgefaſst und warscheinlich auf einer Synode des J. 496 proklamirt; zu den hier verworfenen Schriften gehören unter anderen auch die des Tertullian, Clemens von Alexandrien, Arnobius, Lactanz, sowie die des Origenes dem größeren Teil nach. Gelasius I. ist auch der Verfasser einer Reihe dogmatischer und polemischer Schriften, unter denen die hervorragendste Stelle einnimmt die Abhandlung, welche den Titel fürt: „De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium“. Da in derselben sich in betreff des Abendmals der Satz findet, „daſs weder die Substanz, noch die Natur des Brotes und des Weines zu existiren aufhören“ und „ihre natürlichen Eigenschaften unverändert bleiben“ — eine Ansicht, die zu der späteren Lehre von der Transsubstantiation wenig paſst — so ist der ganze Traktat von Baronius — unter anderem Vorwande — dem Gelasius abgesprochen worden. Auch verfaſste dieser Papst ein Sacramentarium, in welchem er den Meßkanon für seine Zeit festsetzte; ob dieses Sacramentarium Gelasianum uns in dem von Tommasi 1680 herausgegebenen erhalten ist, darüber gehen die Ansichten noch völlig auseinander. Bezeichnend für die Stellung Gelasius I. zu den Ketzern seiner Zeit ist der Ausspruch desselben: „Duldung gegen die Häretiker sei verderblicher als die schlimmste Verwüstung der Provinzen durch die Barbaren“. Gelasius starb am 19. November 496, die katholische Kirche zält ihn zu ihren Heiligen.

Quellen: Die Briefe und Abhandlungen des Gelasius finden sich gesammelt bei And. Thiel, Epistolae Romanorum pontificum genuinae a S. Hilario usque ad Pelagium II, Brunsbergae 1867, p. 287 sq.; die vita Gelasii I. im liber pontifical. ed. Vignolius t. I, Romae 1724, p. 169; Jaffé, Reg. pont. Rom. Berol. 1851, p. 53 sq.; Baronius, Annales eccles. ad ann. 492 c. 6 sq.

Litteratur: Archibald Bower, Unpartheiische Historie der römischen Päpste, übers. v. Rambach, Th. III, 2 Aufl., Magd. u. Leipz. 1770, S. 116 ff.; Regenbrecht, De canonibus Apostolorum et codice ecclesiae Hispanae, Diss. Vratisl. 1828; Rothensee, Der Primat des Papstes, herausgegeben von Räß und Weis, Bd. I, Mainz 1836. S. 386 ff.; Ferd. Baur, Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit, Bd. II, Tüb. 1842, S. 56 ff.; Credner, Zur Gesch. des Kanons, Halle 1847, S. 149 ff.; E. Ranke, Das kirchliche Perikopensystem, Berlin 1847, S. 80 ff.; Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen Orient und Occid., Bd. I, Münch. 1864, S. 74 f. und Bd. II, Münch. 1865, S. 639 ff.; Hergenröther, Photius, Patriarch von Konstantinopel, Bd. I, Regensb. 1867, S. 129 ff.; Dahn, Die Könige der Germanen, 3. Abth.: Verfassung des ostgothischen Reiches in Italien, Würzburg 1866, S. 205 ff.; And. Thiel, De decretali Gelasii papae de recipiendis et non recipiendis libris etc., Brunsbergae 1866; Friedrich, Drei unedirte Concilien aus der Merowingerzeit, mit einem Anhang über das decretum Gelasii, Bamberg 1867; Baxmann, Die Politik der Päpste, Bd. I, Elberf. 1868, S. 16 ff.; And. Thiel, Epistolae Rom. pontif., Braunsberg 1867, p. 285 sq.; Hefele, Conciliengeschichte, Bd. II, Aufl. 2, Freib. i. Br. 1875, S. 618 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, Bd. I, Aufl. 3, S. 247 ff.; Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleitung in das N. T., Leipz. 1875, S. 130 ff.; Niehus, Gesch. des Verhältnisses zwischen Kaiserthum und Papstthum, Bd. I, Aufl. 2, Münster 1877, S. 349 ff.

R. Zöpffel.

Gelasius II., Papst von 1118 bis 1119. Johann von Gaeta, aus angesehener Familie, wurde schon als Knabe dem Kloster Monte Cassino übergeben; hier erwarb er sich so umfassende Kenntnisse und lernte in einer so trefflichen Weise die lateinischen Sätze fügen, dass Papst Urban II. ihn an die Kurie zog und zu seinem Kanzler machte, damit er, wie die vita Gelasii II., sagt, „den alten anmutigen und eleganten Stil, welchen der Siz der Apostel schon fast völlig eingebüßt hatte, widerherstelle". Urban II. hat ihn bereits zum Kardinaldiakon promovirt, und Paschalis II. kreirte ihn, indem er ihn in seiner Stellung als Kanzler beließ, zum Archidiakon. Im Jare 1111 teilte der Kardinal Johann das Schicksal mit dem Papste, von Heinrich V. in die Gefangenschaft gefürt zu werden. An ihm hatte Paschalis II. auf der römischen Synode vom Jare 1116 die Hauptstütze, als es galt, die über den Vertrag des Papstes mit dem Kaiser in betreff der Investitur auf das höchste erbitterte Partei der Kardinäle und Bischöfe aus Gregor VII. Schule von dem äußersten Schritt — der Verdammung des Papstes als eines Kezers — zurückzuhalten. Nach dem Tode Paschalis II. wurde Kardinal Johann einstimmig zum Nachfolger desselben erwält, er nahm den Namen Gelasius II. an. Kaum war das Konklave beendet, so überfiel eine Schar Bewaffneter, gefürt von Cencius Frangipani, den Neugewälten und machte ihn zu ihrem Gefangenen. Als aber ganz Rom zu den Waffen griff, und die Befreiung des Papstes dringend forderte, mussten die Frangipani demselben die Ketten lösen. Doch kaum war Gelasius II. dieser Gefar entronnen, so brach eine andere, größere herein. Heinrich V. war auf die Nachricht von der one sein Zutun getroffenen Wal des neuen Papstes in Eilmärschen aus der Lombardei herangerückt, am 2. März 1118 befand er sich in Rom. Gelasius II., fürchtend, dass ihm der Kaiser einen änlichen Vertrag, wie seinem Vorgänger, aufzwingen werde, floh sofort bei der ersten Nachricht vom Erscheinen des gefürchteten Gegners. Er fand eine Zuflucht in Gaeta, seiner Vaterstadt. Vergeblich waren alle Versuche Heinrich V., den Flüchtigen zu einem für den Stat befriedigenden Ausgleich in der Investiturfrage zu bewegen; als die kaiserlichen Boten mit einer schwankenden Antwort des Papstes nach Rom zurückkehrten, ließ Heinrich V. von den Römern in der Person des Mauritius Burdinus, des Erzbischofs von Braga in Portugal, einen Gegenpapst — er nannte sich Gregor VIII. — wälen. Hierauf sprach Gelasius am 7. April 1118 zu Capua über den Kaiser und über Gregor VIII. das Anathema aus und kehrte, als der Kaiser in der Absicht der Heimkehr Rom verließ, hieher zurück, aber nur um sich bald zum zweiten Mal, nachdem er mit Mühe einem erneuten Überfall der mit dem Kaiser verbündeten Frangipani entronnen war, zur Flucht — dieses Mal über das Meer, nach Frankreich — zu wenden. Nachdem er von den Bischöfen und Großen Frankreichs mit der tiefsten Ehrerbietung empfangen und zu Vienne im Jan. 1119 eine Synode geleitet, begab er sich nach Clüny, um sich hier mit seinen Kardinälen zeitweilig niederzulassen. Auf dem Wege hieher krank befallen, starb er am 18. Januar 1119, ehe er noch das für die nächste Zeit geplante große Konzil, welches den Kampf zwischen Stat und Kirche beilegen sollte, abgehalten hatte.

Quellen: Vita Gelasii II. a Pandulfo conscripta bei Watterich: Pontificum Romanorum vitae, Tom. II, Lipsiae 1862, p. 91 sq.; die Briefe dieses Papstes sind gesammelt in Migne: patrologiae cursus completus, tomus 163, p. 487 sq.; vgl. Jaffé, Regesta Pontif. Rom. p. 522 sq.; Annales Romani in M. G. Scr. V, p. 478 sq.; Petrus diac. Casinensis, Liber illustrium virorum Casinensis archysterii in Muratori, Sc. Rer. Ital. VI, p. 55 sq.; Petrus diac. Casinensis, Chronica monasterii Casinensis M. G. Scr. VII, p. 792; Falco Beneventanus, Chronicon de rebus aetate sua gestis in Muratori, Scr. Rer. Ital. V, p. 91 sq.; Landulphus de S. Paulo, Hist. Mediolanensis in M. G. Scr. XX, p. 40 sq.; Gelasii II. titulus sepulcral. in Watterich, Pont. Rom. vitae, tom. II, p. 114 etc.

Litteratur: Chr. W. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, Göttingen 1758, S. 243 f.; Arch. Bower, Unparth. Hist. der Röm. Päpste, übers. von Rambach, Bd. VII, Magd. u. Leipz. 1768, S. 129 ff.;

Stenzel, Gesch. Deutschlands unter den fränkischen Kaisern, Bd. I, Leipz. 1827, S. 675 ff.; Gervais, Pol. Gesch. Deutschlands unter der Regierung Heinrich V. u. Lothar III., Bd. I, Leipz. 1841, S. 180 ff.; Damberger, Synchr. Gesch. der Kirche u. d. Welt, Bd. VII, Regensburg 1854, S. 787 ff.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom, Paderb. 1857, S. 241 ff.; Hefele, Conciliengesch., Bd. V, Freib. i. Br., S. 305 ff.; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. II, Berl. 1867, S. 402 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, Bd. IV, Stuttg. 1870, 2. Aufl., S. 359 ff.; W. v. Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit, Bd. III, Thl. 2, Aufl. 4, Braunschweig 1877, S. 892 ff. **R. Zöpffel.**

Geld bei den Hebräern. Ob die Hebräer vor dem Exile Geld oder nur als Tauschmittel Metallstücke von bestimmtem Gewichte gehabt haben, ist eine bis in die neuesten Zeiten herab vielfach behandelte und verschieden beantwortete Frage. Bei der Entscheidung darüber kommt es zunächst auf den Begriff an, welchen man mit dem Worte Geld verbindet. Versteht man darunter eigentliche Münzen, d. h. unter Auktorität des States geprägte Metallstücke, so ist es keinem Zweifel unterworfen, dass solche weder als eigenes vaterländisches noch von fremden Völkern herübergenommenes Tauschmittel bekannt gewesen sind, da sich keine Spur davon in den biblischen Büchern findet; belegt man aber mit dem Namen Geld Metallstücke von bestimmtem Gewicht und Werte, welche auf ihnen irgendwie deutlich bezeichnet und mit irgendwelcher Bürgschaft für ihre Richtigkeit versehen sind, so wird man nicht umhin können, den Gebrauch solchen Geldes schon in alter Zeit zu statuiren. Dafür spricht der Ausdruck 1 Mos. 23, 16, vgl. 2 Kön. 12, 5: „Sekel Silber gangbar dem Kaufmann“, ferner, dass wo im Gesetz von Opfergaben oder von Straf- und Lösegeldern die Rede ist, neben dem Darwägen (2 Mos. 22, 16) noch viel häufiger von einem bloßen Geben und Darbringen gesprochen wird, z. B. 2 Mos. 21, 19. 20. 30. 32; 30, 12 ff.; 3 Mos. 5, 15; 27, 3—7; 4 Mos. 14, 26. Weiter gehört hierher, dass 2 Kön. 12, 11 geradezu ein Zälen des Geldes (וַיִּמְנוּ אֶת־הַכֶּסֶף) genannt ist; dass neben dem ganzen Sekel auch halbe, drittel und viertel erwänt werden; dass 1 Sam. 9, 8 Sauls Knappe einen Viertel-Sekel Silbers bei sich hat, wo gewiss an ein erst vorhergehendes Abwägen nicht gedacht werden kann. Stellen wie Jos. 7, 21; Richt. 17, 2—4 füren gleichfalls darauf hin, dass unter dem Sekel nicht eine gewogene Masse, sondern ein besonderes Stück Metall zu verstehen ist. Auch liegt es in der Natur der Sache, dass wenn Metall überhaupt als Äquivalent von Waren im Handel gilt, sich bald das Bedürfnis herausstellen wird, Gewicht und Wert der Metallstücke zu fixiren und durch irgendwelche Bezeichnung leicht kenntlich zu machen, um so im Kleinverkehr des lästigen Wägens überhoben zu sein. Dass daneben größere Summen, wo es auf das richtige Gewicht ankam, nachgewogen wurden (1 Mos. 23, 16; 2 Mos. 22, 16; 2 Sam. 18, 12; 1 Kön. 20, 31; Jes. 33, 18; Jerem. 32, 9. 10), ist auch ganz natürlich, und so ist leicht einzusehen, wie dieser Ausdruck auch nach dem Exile, wo die Juden mit dem Gebrauche geprägter Münzen bekannt waren, beibehalten wurde, vgl. Jes. 46, 6; 55, 2; Zach. 11, 12; Esra 8, 25. 26; 29, 33; Esth. 3, 9; 4, 7; Matth. 26, 15. Als Einheit dieser Rechnungsmünze, um sie so zu nennen, diente der Sekel, שֶׁקֶל, ursprünglich Name eines Gewichtes (s. d. Art. „Maße und Gewichte“), der nachher auf das entsprechende Metallgeldstück übertragen wurde. Dieses Sekels bediente man sich zu Kauf und Verkauf, wie z. B. liegender Grundstücke 1 Mos. 23, 15. 16; 2 Sam. 24, 24; Jerem. 32, 9; von Sklaven, 1 Mos. 37, 28; Hos. 3, 2, zu bürgerlichen und priesterlichen Abgaben, 1 Kön. 15, 20; Nehem. 5, 15; 1 Makk. 10, 40. 42; 2 Mos. 30, 15; 38, 26; Neh. 10, 32, als Lösegeld für Gelübde, 3 Mos. 27, 3—7; 4 Mos. 3, 47, als Entschädigungs- und Süngeld, 1 Mos. 20, 16; 2 Mos. 21, 32; 5 Mos. 22, 19. 29, als Lon für getane Leistungen, Richt. 9, 4; 16, 5; 17, 10; 2 Sam. 18, 11. 12; Zach. 11, 12; Joh. 7, 50, als Pachtzins, Hohel. 8, 11, als Geschenk, 1 Mos. 45, 22. Der Wert einzelner Gegenstände wird in Sekeln bestimmt, wie 3 Mos. 5, 15; 1 Kön. 7, 1. 16. 18; 10, 29; 2 Kön.

6, 25; Jes. 7, 13, wobei an Stellen wie 4 Mos. 7, 13 ff., es schwankend bleibt, ob unter dem Sekel das Gewicht oder die Münze zu verstehen ist. Dieser Sekel ist von Silber, weshalb denn auch häufig, wie 1 Mos. 20, 16; 37, 38; 45, 22; Richt. 9, 4; 16, 5; 17, 2—4. 10; 2 Sam. 18, 11. 12; 1 Kön. 10, 29; 2 Kön. 6, 25 u. a., wo Luther „Silberlinge" übersetzt, der Name שקל weggelassen und bloß כֶּסֶף gesetzt wird (daher ἀργύρια Matth. 26, 15; 27, 3 ff.). Es werden zwar auch „Sekel Goldes" erwänt 4 Mos. 7, 14. 26. 32 ff. 86; Richt. 8, 26; 2 Kön. 5, 5, allein hierbei ist nur das Gewicht zu verstehen, ebenso wie 2 Sam. 12, 30 das Talent Gold, und wie 1 Sam. 17, 5. 7 Sekel Erzes und Eisens genannt werden; nur 1 Chron. 21, 25 kommt ein „Sekel Goldes" als Münze vor, es steht aber sehr zu bezweifeln, ob es je wirklich dergleichen gegeben habe. Außer dem einfachen Sekel wird im Pentateuch noch ausdrücklich ein „Sekel des Heiligtums" שֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ 2 Mos. 30, 24; 38, 24. 25. 26; 3 Mos. 5, 15; 27, 3; 4 Mos. 3, 50; 7, 13. 19 ff. 86, angefürt, dessen Gewicht auf 20 Gerah גֵּרָה bestimmt wird, 2 Mos. 30, 13; 3 Mos. 27, 25; 4 Mos. 3, 47; 18, 16; Ezech. 45, 20; die Hälfte dieses heiligen Sekels, מַחֲצִית הַשֶּׁקֶל 2 Mos. 30, 13. 15, also 10 Gerah, hieß Beka' בֶּקַע 2 Mos. 38, 26. Jedenfalls war der heilige Sekel schwerer als der gewönliche, und da 1 Kön. 10, 17 drei Minen Goldes in der Parallelstelle, 2 Chron. 9, 16, durch 300 Sekel Goldes ausgedrückt werden, die Mine also 100 Sekel, d. i. gewönliche hat, wärend sie nur 50 heilige enthält, so läßt sich daraus schließen, daß der heilige Sekel das doppelte des gewönlichen, mithin das Beka' des Pentateuch gleich dem gewönlichen Sekel gewesen sei, womit auch die Angaben der Rabbinen (vgl. R. Mosis Maimonidis constitutiones de Siclis, quae illustravit Joann. Esgers. Lugd. Bat. 1718, Pag. 19) übereinstimmen. Auch Drittel-Sekel שְׁלִישִׁית הַשֶּׁקֶל werden erwänt, Neh. 10, 33 und Viertel-Sekel רֶבַע הַשֶּׁקֶל 1 Sam. 9, 8, die bei den späteren Juden den Namen זוז füren (Targ. Jonath. zu 1 Sam. 9, 8). Der Wert des (heiligen) Sekels wird auf 274 Par. Gran Silber, etwa 26 Sgr. unseren Geldes berechnet, worüber das nähere im Art. „Maße und Gewichte". Größere Summen wurden nach Minen מָנֶה Esra 2, 69; Nehem. 7, 71. 72 und Talenten כִּכָּר 1 Kön. 16, 24; 2 Kön. 5, 5. 22. 23; 15, 19 berechnet, die daher auch zugewogen werden 1 Kön. 20, 39; Esth. 3, 9, und deren Wert zum Sekel sich gerade so verhält wie der des gleichnamigen Gewichtes, nämlich 1 Talent = 3000 Sekel, 1 Mine = 50 heilige oder 100 gewönliche Sekel. Ferner wird als Geldstück in 1 Mos. 33, 19; Jos. 24, 32; Hiob 42, 11 das Wort קְשִׂיטָה gebraucht, dessen Bedeutung dunkel ist. Der Etymologie nach bedeutet es: appensum oder justo pondere praeditum, kann also recht wol, wie Bertheau S. 24 Anm. vermutet, nur allgemeine Bezeichnung für Geldstücke überhaupt sein; Gesenius u. a. berechnen aus Kombination mit Gen. 23, 16 den Wert zu 4 Sekeln.

In dem Exile werden sich die Juden nach dem in Babylon herrschenden Geldsysteme gerichtet haben; nach dem Exile gebrauchten sie auch persische Münzen, wie dies aus der Erwänung von Dariken, einer persischen Goldmünze, אֲדַרְכֹנִים Esra 8, 27, דַּרְכְּמֹנִים Esra 2, 69; Nehem. 7, 70—72, hervorgeht. Wenn 1 Chron. 29, 7 solche Dariken schon unter David erwänt werden, so bezeugt dies nur das späte Zeitalter des Chronisten. Ihr Wert wird auf zwei attische Goldrachmen oder 20 att. Silberdrachmen berechnet, d. i. 5 Taler preuß., s. Böckh, S. 130; über die Ableitung des Wortes vgl. Gesen. thes. pag. 353 sq. — In den griechischen Zeiten unter den ptolemäischen und syrischen Herrschern haben sich die Juden one Zweifel des ptolemäischen und syrischen Geldes bedient, da diese Herrscher die Prägung von Geld als ein Regal ansahen. 1 Makk. 11, 28; 13, 16. 19; 15, 31; 2 Makk. 3, 11; 4, 8 u. a. wird nach Talenten und 2 Makk. 4, 19; 10, 20; 12, 43 nach Drachmen gerechnet. Als die Juden unter den Makkabäern sich von der syrischen Oberherrschaft befreiten, erhielt Simon der Makka-

bäer von Demetrius Nikanor die Anerkennung der Selbständigkeit 1 Makk. 14, 38 im J. 143 oder 142 v. Chr., und damit zugleich auch das Recht, Münzen zu schlagen, welches Demetrius Son und Nachfolger Antiochus VII. Sidetes ausdrücklich bestätigt, 1 Makk. 15, 6. Solche Makkabäermünzen haben sich bis auf unsere Zeit erhalten. Obgleich sie schon Salomo Jarchi und Moses ben Nachman erwänen, wurden sie von christlichen Gelehrten erst seit dem 16. Jarh. berücksichtigt (zuerst von Wilh. Postellus in seinem Alphabetum duodecim linguarum, Paris 1538); dann, als einmal die Aufmerksamkeit, auf sie gelenkt war, von vielen beleuchtet, aber von keinem gründlicher als dem gelehrten Spanier Franc. Perez Bayer (De numis Hebraeo-Samaritanis. Valentiae Edetanorum, 1781, 4°), worüber zwischen ihm und Ol. Gerh. Tychsen, der zwei Jare vorher (die Unechtheit der jüdischen Münzen mit hebr. und samarit. Buchstaben, Bützow 1779) die Echtheit aller solcher Münzen geleugnet hatte, ein ärgerlicher Streit ausbrach, dessen Frucht Bayers Vindiciae numorum Hebraeo-Samaritanorum, Valent. 1790 sind. Vgl. über diesen Streit Eckhel, Doctr. numor. vett. T. III, p. 458 sq.; Hartmann, Tychsen, II, 2, S. 295 ff. Von Bayer bis auf die neueste Zeit ist das Material so ziemlich dasselbe geblieben, erst jüngst haben die Bemühungen von de Saulcy eine bedeutende Anzal weiterer Münzexemplare zu Tage gebracht und so der Forschung eine ganz neue Grundlage gegeben, wodurch denn auch die bisherigen Annahmen vielfach verändert und geradezu umgeworfen werden. Dies in der hebräischen Münzkunde Epoche machende Werk fürt den Titel: Recherches sur la numismatique judaique par F. de Saulcy, Paris 1854, 4°, vgl. die Rezens. Ewalds in: Göttinger Anzeigen, 1855, St. 65, S. 641 ff. und dazu noch besonders die vortreffliche, das Wesentliche der neuen Ergebnisse kurz und bündig darlegende Abhandlung Ewalds „Ueber das Zeitalter der ächten Münzen althebräischer Schrift“, in den „Nachrichten von der G. A. Universität und der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen“, April 26, Nr. 8, 1855, S. 109 ff. Bisher nämlich war die allgemein verbreitete Annahme, dass alle die Münzen, welche auf der einen Seite gewönlich in althebräischer Schrift die Legende שקל ישראל mit der Bezeichnung des 1.—4. Jares, oder den Namen שמעון, auf der andern die Legende ירושלם קדשה oder ירושלים הקדשה oder לגאלת ישראל, לחרות ירושלם, לחרר ציון, mit Angabe des Jares tragen, von Simon dem Makkabäer herrüren, wo denn das erste Jar der Befreiung Israels das J. 170 der seleucidischen Ära, d. i. 143 oder 142 v. Chr. sein würde. Diese Annahme wird nun durch die erwänten neueren Ergebnisse ganz umgestoßen, wonach sich die Sache Ewald zufolge in folgender Weise umgestaltet. „Von den bis jetzt bekannt gewordenen Münzen mit althebräischen Inschriften können wir vier wesentlich verschiedene Arten unterscheiden, nämlich: 1) Hasmonäer-Münzen, d. i. Münzen der Fürsten, welche eine eigentümlich jüdische Münzprägung in Jerusalem zuerst gründeten, der Hasmonäer. Diese Fürsten bezeichnen sich beständig mit ihrem eignen Namen als die Prägherren; der Mannes- und Würdenname (letzterer als הכהן הגדול, wozu auch noch חבר היהודים d. i. nach Ewalds vortrefflicher Erklärung חֲבֶר „Feldherr der Judäer“ kommt, ganz wie 1 Makk. 13, 42 [*ἐπὶ Σίμωνος*] *ἀρχιερέως μεγάλου καὶ στρατηγοῦ καὶ ἡγουμένου Ἰουδαίων*) steht auf dem vorderen Felde von einem Ölkranze umgeben; auf dem hintern Felde erscheint in einem Perlenkranze ein Doppelfüllhorn mit einem Granatapfel in der Mitte, ein Bild, welches noch unter den Herodäern widerkehrt und erst unter den späteren Hasmonäern auch wol mit dem seleucidischen Anker vorne und einem großen Sterne hinten wechselt. Sprache und Schrift ist althebräisch, erst bei den etwas späteren Hasmonäern geht dieses allmählich in das Griechische über. Eine Bezeichnung von Jaren in irgend welcher Art findet sich auf keiner von allen diesen Hasmonäermünzen. Von dem Hohenpriester Simon haben sich aus den wenigen Jaren, die er seit der Errungenschaft des Münzrechtes noch lebte, bis jetzt noch keine Stücke widergefunden, wol aber von Johannes Hyrkan I. (135—105), Aristobul I. (eigentlich Judas, s. Jos. Antt. 20, 10; so auf den Münzen), Alexander Jannäus (hieß hebr. Jonathan, woraus abgekürzt der Beiname Jannai,

und nennt sich auf den einen Münzen auch המלך, *Βασιλεως*), von Alexandra. 2) Von diesen unterscheiden sich die Münzen des letzten Hasmonäers, welcher, wie wir jetzt aus seinen Münzen wissen, ursprünglich Mattathias hieß, griechisch aber sich Antigonos nannte, unter welchem Namen er früher allein bekannt war. Sie zeigen vieles an die der ersten Hasmonäer erinnernde, kehren aber doch nicht ganz zu der ursprünglichen Art der hasmonäischen zurück; auch scheint ihr Gewicht ein anderes zu sein. Hierdurch geben sie sich so eigentümlich, dass sie passend mit dem Namen Antigonos-Münzen bezeichnet werden können. Sie haben auf der einen Seite die griechische Inschrift *ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΓΟΝΟΥ*, zum teil im Felde selbst, umgeben vom Ölkranze, zum teil außerhalb desselben; auf der anderen Seite aber am Rande die echte alte hasmonäische Bezeichnung in althebräischer Schrift, unter Vermeidung der Bezeichnung „König"; zwischen den Füllhörnern erscheint jedoch in der damaligen Landessprache auf eine ganz neue Weise das Wort הכה, vollständig oder verkürzt. Dies הכה erklärt Ewald scharfsinnig und gewiss richtig durch הָכֵה gleich הָכֵן, noch später הָכִי also und hält es für Bezeichnung der Richtigkeit des Gepräges und Gewichtes, wie änlich Wörter als: so! richtig! sich auch auf muhammedanischen Münzen in gleicher Bedeutung finden. 3) Die dritte, ihrem Ursprunge nach dunkelste Art von Münzen sind die Siklos-Münzen, so benannt, weil die meisten davon als volle (שקל), halbe (חצי) oder viertel- (רביע) Siklen bezeichnet sind, wärend diese Bezeichnung als Siklen überhaupt in keiner andern Art aller dieser Münzen widerkehrt. Sie tragen keine Bezeichnung von einem Fürsten, Könige oder Hohenpriester, und wärend die Münzen der beiden ersten Arten zwar nach den Herrschern, aber nicht nach den Jaren ihrer Herrschaft bestimmt werden, bezeichnen diese die Zeit nach Jaren „der Erlösung Zions לגאלת ציון" oder „der Freiheit Zions לחרות ציון"; diese Zeitrechnung geht aber auf allen bis jetzt gefundenen Münzen dieser Art nur bis ins 4. Jar. Mit diesem rühmen der errungenen Freiheit steht ferner in engem Zusammenhange die Umschrift vieler ירושלים הקדשה „das heilige Jerusalem" etwas stärker lautend, als sollte sie bloß den Prägort bezeichnen. Als Sinnbild erscheinen der Opferbecher, wie es scheint in verschiedener Gestalt und Stellung, eine dreifache Blüte, ein Baum, ein Weinblatt u. a. Es finden sich von dieser Art auch Silbermünzen, wärend von den andern bisher nur Erzmünzen aufgefunden sind, auch sind sie durchgängig mehr als die andern gut erhalten und gut geprägt. De Saulcy wollte diese Münzen in die Zeit der Eroberung Jerusalems durch Alexander und unter den Hohenpriester Jaddua setzen, wogegen sich aber gewichtige Bedenken erheben, Levy schreibt sie gar Simon, dem Makkabäer, zu; mit größerer Warscheinlichkeit setzt sie Ewald in die Zeit des großen römischen Kriegs. 4) „Die vierte Art sind die Simon-Münzen, welche die Inschrift שמעון oder שמעון נשיא ישראל „Simon Fürst Israels" tragen. Dieser Simon ist der, welcher den letzten großen Aufstand unter Hadrian erregte und den Beinamen Bar Kokab fürt. Diese Münzen, zu welchen auch die sogenannten Eleasar-Münzen (de Vogué, Revue numism. 1860, p. 280 sq.) gehören mit der Inschrift „Eleasar der Priester aus dem 1. Jare der „Befreiung Israels" (die Aufständischen hatten einen Eleasar zum Hohenpriester ernannt), richten sich stark nach dem Muster der vorigen Art, unterscheiden sich aber durch gewisse feinere Kennzeichen; so setzen sie zu לגאלת oder לחרות nicht ציון, sondern ישראל, auch wol ירושלם, was aber stets one י in der letzten Sylbe geschrieben wird, anders als auf den Münzen der vorigen Art. Die auf ihnen gezälten Jare reichen nur bis in das zweite, was mit der Geschichte jenes Aufstandes übereinstimmt. Die Bilder entsprechen sehr merklich denen der dritten Art, nur dass hier einige neue erscheinen, namentlich das Bild eines Tempeleinganges, welches erst in der Zeit recht verständlich ist, wo man sich nach der Zerstörung des herodäischen mit der Hoffnung auf einen neu zu bauenden begnügen musste". Den besten Beweis für die Richtigkeit der erwänten Zeitbestimmung gibt der Umstand, dass nicht ganz selten Stücke sich finden, bei denen das neue jüdische Gepräge auf römische Münzen jener Zeit, besonders Trajans, nur leicht aufgedrückt ist, sodass noch deutliche Spuren der früheren Inschrift erscheinen.

Außer diesen Münzen mit altjüdischen Inschriften finden sich auch bronzene von Herodes — es sind dies die ersten jüd. Münzen mit einer Jareszal und one Bild — und seinen Nachfolgern Archelaus, Philippus (die ersten jüd. Münzen mit Bild, dem des Tiberius), Antipas, Herodes Agrippa und Agrippa II, und kleine Bronze-Münzen der ersten römischen Kaiser von Augustus bis Nero, welche Eckhel u. a. mit gutem Grunde für in Judäa geprägt halten. Neben diesen echt jüdischen Münzen erhielt sich griechisches Geld fortwärend in Kurs. So rechnete man nicht bloß in den Zeiten der Makkabäer, sondern noch zu Jesu Zeit nach Drachmen, *δράχμαι*, der gewönlichsten griechischen Silbermünze aus 6 Obolen bestehend, Luk. 15, 8. 9, etwas über 7 Sgr. Die späteren Juden setzten 4 attische Drachmen einem Sekel gleich, Joseph. Antiqu. III, 8, 2, daher die Doppeldrachme, *δίδραχμον*, statt des gesetzlichen halben Sekels als Tempelsteuer eingefordert wurde, Matth. 17 24, Joseph. bell. Jud. VII, 6, 6. Der Stater, *στατήρ*, war eine griechische Münze, die in Silber und Gold ausgeprägt wurde. Der gangbarste Stater, der attische Silberstater, war 4 attische Drachmen (*τετράδραχμον* und somit einem hebr. Sekel gleich, weshalb er, Matth. 17, 27, als die Tempelsteuer für 2 Personen gegeben wird. Die kleinste griech. Münze war das *λεπτὸν* Mark· 12, 42; Luk. 12, 59; 21, 2. Dies *λεπτὸν* bestimmen die meisten nach den Worten *λεπτὰ δύο, ὅ ἐστι κοδράντης* (Mark. 12, 42) als die Hälfte eines römischen Quadrans; andere, indem sie auf das *ὅ* statt *ἅ* Gewicht legen, aus der Vergleichung von Matth. 5, 26 mit Luk. 12, 59 als einen ganzen Quadrans, vgl. Cavedoni, S. 78—81. Von römischen Münzen werden im N. T. erwänt: 1) der Denar, *δηνάριον*, eine römische Silbermünze, die der Drachme gleichgalt, aber um etwas geringer ausgeprägt war, etwa $6^1/_2$ Sgr. Der Denar diente als Steuermünze und war mit dem Bilde des Kaisers versehen, Matth. 22, 19; Mark. 12, 15. 2) Das As, *ἀσσάριον*, Matth. 10, 29; Luk. 12, 6, eine Kupfermünze, anfangs $^1/_{10}$, dann $^1/_{16}$ Denar, also etwa 4—5 Pfennige. 3) Der Quadrans, *κοδράντης*, gleich $^1/_4$ As, Matth. 5, 26; Mark. 12, 42. — Über die talmudischen Münzen, die uns hier weniger angehen, vgl. Bertheau S. 45 ff.

Was den Wert des Geldes bei den alten Hebräern betrifft, so finden wir zur Bestimmung desselben nur dürftige Fingerzeige, aus denen jedoch deutlich hervorgeht, dass es im ganzen eine ziemlich hohe Wärung hatte. Für diese Bestimmungen können zunächst Stellen wie 2 Kön. 6, 25; 7, 1 nicht gebraucht werden, da in denselben von abnormen Zuständen, von großer Theuerung und nur relativer Wolfeilheit die Rede ist, doch lässt sich aus andern der Wert des Geldes erkennen. So wird ein Widder 3 Mos. 5, 15 auf 2 Sekel Silber (1 Tlr. 22 Sgr. = 5,24 Mk.) geschätzt; ein schönes Pferd aus Ägypten wird nach 1 Kön. 10, 29; 2 Chron. 1, 17 für 150 Sekel, d. i. 130 Tlr. gekauft. Zwei Sperlinge kauft man zur Zeit Jesu für 1 As Matth. 10, 29 und fünf für 2 As Luk. 12, 6. Etwas mehr Anhalt ist für die Wertbestimmung von Grund und Boden gegeben. Abraham (1 Mos. 23, 15. 16) und Jakob (1 Mos. 33, 19) kaufen einen Acker um 400 Sekel; David die Tenne Arafna für 50 Sekel, 2 Sam. 24, 24; Omri den Berg Samarien um 2 Talente Silber (2600 Tlr. nach gewönlichen Sekeln), 1 Kön. 16, 24. Freilich kennen wir die genaue Ausdehnung dieser Grundstücke nicht. Wärend der Belagerung Jerusalems kauft Jeremia (32, 9) von dem Sone seines Vaterbruders einen Acker für 17 Sekel. Der Töpferacker wird Matth. 27, 7 für 30 Silberlinge gekauft. Etwas hoch erscheint der Pacht von 1000 Sekeln für einen Weinberg, Hohel. 8, 11, doch ist dabei in Anschlag zu bringen, dass auch Jes. 7, 23 1000 Reben auf 1000 Sekel geschätzt werden. Das Lösegeld für das Leben eines Sklaven ist nach 2 Mos. 21, 32 dreißig Sekel, was der gewönliche Kaufpreis eines Sklaven gewesen zu sein scheint, denn Hosea (3, 2) kauft sich ein Weib für 15 Sekel Silber, 1 Homer Waizen und 1 Lethech Gerste, und damit hängt auch zusammen, dass dem Judas für den Verrat an Jesus 30 Silberlinge gegeben werden, Matth. 26, 15, vgl. Sach. 11, 12; Joseph wird von seinen Brüdern für 20 Sekel verkauft, also noch geringer als ein Sklave. Wie Dienstleistungen bezalt wurden, ersieht man aus Richt. 17, 10, wo der Jareslon eines Hauspriesters in 10 Sekeln Silber nebst Kleidung und Narung besteht.

Der alte Tobias setzt dem Begleiter seines Sones 1 Drachme täglich als Lon aus, und Matth. 20, 1 ff. ist der Tagelon für einen Arbeiter 1 Denar.

Die ausfürlicheren Nachweisungen und Berechnungen der angefürten Gegenstände sind außer den bereits angefürten und einigen älteren Schriften (bes. Eisenschmid, De ponderibus et mensuris Vett. ed. 2. Argentorat. 1737; auch nebst andern hieher gehörigen Schriften in: Ugolini thesaur. antiqq. Vol. XXVIII) hauptsächlich die neueren von Mionnet, Descript. de médailles antiques vol. 5 (1811) uud suppl. vol. 8 (1837); Böckh, Metrologische Untersuchungen über Gewichte, Münzfüße und Maße des Alterthums, Berlin 1838; Bertheau, Zur Geschichte der Israeliten, zwei Abhandlungen, Gött. 1842, S. 5—49; Cavedoni, Biblische Numismatik oder Erklärung der in der heil. Schrift erwänten alten Münzen, aus dem Ital. übers. und mit Zusätzen versehen von A. v. Werlhof, Hannover 1855; Levy, Gesch. d. jüd. Münzen, 1862; Madden, History of Jewish Coinage and of Money in the O. and N. Test., Lond. 1864, vergl. dens. im Numismatic Chronicle 1866, p. 36 sq. et 1872 p. 1 sq.; — de Saulcy in der Revue numismatique 1864, p. 370 sq.; 1865 p. 29 sq.; im Numismat. Chronicle 1871, p. 235 sq.; in der Revue Archéol. 1872, p. 1 sq.; dessen numismatique de la Terre Sainte, 1874; vgl. auch besonders Schürer, Neutest. Zeitgesch., S. 11 ff. und passim (s. d. Register), z. B. S. 364 ff.

(Arnold †) Rüetschi.

Gellert, Christian Fürchtegott, geboren den 4. Juli 1715 (nicht 1716 oder 1717) zu Haynichen im sächsischen Erzgebirge als Son eines Predigers, der über 50 Jare seine Stelle bekleidete; seine fromme Mutter, eine geborne Schütz, starb im 80. Jare am 23. Jan. 1759. Seinen ersten Unterricht erhielt Gellert in der Schule seiner Vaterstadt. Schon frühzeitig erwachte in ihm der Trieb zur Dichtkunst; ein gelungenes Gedicht zu einem Geburtstage seines Vaters gab ihm den Mut, sich weiter in Versen zu versuchen. Dabei soll er seit seinem 11. Jare schon durch Abschreiben von Rechnungen u. dgl. etwas verdient und seinem Vater die Sorge für die sehr zalreiche Familie erleichtert haben. Vom Jare 1729 an besuchte er die Fürstenschule zu Meißen; hier schloss er Freundschaft mit Gärtner und Rabener, mit denen er zeitlebens verbunden blieb. Seit 1734 studirte er zu Leipzig Theologie. Nur mit Schüchternheit wagte er nach 4 Jaren die ersten Predigtversuche in seiner Vaterstadt, nachdem er schon bei einer früheren Gelegenheit, da er als Jüngling von 15 Jaren bei einer Kinderleiche die Grabrede halten wollte, das Unglück gehabt hatte, stecken zu bleiben. Da ihn die Ängstlichkeit nicht verließ und auch sein Gedächtnis ihm untreu war, so war bei all seinen schönen Gaben zum religiösen Volkslehrer die Kanzel nicht der Ort, wo er sein Licht sollte leuchten lassen. Auch seine schwache Brust hielt ihn vom Predigen ab. Er sollte auf andere Weise seine Gaben verwenden. Vorerst übernahm er im J. 1739 auf Val. E. Löschers Empfehlung die Erziehung zweier jungen Edelleute. Sodann bereitete er seinen Schwesterson auf die Universität vor und zog im J. 1741 mit demselben wider nach Leipzig, das er dann bis zu seinem Tode nur zu Erholungs- oder Badereisen verlassen hat. Nun studirte er gewissermaßen zum zweitenmal und gab zugleich, um sich seinen Unterhalt zu gewinnen, Unterricht. Um eben diese Zeit trat er auch als Schriftsteller auf, indem er in den von J. J. Schwabe seit 1741 herausgegebenen „Belustigungen des Verstandes und Witzes" seine ersten Fabeln und Erzälungen, welche er später selbst verwarf, veröffentlichte. Zugleich beteiligte er sich an der unter Gottscheds Leitung veranstalteten deutschen Übersetzung von Bayles dictionnaire historique et critique. Nachdem er im J. 1742 mag. phil. geworden, habilitirte er sich im J. 1744 als Docent in der philosophischen Fakultät mit einer Dissertation de poesi apologorum eorumque scriptoribus und hielt dann Vorlesungen über Poesie und Beredsamkeit. Wärend er Privatdocent war, gab G. fast alle diejenigen weltlichen Dichtungen heraus, die er hernach in die Sammlung seiner Werke (1769) aufnahm. Von den Lustspielen war das „Band" schon 1744 in den „Belustigungen" erschienen; ebenda erschien 1745 das Schäferspiel „Sylvia"; in den „Neuen Beiträgen zum Vergnügen des Verstandes und Witzes", Bremen und

Leipzig seit 1744, gewönlich „Bremer Beiträge“ genannt, ließ er 1745 die „Betschwester“ und 1746 das „Los in der Lotterie“ drucken; alle vier Stücke gab er dann mit drei anderen 1748 zu Leipzig unter dem Titel „Lust- und Schäferspiele“ heraus. Im J. 1746 erschien sein Roman „Leben der schwedischen Gräfin von G** “ und in den Jaren 1746 und 1748 die beiden ersten Bücher seiner berühmten „Fabeln und Erzälungen“, nach Karl Goedekes Zeugnis „das einzige wirklich allgemein in allen Ständen gelesene poetische Buch des ganzen Jarhunderts“, oft widergedruckt, später mit einem dritten Buche vermehrt, vielfach in fremde Sprachen, selbst in die lateinische und hebräische, übersetzt. Im Jare 1751 ward Gellert außerordentlicher Professor mit einem Gehalt von nicht mehr als 100 Talern. Bei diesem Anlass schrieb er sein Programm de comoedia commovente, das Lessing 1754 deutsch in seine theatralische Bibliothek aufnahm. Seine Vorlesungen, anfänglich über Litteratur, später hauptsächlich über die Moral, die er in deutscher Sprache hielt, erfreuten sich eines immer größeren Zudranges, sodass der Raum der gewönlichen Hörsäle nicht hinreichte. Sein Einfluss auf die Studirenden, für welche er auch praktische Übungen in deutschen und lateinischen Ausarbeitungen leitete, war dabei ein ganz ungewönlicher. Wie sehr er mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit sie von Ausschweifungen abzuhalten und ihnen Liebe zur Religion und Tugend einzuschärfen suchte, hat u. a. Göthe, wenn auch nicht one Beimischung von Ironie, dargestellt. Dass eine in Gellerts Leben seit 1752 auftretende, mit körperlichen Leiden zusammenhängende hypochondrische Stimmung seinem Vortrage oftmals etwas weinerliches und seiner Sittlichkeit etwas peinliches geben mochte, das zu dem munteren und schalkhaften Wesen, welches in seinen früheren Schriften hervortritt, einen merkwürdigen Kontrast bildete, mag immerhin zugegeben werden; dass im großen und ganzen seine Beliebtheit darunter nicht litt, sondern dass im Gegenteil seine Kränklichkeit und Ängstlichkeit dazu beitrug, sein Ansehen zu steigern, ist gewiss. Es ist bekannt, wie aus allen Ständen sich Leute zu ihm drängten, ihm ihre Ehrfurcht in Worten und durch Geschenke zu bezeigen; sein oft geschildertes Gespräch mit Friedrich dem Großen (am 11., nicht am 18. Dezember 1760) ist für beide gleich charakteristisch. Bei alledem blieb er wunderbar bescheiden; eine ordentliche Professur, die ihm im Jare 1761 angeboten ward, lehnte er ab; ebenso Berufungen nach auswärts, z. B. nach Hamburg 1760, nach Halle; er zog vor in Leipzig zu bleiben, wo er nach vielen körperlichen und geistigen Leiden, aber in freudigem Vertrauen auf die Durchhilfe seines Gottes und das Erbarmen seines Erlösers starb, den 13. Dez. 1769, in seinem 55. Lebensjar. Gellerts Verdienste um die Litteratur zu würdigen ist nicht dieses Ortes; nur über seine geistlichen Lieder ist hier noch besonders zu reden. Sie erschienen, nachdem G. jarelang an ihnen in der Stille gearbeitet, auch über sie sich Beurteilungen von seinen nächsten Freunden erbeten und sie dann nach diesen verbessert hatte, zuerst im J. 1757 unter dem Titel: „Geistliche Oden und Lieder“, Leipzig bei Weidmann, und fanden allgemeinen Beifall; und wenn auch jetzt das unbedingte Lob von verschiedenen Seiten her beschränkt und herabgestimmt worden ist, so dürfte es doch auch der schonungslosesten Kritik nicht gelingen, den Dichter aus den Herzen des Volkes und seine Lieder aus der Kirche zu verdrängen. Gleich nach ihrem ersten Erscheinen wurden mehrere derselben in die neuen Gesangbücher für Celle, Hannover, Kopenhagen, sowie in die der reformirten Gemeinden zu Leipzig und Bremen aufgenommen. Auch in der römisch-kathol. Kirche lobte man sie, und ein böhmischer Geistlicher schrieb alles Ernstes an den Dichter, er möge doch bei seinen Überzeugungen von der Nützlichkeit der guten Werke in den Schoß der Kirche zurückkehren, mit deren Lehrbegriff seine Lieder besser übereinstimmten, als mit dem der lutherischen; wogegen freilich Gellert protestirte, indem er in der Rückantwort vom 21. Juli 1762 (vgl. die Briefe, Werke 1775, IX, S. 212; 1867, IX, S. 136) dem Briefsteller das richtige Verhältnis des Glaubens zu den Werken mit Anfürung von Stellen aus Luthers Schriften auseinandersetzte. An dem großen Segen, den Gellerts Lieder zu ihrer Zeit und noch in späteren Zeiten gestiftet haben, hat unstreitig die eigene Herzensfrömmigkeit Gellerts, die der

treuste Ausdruck seines Wesens war und von allem Gemachten und Erkünstelten sich fern hielt, den größten Anteil.

„Diese Arbeit“, sagt Cramer in Gellerts Leben, vgl. Gellerts Werke 1775, X, S. 73 f.; 1867, X, S. 208, von Gellerts Arbeit an seinen geistlichen Liedern, „war seinem Herzen die feierlichste und wichtigste, welche er in seinem Leben unternommen hatte. Niemals beschäftigte er sich mit derselben, one sich sorgfältig darauf vorzubereiten und one mit allem Ernste seiner Seele sich zu bestreben, die Warheit der Empfindungen, welche darinnen sprechen sollen, an seinem eigenen Herzen zu erfaren. Er wälte seine heitersten Augenblicke dazu, machte auch zuweilen einen Stillstand in dieser Arbeit, in der Absicht und Erwartung, die Gesinnungen, die er durch seine Lieder in seinen Mitchristen erwecken wollte, in seiner Seele stärker werden zu lassen“. Hierin haben wir den Schlüssel zu der Wirkung, welche die Gellertschen Lieder hervorbrachten. Das Geheimnis derselben liegt offenbar in ihrer religiösen Konzeption und in der Leichtigkeit und Natürlichkeit des Ausdrucks. Vom Standpunkte der objektiven Kritik aus wird sich vieles sowol gegen die ästhetische als gegen die dogmatische Korrektheit der Gellertschen Lieder einwenden lassen. Zu Kirchenliedern eignen sich viele derselben nicht; manche von denen, die man in christliche Gesangbücher aufgenommen hat, sind bloße „Lehrlieder“, wie Cramer im Unterschiede von den eigentlichen „Lehrgedichten“ sie nennt, aber eben darum keine eigentlichen Lieder zum Singen; Gellert hatte das selbst gefült, indem er einige derselben „biblische Betrachtungen“ nannte und der ganzen Sammlung den Titel „geistliche Oden und Lieder“ gab; vgl. seinen Brief an E. S. J. Borchward vom 3. Juni 1756. Dagegen haben allerdings andere wider einen kirchlichen Charakter und einen lyrischen Schwung, sodass sie sich als Zeugnisse ihrer Zeit neben den besten älteren und neueren Kirchenliedern dürfen hören lassen, wie das Weihnachtslied: „Dies ist der Tag, den Gott gemacht“, das Osterlied: „Jesus lebt, mit ihm auch ich“, und andere. Besonders eigentümlich und in Gellerts Wesen gegründet ist der sanft rürende, elegische Ton der Ergebung und des Vertrauens, der sich in seinen Liedern ausspricht. Es ist die fromme Subjektivität des Dichters, die aber in tausend Herzen ihren Widerhall gefunden hat und dadurch warhaft objektiv geworden ist. Gellerts Oden und Lieder sind in vielen Ausgaben widergedruckt und nachgedruckt, auch in's Französische, Dänische, Russische und Holländische übersetzt und von verschiedenen Komponisten mit Melodieen versehen worden, unter denen die bekanntesten die von J. Fr. Doles (1758), von Carl Phil. Em. Bach (1758) und von J. A. Hiller (1792) sind; von den 54 Liedern der Sammlung waren übrigens 33 schon von Gellert nach bekannten Kirchenmelodieen verfertigt. Für den kirchlichen Gebrauch der Lieder, welche J. S. Dieterich aus Gellerts im J. 1754 erschienenen Lehrgedichten (in den Werken „moralische Gedichte“ genannt) herauszog und noch zu Gellerts Lebzeiten in die „Lieder für den öffentlichen Gottesdienst“. Berlin 1765, aufnahm und die hernach unter Gellerts Namen weiter verbreitet wurden, ist Gellert natürlich nicht verantwortlich.

Auch die prosaischen Schriften Gellerts, wie namentlich seine moralischen Vorlesungen, welche nach seinem Tode von J. A. Schlegel und G. L. Heyer herausgegeben wurden (Leipzig 1770, II) und zugleich als 6. und 7. Teil seiner Werke erschienen, und seine kleineren Abhandlungen apologetischen und paränetischen Inhaltes, welche im 5. Teil seiner Werke, den Gellert kurz vor seinem Tode noch selbst herausgegeben hatte, zusammengestellt sind, haben zu ihrer Zeit auf die religiöse Denkweise vorteilhaft eingewirkt; wir vermissen in ihnen die Schärfe der ethischen und dogmatischen Begriffe. Um Gellert gerecht zu beurteilen, darf man indessen nicht vergessen, dass sein Leben in jene Übergangsperiode aus der Zeit einer starren Orthodoxie in die einer noch schwankenden Aufklärung fiel. Er selbst sucht überall die positiven Dogmen des Christentums, wenn auch oft unverbunden mit dem herrschenden Denksystem, zu retten und zu bewaren, als Geheimnisse, vor denen sein Geist „in Ehrfurcht stille steht“, one dass er sich aufgefordert fände, in dieselben sich weiter zu vertiefen.

Gellerts Werke erschienen zuerst Leipzig 1769 bis 1774 in 10 Teilen; der

10. enthält die schon erwänte Lebensbeschreibung Gellerts von seinem Freunde J. A. Cramer; die Werke sind dann, von Nachdrucken abgesehen, von der ursprünglichen Verlagshandlung, der Weidmannschen Buchhandlung, wider herausgegeben 1775, 1784 u. s. f.; dann 1839, 1840, 1856 und zuletzt Berlin und Leipzig 1867, immer in 10 Teilen, nur die Ausg. von 1840 in 6 Teilen. In den Ausgaben seit 1839, welche Jul. Ludw. Klee besorgt hat, sind auch inzwischen in einzelnen Sammlungen erschienene Briefe an und von Gellert, namentlich der Briefwechsel mit der Demoiselle Lucius, zuerst von Ebert 1823 veröffentlicht, aufgenommen. Es fehlen in dieser Ausgabe (auch noch 1867) außer unbedeutenderen Sachen die höchst interessanten Briefe Gellerts an Fräulein Erdmuth von Schönfeld, welche im J. 1861 als Manuskript gedruckt sind (Titel: Dahlener Antiquarius, 1. Theil, Leipzig, Druck von Hirschfeld) und das zu seiner Charakteristik wertvolle Tagebuch G.'s aus dem J. 1761 (herausgegeben von T. O. Weigel, 2. Aufl., Leipzig 1863). Über ihn ist zu vergl. K. H. Jördens, Lexicon deutscher Dichter und Prosaisten II, S. 54—88; K. R. Hagenbach, Die Kirchengesch. des 18. und 19. Jahrh. I, 2. Aufl., Leipzig 1848, S. 339 ff. Das Gellertbuch, herausgeg. von Ferd. Naumann, Dresden 1854; hierin die dann mehrfach auch einzeln gedruckten Schriftchen von W. O. v. Horn, Drei Tage aus Gellerts Leben, und G. H. von Schubert, Züge aus Gellerts Leben; C. J. Nitzsch, Über Gellert und seine Lieder (Vortrag zum 100järigen Jubiläum der Lieder) in: Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft u. Leben 1857, Nr. 31 u. 32; hernach auch besonders gedruckt mit einem Vortrag über Lavater; E. E. Koch, Geschichte des Kirchenliedes und Kirchengesangs, 3. Aufl., VI. Band, Stuttg. 1869, S. 263 ff.; Allg. Deutsche Biographie, Bd. VIII, S. 544; Goethes Urteil über Gellert siehe im 6. und 7. Buch von Dichtung und Wahrheit, Ausg. Hempel, Band 21, bes. S. 32 und 76 f., wozu zu vergl. sind die Anmerkungen von G. von Loeper S. 261, 267, 305 ff. über Gellerts Vorlesungen. Goethe nahm sich später Gellerts gegen das abschätzende Urteil einiger Zeitgenossen noch einmal an in einer Rezension in den Frankf. Gelehrten Anzeigen vom J. 1772; Hempel, Band 29, S. 13 ff. In den Piperschen evang. Kalender hat Gellert keine Aufnahme gefunden. **(K. R. Hagenbach†) Carl Bertheau.**

Gelübde bei den Hebräern. Gelübde נְדָרִים heißen feierliche Versprechungen, Gotte falls er die Bitte um Rettung und Bewarung oder um Gewärung eines Gutes erhöre, durch irgend eine Darbringung sich dankbar zu erweisen. Die Stücke der Thora, welche die Gelübde-Gesetze enthalten, gehören dem sogen. (elohistischen) Priestercodex an: Lev. c. 27 handelt über gelobte Gegenstände, welche auslösbar sind, und über die verschiedenen Auslösungspreise, Num. c. 30 über die Verbindlichkeit der Gelübde und die vier Bedingungen, unter denen das Gelübde einer Tochter oder eines Eheweibes gültig oder ungültig ist. Das in der jehovistischen Erzälung Gen. 28, 20—22 vorausgesetzte hohe Alter der Sitte zu beanstanden, ist kein Grund vorhanden; Geschichtschreibung, Psalmen und Chokma-Litteratur zeigen, wie heimisch diese Betätigung der Religiosität im israelitischen Volke war. Das Verbum נדר (verw. נזר) hat von hausaus die Wurzelbedeutung der Absonderung und Sichenthaltung, aber (mit Ausnahme etwa nur von Num. 6, 5) ist נֶדֶר das übliche Wort für das positive Gelübde, wogegen das negative Gelübde, die Abgelobung, durch אִסָּר (Verbindungsform אִסַּר, mit Suff. אֱסָר) Bindung d. i. Selbstverbietung (vgl. den vollständigen Ausdruck Num. 30, 14) bezeichnet wird. Das positive Gelübde konnte sich auf Personen (auch die eigene Person), Tiere und Besitztum an Liegenschaften erstrecken. Bei jedem Geloben einer Person aber soll Auslösung derselben nach dem Schätzungswerte erfolgen; von Anheimfall an das Heiligtum sagt das Gesetz in diesem Gelübde-Falle nichts, die Weihung Samuels durch seine Mutter Hanna „bestand nicht in einem einfachen Gelübde, sondern in Bestimmung zum Nasiräat auf Lebenszeit“ (Keil zu Lev. 27, 2—8).

Bei Menschen war das Lösegeld nach Alter und Geschlecht verschieden, bei

dem Armen richtete es sich nach Verhältnis seiner Habe, für nicht opferbare Tiere (opferbare musśten immer geopfert werden), für Häuser und Erbäcker wurde der Preis von den Priestern bestimmt (bei den Erbäckern nach dem warscheinlichen Wert der Ernten bis zum Halljar); bei der Einlösung musśte dann noch ein Fünftel darüber bezalt werden. Wurde ein Erbacker nicht gelöst, so konnte er veräußert werden, fiel aber im Halljare den Priestern zu. War dagegen das gelobte Feld durch Kauf erworben, so fiel es im Halljar an den ersten Besitzer zurück. So Lev. c. 27, die späteren Satzungen über die Schätzungen gibt der Mischnatraktat Erachin (ערכין). Das Gelübdeopfer steht als eine Art der Schelamim entgegen der freiwilligen Gabe, נדבה; denn jenes ist, weil es nach erlangter Gebetserhörung infolge einer bei der Bitte übernommenen Verpflichtung dargebracht wird, ein notwendiges Opfer. Solche Gelübdeopfer bringen heißt שלם נדריו. Es musśte dabei alles die Fehllosigkeit der Opfertiere betreffende beobachtet werden, wogegen bei der נדבה nach Lev. 22, 23 die Forderungen weniger streng waren. Dasś weder etwas, was Jehovah onehin gebürte (vgl. Lev. 27, 26), noch etwas, woran Sünde und Schande haftete, namentlich Unzucht-Sold (Deut. 23, 19), Jehovah als Geschenk gelobt werden durfte, versteht sich von selbst. Alles was dem Abfall von Jehovah diente und damit zusammenhing, konnte nicht Gegenstand des נדר im engeren Sinne, sondern nur des חרם oder des Bannes werden. Man gelobt etwas zu bannen (Num. 21, 2) oder bannt es, wenn man sich entweder zu dessen Vertilgung oder zu dessen unlösbarer Hingabe an das Heiligtum verpflichtet; die im Ausdruck sehr mangelhafte Gesetzesstelle Num. 27, 28 kann im Zusammenhange der Thora nur von richterlich Verurteilten zu verstehen sein (s. übrigens den Art. „Bann bei den Hebräern") *). Wie die positiven Gelübde mit den Schelamim zusammenhängen, so die Enthaltungsgelübde mit den Sünopfern und den Reinigungen. Unter den selbstauferlegten Entsagungen ist die häufigste das Fasten (s. d. Art.), die wichtigste der Nasiräat (s. d. Art.). Charakteristisch für den sittlichen Geist des Mosaismus ist, dasś er alle unnatürlichen Mortifikationen beseitigt wissen will. Verstümmelung und sonstige Entstellung des Leibes schlosś geradezu von der Gemeinde Jehovahs aus, Deut. 23, 2; vgl. Lev. 19, 18; Deut. 14, 1 ff.

Die Zulassung der Gelübde entspricht im allgemeinen dem Stand der Unmündigkeit unter dem Gesetz. Doch legt das mosaische Gesetz und überhaupt das A. T. auf das Geloben kein besonderes Gewicht. „Wenn du das Geloben unterlässest, so ist dir's keine Sünde", Deut. 23, 23. Nirgends wird es als etwas Verdienstliches empfohlen; auch liegt nicht die Vorstellung unter, dasś Gott durch die äußere Leistung als solche zur Erfüllung der ihm vorgetragenen Bitte zu bestimmen sei. Vielmehr wird in Stellen wie Ps. 66, 13 ff.; 76, 12; vgl. 116, 17 ff. u. a., auf die in dem Geloben sich aussprechende Gesinnung der Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Gott hingewiesen. Maleachi 1, 14 rügt die schlechten Gelübdeopfer um der in ihnen hervortretenden gemeinen Gesinnung willen **). Darauf wird allerdings gedrungen, dasś das einmal ausgesprochene Gelübde unverbrüchlich gehalten werde, Num. 30, 3; Deut. 23, 22—24 ***). Das Gelübde ist dem

*) Dort ist S. 83 das fehlerhafte, sinnlose שלתא in שבותא (שמתא) = שמדתא zu verändern, s. Levys Targumisches Wörterbuch u. d. W.

**) Von Bedeutung für die gesetzliche Würdigung der Gelübde ist auch dies, dasś Deut. 12, 17 f., vgl. 16, 11; Ps. 22, 26 ff. die Darbringung der Gelübdeopfer zur religiösen Freudenfeier gestempelt wird, bei der auch den Armen und Notleidenden eine Erquickung bereitet und überhaupt zur Erbauung der Gemeinde (vgl. Ps. 116, 14) die rettende Gnade Gottes gepriesen werden sollte.

***) Die angefürten Stellen werden häufig so gedeutet, dasś das Gelübde nicht eher in Kraft getreten sei, als bis es mit dem Mund ausgesprochen war. Freilich fiel es nur in diesem Fall unter die gesetzliche Kontrole. Aber in Widerspruch mit dem sittlichen Geiste des Mosaismus stände die Annahme, dasś z. B. ein Gelübde, wie das der Hanna 1 Sam 1, 13 an sich nicht bindend gewesen wäre.

Eide verwandt (vgl. den Ausdruck in Num. 30, 11. 14). Daher wird Sprüchw. 20, 25; Pred. 5, 3—5 vor leichtfertigem Geloben nachdrücklich gewarnt. Dabei verfügt das Gesetz Num. 30, 4 ff., dass das Gelübde einer Tochter, die noch im Hause des Vaters ist, und einer Gattin nur dann gültig sein solle, wenn der Vater oder Gatte an demselben Tage, an dem er das Gelübde gehört, ihm nicht wehrte. Ebenso waren one Zweifel Knechte in bezug auf Gelübde von ihrem Herrn abhängig (wovon übrigens Num. 30, 11 nur nach Luthers irriger Übersetzung handelt); auffallend ist, dass die Verordnung Num. K. 30 über die Söne schweigt.

Diesen einfachen Bestimmungen des Gesetzes hat die Mischna im Traktat Nedarim eine reiche Kasuistik beigefügt, besonders in betreff der Formen, in denen das Gelübde ausgesprochen werden konnte, und des Grades der Verbindlichkeit der verschiedenen Formen. Die Behandlung der Sache ist mehr juristisch als ethisch, mehr veräußerlichend und in Spitzfindigkeiten sich verlierend als durch Warheit und Liebe prinzipiell normirt; aber allerdings geht, wie Saalschütz, Mos. Recht S. 360 sagt, die Tendenz der rabbinischen Bestimmungen dahin, „teils unvorsichtigen Gelübden keinen störenden Einfluss namentlich auf das Familienleben zu gestatten, teils andererseits wider durch gelegentliche Strenge dem Leichtsinn in diesen Dingen zu wehren“. In letzterer Beziehung kommen besonders die Verordnungen in betracht, durch welche ein betrügliches Spiel mit den Beteuerungsformeln abgeschnitten werden soll. Wenn z. B. dem Wort **korban** (welches das eigentliche Gelübdewort ist, in dem Sinn: es sei etwas Gotte als Darbringung geheiligt!) durch Verdrehung Ausdrücke wie **konam, konach, konas** substituirt werden, soll das Gelübde nach Nedarim I, 2 dennoch gelten. Der Ausspruch des Herrn, Matth. 15, 5; Mark. 7, 11, bezieht sich auf die Behandlung der kasuistischen Frage, inwieweit ein Gelübde gültig sei, durch welches Jemand einen Teil seines Eigentums dem Genusse anderer entzieht, um sich dadurch von einer Verpflichtung, die er diesen schuldet, loszumachen. Es wird dort vorausgesetzt, dass ein Son durch Aussprechen des korban selbst der Unterhaltung seiner Eltern sich entziehen konnte. Dass solche Fälle vorkamen, erhellt aus Nedarim V, 6. Nach Saalschütz a. a. O. S. 366 stimmen die Ansichten der Mischna mit dem Tadel, den Christus gegen solche Gelübde ausspreche, ganz überein. Er beruft sich dafür auf Nedarim III, 2, wo zu den hyperbolischen und darum nicht verbindlichen Gelübden auch das gerechnet wird: „wenn jemand andere sieht Feigen essen und sagt: siehe es sei über euch Korban, und es findet sich, dass es sein Vater und Bruder sei“. Was dieses Gelübde ungültig macht, ist jedoch lediglich dies, dass der Gelobende gar nicht die Absicht hatte, dem Vater oder Bruder den Genuss zu entziehen, also im Geloben mehr ausgesprochen hat, als er eigentlich wollte. Hingegen ist es auch nicht genau, wenn auch de Wette noch zu Matth. 15, 5 aus Nedarim IX, 1 bemerkt: „Rabbi Eliezer hielt das Gebot der Ehre gegen die Eltern für höher als alle Gelübde; aber die Weisen erklärten auch Gelübde gegen dieses Gebot für verbindlich“. Denn der Sinn ist dort nur der, man solle sich nicht unter dem Vorwand der Elternehre one weiteres der Erfüllung eines Gelübdes entziehen, wol aber könne man auf ordentlichem Wege von einem Gelübde, durch welches die Ehre der Eltern beeinträchtigt wird, gelöst werden. Es ist war, dass die unumwundene Anerkennung des Satzes, dass jede in selbsterwältem, willkürlichem Gottesdienst übernommene Leistung, durch welche eine Liebespflicht verletzt wird, in sich nichtig und verwerflich sei, sich in der Mischna vermissen lässt. [Aber ebenso war ist es, dass manche traditionelle Observanzen, welche der Herr bekämpft, auch in der Mischna gemissbilligt werden. Das Christentum ist nicht one Einfluss auf das Judentum geblieben. Der Tadel Jesu richtet sich dort im Evangelium gegen die hierarchisch habgierige pharisäische Praxis, welche es gern sah, wenn ein Son gegen Vater oder Mutter das Gelübde aussprach: Aller Genuss, den du von mir haben könntest, sei **korban** (**konam**) d. i. dem Heiligtum verfallen, und demzufolge sein Besitztum für den Tempelschatz reklamirte — das im Talmud codifizirte Recht verwirft Gelübde, welche so böswillige Entschlüsse aussprechen, und erklärt sie für nicht bindend. Vgl. Saat auf Hoffnung, Jahrg. XII, S. 37—40.] Über die Gelübde bei den neueren Ju-

den s. Schröder, Satzungen und Gebräuche des thalmudisch-rabbinischen Judenthums S. 451 ff. Über die Lösung der Eide und Gelübde, die durch einen Rabbi oder, wenn ein solcher nicht zur Stelle ist, durch drei andere Männer zu erfolgen hat, s. ebendas. S. 613 f. Über das berüchtigte Kol nidre (Gebet am Vorabend des Versönungstages, welches Gott um Annullirung aller Gelübde u. s. w. des verflossenen Jares bittet) s. Eisenmenger, Entd. Judenth. II, S. 489 ff.; Bodenschatz, Kirchl. Verf. der Juden II, S. 354 ff.; Schröder a. a. O. S. 619 ff.

Oehler † (Delitzsch).

Gelübde. Wie mit der religiösen Idee von einem persönlichen, wollenden Gott und einem persönlichen Verhältnis zwischen Gott und den religiösen Subjekten sich die Idee von Leistungen und Gaben verbindet, welche diese, ihre Gemeinschaft mit Gott pflegend, ihm darbringen können und sollen, so schließen sich hieran auch religiöse Akte an, in denen ein Subjekt Gott eine solche Leistung ausdrücklich zusagt und durch solche Zusage sich selbst gebunden haben will. Wir haben hiemit den allgemeinsten Begriff des religiösen Gelübdes (votum, εὐχή). Vor allem gehört dazu der wirkliche Vorsatz zu der besagten Leistung. Zum Gelübde aber wird er erst, indem er Gott selbst vorgetragen wird. Sofern eine solche Zusage an Gott eben hiemit immer eine Aussage ist, die mit bestimmtem Bewusstsein vor dem Warhaftigkeit fordernden und darüber wachenden heiligen Gotte gemacht sein will, hat sie den Charakter einer eidlichen Aussage (vgl. den Art. „Eid").

Im engeren Sinne pflegt man unter Gelübde die Zusage von irgend etwas zu verstehen, das der Zusagende an sich Gott nicht schuldig oder wozu er an sich nicht verpflichtet sei; man nennt es in diesem Sinn ein freiwilliges Versprechen.

Hervorgehen kann der Entschluss zu einer solchen Leistung und die an Gott gerichtete Zusage derselben möglicherweise aus dem einfachen, sittlich religiösen Drang, einer hingebenden und namentlich dankbaren Gesinnung gegen Gott, von der man beseelt ist, dadurch Ausdruck zu geben, dass man irgend etwas, was vor ihm besonderen Wert hat, ihm darbringt. Oder man wird zum Gelübde dadurch veranlasst, dass man in dem Tun und Verhalten, welches man auf sich nimmt, ein Mittel sieht, sich selbst in der Gemeinschaft mit Gott und im Erstreben gottgemäßer Vollkommenheit weiter zu fördern: unstreitig haben viele fromme Katholiken aufrichtig mit dieser Absicht Askese im negativen und positivem Sinn, Enthaltsamkeit, Gebetsübungen u. s. w. gelobt und getrieben. Die beiden bisher genannten Motive werden übrigens in der Wirklichkeit oft schwer zu sondern sein. Oder endlich wird der Gelobende nicht diese sittlich religiöse Förderung an sich im Auge haben, sondern als Frucht seines Versprechens und Leistens irgend eine besondere Bevorzugung, Gabe, Fürsorge u. s. w. erwarten, welche die dadurch günstig gestimmte Gottheit ihm gewären, ja auf welche er wol gar einen gewissen Rechtsanspruch erlangen werde. — Besonders häufig werden überall, wo Neigung zu Gelübden ist, diejenigen sein, welche Gott erst für den Fall, dass er dem Gelobenden gewisse Wünsche und Bitten gewärt habe, die eigene Gabe zusagen. So ist es namentlich bei Gelübden alttestamentlicher Männer der Fall, sei es dass Rettung aus Gefar oder dass positive Hilfe und Segensspendung den Gegenstand der Bitten bildet. Unabhängig von einer solchen Bedingung werden z. B. im Katholizismus bekanntlich die Mönchsgelübde sehr häufig übernommen. Bei jenen nur für einen gewissen Fall gegebenen Zusagen wird das letzte der vorhin genannten Motive überall überaus oft eintreten: eben jenes Gewünschte, von dessen Gewärung man seine Leistung abhängig machen will, möchte man dadurch erreichen, dass man durch das Gelübde sich Gottes Gunst erwirbt oder das Versprochene gar wie einen Kaufpreis ihm in Aussicht stellt. Doch darf auch bei den bedingungsweisen Gelübden die Möglichkeit der edeln Motive nicht ausgeschlossen werden. Denn die Vorstellung und das Vorgefül einer heiß ersehnten Gabe und Hilfe kann recht wol einen Frommen, schon wärend er sie erbittet, so lebhaft innerlich bewegen, dass auch schon eine bestimmte würdige Kundgebung des Dankes und der Selbsthingabe, die er dem erhörenden Gott darbringen sollte und möchte, im voraus seinem Herzen und Geist sich aufdrängt, dass er im vor-

aus auch den bestimmten Entschluss dazu fasst und dass er, um nicht etwa künftig im sichern Genuss der erreichten Woltat und unter dem Einfluss anderer Interessen dem guten Entschluss untreu zu werden, sich auch durch ein Gelübde zu seinem Vollzug fest verbinden will.

Bei jenen alttestamentlichen Gelübden nun (über ihre verschiedenen Gegenstände und Formen vgl. den vorigen Artikel) haben one Zweifel verschiedene Motive zusammengewirkt, echt sittliche und egoistische oft in unklarer Mischung. Für die christliche Sittlichkeit aber ist das, was wir von jenen hören, keinesfalls maßgebend. Denn den Männern, welche dort geloben, dürfen wir, so hoch wir sie auch in sittlich-religiöser Beziehung unter der vorchristlichen Menschheit stellen mögen, doch das Licht neutestamentlicher Erkenntnis und den neutestamentlichen Geist der Kindschaft noch nicht beilegen. Das Wort der alttestamentlichen Offenbarung enthält auch keine Aussage, nach der wir ein solches Geloben bestimmter Leistungen zum Wesen warer Sittlichkeit rechnen müssten; es fordert auch die alttestamentlichen Frommen nirgends dazu auf oder lehrt sie besonderen Wert darauf legen, sondern dringt bei ihnen nur auf die Erfüllung der Gelübde, soweit sie einmal wirklich solche getan haben.

Im Lehrworte des Neuen Testamentes finden wir gar keine positive Äußerung über Gelübde. Aus Jesu Mund haben wir nur ein scharfes Wort gegen die Zulässigkeit und Gültigkeit von Gelübden, durch die einer etwas, womit er seine Eltern hätte unterstützen können, als heilige Gabe dem Tempel weihe und so das göttliche Gebot der Ehrfurcht gegen die Eltern hintansetze (Matth. 15, 4 f.; Mark. 7, 10 f.). Die apostolischen Briefe schweigen ganz von Gelübden. Aus dem Leben der Apostel wird uns Apostelgesch. 21, 23 ff. berichtet, dass Paulus einmal an der Erfüllung eines von judenchristlichen Brüdern übernommenen Gelübdes sich beteiligt habe. Die Sache verhielt sich allem nach so. Jene hatten aus Anlass irgend eines schweren Vorhabens oder einer sonst von Gott erbetenen Hilfe ein sogenanntes Nasiräergelübde getan, wornach sie auf bestimmte Zeit Gott sich weihen wollten, des Weines sich enthaltend, ihr Har wachsen lassend u. s. w. (vgl. den Art. „Nasiräat“, auch den von Dillmann bearbeiteten Artikel darüber in Schenkels Bibellexikon). Die Zeit war bis auf die sieben letzten Tage abgelaufen. Am Schluss derselben hatten sie dann bestimmte Opfer darzubringen. Dass die Kosten, welche dies machte, für arme Nasiräer von teilnehmenden reicheren Volksgenossen bestritten wurden, wissen wir auch sonst (vgl. Joseph. Antiq. XIX, 6, 1). So übernahm nun dort dieselben Paulus und gesellte sich zugleich bis zum Ablauf der Tage in jener geweihten Lebensweise ihnen bei. Dass Paulus im innigen Wunsch, die Herzen der Brüder und Volksgenossen zu beschwichtigen und gewinnen, und natürlich mit dem Vorbehalt, die eigenen Grundsätze nachher weiter zu erklären, zu einem solchen Schritte sich verstehen konnte, dafür beruft man sich neuerer Kritik gegenüber mit Recht auf seine Worte 1 Kor. 9, 19 f. und seinen überschwänglichen Ausdruck der Teilnahme für jene Röm. 9, 3 (auch Dillmann a. a. O. nimmt die Tatsache für geschichtlich an). Aber es ist dann nicht bloß jeder Gedanke daran abzuweisen, dass eine derartige Nasiräatsleistung Gerechtigkeit vor Gott begründen oder das Heil verdienen sollte, was auch zur Idee des alttestamentlichen Nasiräergelübdes durchaus nicht gehörte. Sondern es liegt darin auch keinerlei Empfehlung von Gelübden als solchen für Christen: denn nicht wegen eines Wertes, den ein solches Gelübde für seine eigene Stellung zu Gott, seine Förderung in der Gottesgemeinschaft oder den Ausdruck seiner gottergebenen Gesinnung hätte, sondern lediglich aus jener liebreichen Absicht gegen die Brüder hat Paulus an jenem teilgenommen; er konnte es tun, auch wenn er der Ansicht war, dass für eine echt christliche sittliche Erkenntnis und Reife, zu der jene Brüder noch nicht fortgeschritten seien, die Zeit solcher Gelübde vorbei sei. Direkt und positiv sagt er darüber, wie schon bemerkt, überhaupt nichts. — Dunkel bleibt, was Apgesch. 18, 18 von einem Gelübde erzält wird. Was seinen Inhalt und Charakter anbelangt, so war es keinesfalls ein eigentliches, im alten Gesetz vorgesehenes Nasiräatsgelübde, da bei diesem das Harscheeren nur im jerusalemischen Heiligtum hätte erfolgen dürfen; sondern ein

bloßes Privatgelübde, indessen allerdings, worauf das Harscheeren hinweist, wol ein jenem änliches. Möglich, dass der Gelobende zu Korinth in dem Drang, unter den schweren dortigen Arbeiten und Kämpfen um so mehr Gotte sich zu weihen, dieser inneren Haltung nach Nasiräerart auch durch wachsenlassen des Hares hatte Ausdruck geben wollen. Aber es fragt sich noch, ob der Gelobende Paulus war und nicht vielmehr Aquilas; denn auf diesen fürt die Stellung der Worte, und bei einem Gelübde des Paulus wäre sehr befremdlich, dass der es erwänende Erzäler die Sache nicht bedeutend genug gefunden hätte, den Lesern irgenwelchen Aufschluss darüber zu geben (vgl. Meyer z. d. St.). War es doch Paulus, so haben wir kein Recht, in das von ihm angelobte äußere Verhalten mehr als jenen bloß symbolischen Sinn hineinzulegen, und man darf dann wol auch in Frage stellen, ob er dieses Äußerliche als solches so schlechthin wie etwas an sich Wertvolles und unter allen Umständen zu leistendes seinem Gott sollte versprochen haben.

Unser Urteil über das Verhältnis von Gelübden zu echt christlicher evangelischer Sittlichkeit können wir hiernach nicht aus dem Buchstaben der heil. Schrift gewinnen. Es muss abgeleitet werden aus den allgemeinen Prinzipien dieser Sittlichkeit, wie sie im Neuen Testament enthalten sind und im christlichen Gewissen sich bezeugen.

Die Idee einer Gabe nun, die der Fromme seinem Gotte darzubringen und zu weihen sich gedrungen fült, spricht im umfassendsten und tiefsten Sinne das Christentum aus, und auch dahin wird der fromme innere Drang die Christen und die christliche Gemeinde füren, dass sie dieselbe ausdrücklich Gott zusagen, in direkter Anrede an Gott sich dazu verbinden. Diese Gabe aber ist nichts geringeres als ihre ganze Person mit ihrem gesamten Wollen und Leben (vgl. z. B. Röm. 6, 11. 13; 7, 4; 12, 1 f.; Gal. 2, 20; 2 Kor. 5, 16). Die Zusage an Gott soll bei der Taufe in und mit dem Empfang der göttlichen Gnade und dem von Gott gewirkten Eintritt in's neue Leben erfolgen. Dies das Gelübde, auf welches die Reformatoren, Luther und Calvin gleichermaßen, zurückgegangen sind (vgl. z. B. Luther Erl. Ausg. 21, 541: „in der Tauf geloben wir all gleich Ein Ding, — heilig zu werden durch Gottes Wirken und Gnade, dem wir uns dargeben und opfern" u. s. w.; Calvin Instit. IV, 13, 6). Dasselbe wird nicht bloß in der Konfirmation nach unserem kirchlichen Brauch von den einzelnen Christen feierlich zu ihrem eigenen gemacht, sondern auch sonst wird der einzelne es wider und wider erneuern, indem der Drang der Gottesliebe das Bitt- und Dankgebet auch zu einem Ausdruck der Hingabe und des Trachtens nach immer völligerer Hingabe werden lässt, und so finden wir ein ausdrückliches und angelegentliches Angeloben auch in den echtesten evangelischen Kirchenliedern alter und neuer Zeit (vgl. Gerhards „Ich steh an deiner Krippe hier", Bogatzkys „O Vaterherz, o Licht und Leben", Spittas „Bei dir Jesu will ich bleiben").

Nach dem allgemein angenommenen Sinn und nach der Etymologie des Wortes „geloben" muss das Tauf- und Konfirmationsgelübde wirklich ein Gelübde heißen. Dass man aber etwas gelobe, wozu man an sich nicht verpflichtet wäre, gilt nun von ihm gerade nicht. Die Hingabe an Gott und die Zusage derselben ist Sache freier Selbstbestimmung und soll im freien, freudigen Geiste der Kindschaft geschehen, der kraft der erfarenen und genossenen Gnade und Liebe Gottes in Gegenliebe zu ihm hinstrebt (1 Joh. 4, 19; Röm. 8, 14 ff.). Aber eben hiemit verbindet sich notwendig das Bewusstsein, dass jene Liebe uns schlechthin verpflichte und dass das, wozu der Geist der Erlösung uns treibe, mit dem Inhalte des fordernden Willens Gottes identisch sei.

Was ferner die förmliche Zusage betrifft, die im Geloben und gelobenden Gebete Gott gegeben wird, so ist eine solche als Ausdruck jenes inneren Dranges und einer persönlichen kindlichen Gemeinschaft mit Gott gerechtfertigt. Aber wie jener Drang durch die Wirkungen der göttlichen Liebe erzeugt wird, so darf bei ihm auch nie die Demut fehlen, die mit keinerlei eigenen Leistungen und Vorsätzen vor Gott großtut, vielmehr bei den ernstesten und heiligsten Vorsätzen nur um so mehr sich bewusst bleibt, wie sehr die Erfüllung derselben und unser Fest-

stehen in ihnen durch Kraft und Beistand von oben bedingt ist. Immer muſs daher das gelobende Gebet eines Christen in's Bittgebet übergehen. Ja eine Frömmigkeit, die bei aller begeisterten Erhebung zu Gott besonnen und bescheiden bleibt, wird in der Regel gerade auch den Vorsatz und Entschluſs selbst, mit dem sie sich Gott weiht, in Worten der Bitte ausdrücken. So verhält es sich mit unsern besten Kirchenliedern. So ist beim Vaterunser in den ersten Bitten auch ein Gelöbnis involvirt, selbst dem göttlichen Willen sich zu ergeben, nach Gottes Reich zu trachten u. s. w. Bei der Feierlichkeit, mit welcher in der Konfirmation die Zusage abgelegt wird, kommt in betracht, dass es hier um ein Bekenntnis vor der Gemeinde sich handelt: diese ist es, der gegenüber die Konfirmanden erklären sollen, sich mit ihrem ganzen Leben Gotte verpflichtet zu wissen und ihm sich ergeben zu wollen; vor Gott, vor dessen Angesicht sie es erklären, erflehen sie mit der Gemeinde sich dazu seines Geistes Gnade und Kraft. Es wäre sehr verkehrt, daraus die Feierlichkeit eines Gott abzulegenden Schwures zu machen, wie wol in den Zeiten des alten Rationalismus geschah (Nitzsch, Prakt. Theologie, Buch 2, § 380: „Man hat, wovon in Feßlers Handbuch ein abschreckendes Beispiel vorliegt, das Konfirmandengelübde zu einer Art von **juramentum promissorium** hinaufgeschraubt oder vielmehr herabgewürdigt").

Man hat in der ausdrücklichen gelobenden Zusage neben dem, dass sie natürlicher Ausdruck inniger Hingabe ist, auch ein angemessenes Mittel sehen wollen, sich selbst bei den guten Vorsätzen festzuhalten oder, wie Chemnitz (Ex. Conc. Trid., De coelib. et virgin. Cap. 7) und J. Gerhard (Loc. XXVI § DV) sagen, **ut inconstantia humanae voluntatis arctius constringatur.** So unter den neueren evangelischen Ethikern namentlich Palmer (in seiner „Moral" und in dieser Encykl., 1. Aufl., Bd. 16, S. 509): eine Pflichtverletzung soll durch die Scheu vor einer zu ihr hinzukommenden und sie erschwerenden Wortbrüchigkeit noch unmöglicher gemacht werden. Aber wer der allgemeinen und Grundverpflichtung gegen Gott untreu werden möchte, den wird davon auch der Gedanke an die Pflicht des Worthaltens nicht zurückhalten. Und ein kindlich gegen Gott gesinnter Christ wird, anstatt in seiner Zusage ein heilsames Zwangsmittel seiner eigenen Schwäche gegenüber zu sehen, durch den Gedanken an diese seine Schwäche weit eher zu der Furcht veranlasst werden, eine solche Zusage möchte bei ihm vermessen sein.

Im bisherigen war die Rede von einem allgemeinen Gelübde und Grundgelübde des Christentumes, dessen Gegenstand unser ganzes Leben und unsere ganze Gott zu weihende Persönlichkeit ist.

Die konkrete und individuelle Entfaltung des sittlichen Lebens fürt, wie auf verschiedene einzelne Gebiete und Aufgaben des gottergebenen Verhaltens und Wirkens, so auch auf die Idee verschiedener besonderer Objekte des Angelobens und die Idee spezieller Gelübde.

Im großen werden innerhalb des sittlichen Gemeinlebens bestimmte Kreise in sich zusammenhängender Tätigkeit einzelnen zu beständiger Ausübung zugeteilt: so ergeben sich verschiedene Berufe im gewönlichsten Sinn dieses Wortes. Die Zuteilung kann erfolgen innerhalb und von seiten der festen großen Gemeinschaften des States und der Kirche, oder von seiten mehr frei entstandener und fließender Gemeinschaften, freier Vereine u. s. w., wie sie z. B. für äußere und innere Mission bestehen. Der Inhalt des einem zuzuteilenden Tätigkeitskreises wird durch objektive Ordnungen bestimmt und vorgezeichnet sein. Die Übernahme desselben aber erfolgt frei durch die einzelnen. Und hier ist nun der Ort, zur treuen Übung des frei Übernommenen, in der ein warer Christ seinem Gott zu dienen und ihn zu ehren entschlossen ist, auch durch förmliche heilige Zusage sich zu verbinden.

Vermöge individuellen sittlichen Bedürfnisses und Triebes kann ein einzelner auch rein von sich selbst aus und one dass man ihm irgend ein Gesetz dafür geben könnte, sich gewisse Weisen sittlichen Verhaltens vorschreiben: dass er dies oder jenes regelmäßig zu seiner Erbauung oder Selbsterziehung tun, dass er irgendwelcher Dinge, die ihm sittliche Gefar bringen möchten, sich streng enthal-

ten wolle u. s. w. Je nach Bedürfnis, Lage und Gabe mag er so auch sich entschließen, aus den in 1 Kor. 7 bezeichneten Motiven auf's eheliche Leben zu verzichten. Sollten nun nicht auch feste Vorsätze dieser Art zu einer Angelobung an Gott werden?

Das gleiche gilt vom Entschluss zu einzelnen besonderen sittlichen Akten, zu denen ein Christ durch ein besonderes lebhaftes Gefül des Dankes und der Freude, durch besondere sittlich religiöse Begeisterung sich angetrieben fült: zu Opfern der Woltätigkeit nach Hebr. 13, 16, zu reichen Gaben für frommen Kultus, die man wol schon jenem Kostenaufwand der ihren Herrn salbenden Maria verglichen hat, und zu anderem änlichem. Und auch das ist, wie schon oben bemerkt wurde, nicht ausgeschlossen, dass ein derartiger Vorsatz eventuell gefasst und fixirt werde, nämlich für den Fall einer erbetenen besonderen Hilfe, Rettung, Segnung, mit der dann das zu Leistende auch in innerem Zusammenhang wird stehen müssen und durch die es dem frommen Subjekt vielleicht überhaupt erst möglich werden wird. Wird ein solcher Vorsatz Gott vorgetragen, so muss dies, wie gesagt, nicht notwendig (wie Rothe, Theol. Ethik § 882, voraussetzt) in dem Sinne geschehen, als ob man Gott etwas abkaufen wollte. Vgl. J. C. v. Hofmann, Theol. Ethik, S. 141.

Allein auf Gelübde in jenem engeren oder, wenn man will, eigentlichen Sinn kommen wir auch hiemit nicht. Denn so weit wir die soeben erwänten speziellen Gelöbnisse als Akte christlicher Sittlichkeit anerkennen, darf man nicht meinen, mit ihnen etwas in dem Sinn frei zu übernehmen, als ob dasselbe nicht zugleich Pflicht oder wir dazu schon vor dem Geloben innerlich verbunden wären.

Jenen besonderen Beruf in der Welt haben wir ja doch in der Weise mit freier Selbstbestimmung zu erwälen und zu ergreifen, dass wir aus den uns verliehenen Gaben und aus den Verhältnissen, in die Gottes Fügung uns gestellt hat, ersehen, was in dieser Beziehung Gottes Wille für uns sei. Und indem wir den Beruf, solchen Weisungen gehorsam, übernehmen, sind wir hiemit auch schon zu derjenigen treuen Ausübung im einzelnen verpflichtet, die wir im Amtsgelübde versprechen. Dabei gilt der feierliche Akt des Versprechens wesentlich der Gemeinschaft, die uns Aufgaben anvertraut und versichert sein muss, dass wir sie mit vollem Bewusstsein unserer Verantwortung vor Gott auf uns nehmen. Und auch mit Bezug auf jene individuellen Akte der Selbstzucht, der Tugendübung oder des Dankes gegen Gott wird ein tief gewissenhafter Christ, wenn er innerlich sich getrieben fült, sie zum Gegenstand eines möglichst festen Entschlusses für sich zu machen, immer sich sagen müssen, dass er, wenn er es nicht täte, einem höheren Trieb und Zug oder einer richtigen Einsicht in das, was für ihn sittlich gut sei, und hiemit einem individuell auf ihn bezüglichen göttlichen Willen widerstreben würde und dass dem, der da Gutes zu tun wisse und nicht tue, dies Sünde sei (Jak. 4, 17); natürlich folgt übrigens daraus noch nicht (wie Fuchs in Wetzers und Weltes kathol. Kirchenlexikon, Art. „Gelübde“ folgert), dass jede solche Sünde schon die Strafe der Verdammnis mit sich füren müsste. So gilt denn auch von solchen speziellen Gelübden eines Christen, dass ihr Inhalt schon involvirt ist im allgemeinen Gelübde oder Taufgelübde oder darin, dass man Gott völlig sich hingibt und ihn von ganzer Seele und aus allen Kräften lieben will.

Wärend aber dieses Gelübde mit seinem allgemeinen und fundamentalen Gehalt immer und überall unbedingte Geltung behaupten und den einzelnen Christen auch zu seinen individuellen frommen Vorsätzen füren muss, folgt nun für die speziellen Entschlüsse und Gelübde aus der Abhängigkeit ihres Inhalts von individuellen und wandelbaren Voraussetzungen, dass sie von einem warhaft besonnenen Christen immer nur bedingterweise festgestellt und ausgesprochen werden können. Wer, vor Gott gelobend, ein Amt in einer Gemeinschaft übernimmt, kann es selbstverständlich nur übernehmen für so lang als ihm die geistigen und leiblichen Kräfte dafür verbleiben und Änderungen in den Umständen und den Verhältnissen der Gemeinschaft nicht auch eine Änderung in den ihr zu leistenden Diensten erfordern. Und abhängig von subjektiven und objektiven, inneren und äußeren Bedingungen ist auch alles jenes Tun und Verhalten, zu dem der ein-

zelne ganz frei von sich aus sich entschließen und verbinden mag. Einer objektiven, etwa von der Dankbarkeit gegen Gott hervorgebrachten Leistung, zu der er jetzt sich gedrungen fült, könnte doch unversehens und unverkennbar eine noch dringendere Aufgabe, etwa eine Pflicht der Liebe gegen Notleidende, durch Gottes Fügung an ihn gewiesene Brüder entgegentreten: er darf sich die Möglichkeit, einer solchen nachzukommen, nicht im voraus durch unbedingtes Geloben jener Leistung abschneiden. Oder man will sich bestimmte Übungen der Selbstzucht fest vorsetzen: aber die inneren Dispositionen, vermöge deren sie für uns jetzt ratsam sind, können sich ändern, und es können anderweitige unabweisbare Bedürfnisse und Pflichten eintreten, neben deren Erfüllung jene nicht mehr möglich sind. Gewiss lassen sich auch für einen evangelischen Christen fort und fort Fälle denken, in welchen nach 1 Kor. 7 ein Entschluss, ehelos zu bleiben, gefasst werden kann und soll; aber um dies unbedingt geloben zu können, müsste er unbedingt dessen gewiss sein, dass er in keine Lebensstellung mehr von Gott gefürt werden wird, in der er doch besser verheiratet als unverheiratet den göttlichen Zwecken dienen könnte, und vor allem dessen, dass jenes sonderliche Charisma, von dem dort Paulus redet, ihm unwandelbar verbleiben werde. Denn eine Gewissheit, dass es Gott (wie Fuchs a. a. O. sagt) jedem, der ihn darum bitte, verleihen oder erhalten werde, haben wir keineswegs; und ganz anders verhält sichs in dieser Hinsicht mit einem, der mit den sittlichen Gefaren eines ehelosen Lebens vermöge göttlicher Fügung kämpfen muss und darunter Gott anruft und einem, der nach eigener Wal sich auf lebenslang in sie hineinzubegeben beschlossen hat; wo wir Gott versuchen, ist uns Erhörung nicht verheißen. Änliches ist, namentlich was die Wandelbarkeit physischen und sittlichen Bedürfnisses betrifft, auch über Gelöbnisse neuerer Enthaltsamkeitsvereine zu völligem Verzicht auf gewisse Getränke zu bemerken.

Was endlich wider die ausdrückliche Zusage an Gott anbelangt, zu welcher die frommen Vorsätze in den Gelübden erhoben werden, so könnte man ihr besonders mit Bezug auf diese speziellen Entschlüsse jenen Wert beilegen, dass durch sie die Ausfürung derselben gesichert werde, wärend sonst gerade bei diesen, deren Inhalt dem Subjekt nicht schon vermöge der allgemeinen Christenpflicht oder des allgemeinen Sittengesetzes feststehe, der anfangs gute, begeisterte Wille besonders leicht schwankend werde. Speziell auf sie gehen die oben erwänten Sätze Palmers. Änlich redet davon unter den Reformatoren Calvin (a. a. O. § 4. 5): das gegebene Versprechen soll einen heilsamen Zwang mit sich bringen. Aber dass die Akte echt christlicher Frömmigkeit aus freiem Kindesgeist und Liebe zu Gott, nicht aus Zwang hervorgehen sollen, das gilt ja doch nicht bloß für den ersten Entschluss zu ihnen, sondern auch für ihren ganzen Verlauf. Man will so (vgl. Calvin) dem Versprechen und Zwang wenigstens pädagogische Bedeutung für noch schwache, unreife Christen beilegen. Aber wird dann nicht statt des Motives, das in der inneren sittlichen Güte und Gottgefälligkeit des angelobten Objektes liegen sollte, der Gedanke an die formelle Verbindlichkeit von Zusagen in unklarer und unrichtiger Weise zum entscheidenden Motiv gemacht, und ist es pädagogisch, werdende Christen zuerst in eine solche Unklarheit oder gar Verirrung hineinzufüren? Wie groß muss ferner gerade für sie die Gefar und Pein des Gewissens werden, wenn sie trotz des selbsterwälten Zwanges mit ihren Vorsätzen zu Fall kommen und dann zu dem Vorwurf, dass sie jenem Guten nicht treu geblieben, einen noch schwereren darüber, dass sie Gott ihr Wort gebrochen, sich machen. Sehr gut erinnert daran auch der Katholik Hirscher in seiner „christl. Moral“, obgleich er wenigstens Gelübden für bestimmte Zeit jenen pädagogischen Wert doch belässt. Unter den neueren evangelischen Ethikern vgl. besonders Harleß und (speziell gegen Gelübde jener Mäßigkeitsvereine) Wuttke.

Wenn man dies alles festhält — dass auch der Inhalt der speziellen Gelübde nicht eine über die individuelle Pflicht hinausgehende Leistung sein kann, dass das Geloben immer ein bedingungsweises sein muss und dass die förmliche Zusage an Gott nicht den Wert eines warhaft sittlichen Zwangsmittels hat und dagegen leicht sittliche Gefar bringt, so wird das natürliche Ergebnis sein, dass,

wie ja auch die Erfarung des evangelisch-christlichen Lebens zeigt, nur noch selten und in außerordentlichen Fällen solche spezielle und förmliche Gelübde getan werden. Sie haben Sinn und Berechtigung als Ausdruck außerordentlicher und eigentümlicher innerer Bewegung und Erregung. Im allgemeinen aber wird es weit richtiger sein, auch solche spezielle Vorsätze und Entschlüsse vielmehr nur mit Danksagung und mit Bitte um Gottes Beistand zu würdigen Früchten des Dankes und der Liebe, als mit förmlicher Angelobung vor Gott zu bringen.

Diese Entschlüsse und Gelöbnisse müssen ferner mit der Beurteilung aller der sie bedingenden Umstände so ganz Sache des individuellen Gefüles, Triebes und Gewissens bleiben, dass sie Gegenstand kirchlicher Gesetze oder disziplinarischer kirchlicher Maßregeln nicht werden dürfen. Nur in vertrauter und zarter seelsorgerlicher Weise kann nach evangelischer Auffassung der Träger des kirchlichen Amtes mit ihnen zu tun bekommen. — Unklar und unhaltbar ist bei Rothe (Ethik § 882) die Idee von Gelübden, wie etwa Gelübden des Verzichtes auf geistiges Getränk, bei welchen als das Subjekt, dem sie geleistet werden, die Kirche und nicht Gott zu nehmen sei: auch die Kirche hat einer Pflicht, deren ein Christ vor Gott sich bewusst sein soll, nicht noch ein solches besonderes Bindemittel beizufügen; vgl. auch Nitzsch a. a. O.: „die Kirche hat über den asketischen Zeitgebrauch, dessen sich ein evangelischer Christ in geistlicher Klugheit befleißigen soll, niemals zu bestimmen".

Vollends muss jeder statliche Zwang zur Aufrechthaltung eines Gelübdes abgewiesen werden, so wie in Gesetzgebung katholischer Länder, dem kanonischen Recht entsprechend, denen, welche das solenne Keuschheitsgelübde abgelegt haben, die Möglichkeit der Ehe für immer versagt wird. Unglaublich wird jedem Evangelischen die noch in der Tübinger theolog. Quartalschrift 1874 (S. 478 f.) von Dr. Schönen vorgetragene Äußerung klingen, dass durch eine völlige Unfähigkeit zur Ehe, Vermögenserwerbung und Selbständigkeit des Willens, welche ein feierliches und namentlich auch vom Stat anerkanntes Gelübde für immer bewirke, der im Christen noch übrigen unordentlichen Begierde aller Brennstoff entzogen sei. Dagegen denken wir mit Hirscher an das „Nitimur in vetitum" und an den Ersatz, welchen die entbrannte Begierde für die ihr unmöglich gemachte Ehe reichlich zu finden weiß.

Eine ganz andere Frage ist natürlich die, ob materielle Leistungen, die der Kirche oder sonst einem Institut oder einer Person in der Form eines an Gott gerichteten Gelübdes versprochen worden sind, eben auf Grund des dem anderen Teil gegebenen und von ihm acceptirten Versprechens durch ein Rechtsgesetz erzwungen werden sollen. Sie ist mit Bezug auf solche Versprechen einfach so zu beantworten, wie mit Bezug auf irgend welche andere, die einer wirklichen oder juristischen Person gemacht sind. Die Verbindlichkeit die einer dabei Gott selbst gegenüber auf sich genommen hat, ist auch hier seinem eigenen Gewissen zu überlassen. So urteilt denn auch unsere ganze neuere Gesetzgebung.

Im Gegensatz aber gegen die gesamte evangelische Auffassung des Sittlichen, aus der diese Konsequenzen für die Gelübde sich ergeben, will nun der Katholizismus von demjenigen sittlich Guten, zu welchem die Christen und jeder einzelne durch Gottes Gesetz und ihren individuellen Beruf verpflichtet seien, ein anderes und höheres unterscheiden, das nicht Sache göttlichen Gebotes oder sittlicher Forderung, sondern nur Gegenstand eines evangelischen Rates sei, — eines Rates, dessen Nichtbefolgung keine Sünde und Schuld in sich schließe, dessen Befolgung aber besonderes Verdienst und höhere Vollkommenheit mit sich bringe. Darin, dass eine Leistung dieser Art Gotte versprochen wird, besteht das eigentliche oder im engeren Sinn so genannte Gelübde. Der Begriff hängt also auf's engste zusammen mit dem der consilia evangelica und opera supererogationis, bestimmter noch, nach der katholischen Schuldefinition, mit dem eines bonum melius. Das Gelübde wird nämlich seit dem Lombarden (der übrigens neben dieses Gelübde als votum singulare noch das in der Taufe übernommene votum commune stellt) bis auf die Gegenwart definirt als ein Gotte freiwillig abgelegtes Versprechen eines bonum melius (vgl. z. B. Fuchs a. a. O., Gury compend. theol. moral.:

promissio deliberata Deo facta de bono meliori). Klassisch ist dafür die Ausfürung des Thomas von Aquin (Summa II, 2, qu. 88): das Gelübde im eigentlichen Sinn (im Unterschied von dem zur Seligkeit nötigen Taufgelübde) fit de bono meliori; dicitur melius bonum, quod ad supererogationem pertinet; ebendamit ist das Gelübde seinem Wesen nach ein freiwilliges, indem es weder unter eine necessitas absoluta noch unter necessitas finis (Notwendigkeit zum Heile) fällt. Das bonum melius erscheint hier der Sache nach identisch mit dem opus supererogatorium (Thomas sagt, es sei ein größeres Gutes im Vergleich mit dem zum Heil notwendigen). Nach genauerer Bestimmung indessen handelt es sich beim bonum melius um Tugendleistungen eigentümlicher Art, wärend ein opus supererogatorium auch schon dann geübt wird, wenn man in etwas Vorgeschriebenem (z. B. im Almosengeben) mehr tut, als zu tun vorgeschrieben ist (vgl. hiezu Linsenmann, Tüb. theol. Quartalschrift 1872, S. 25 ff.). Das Gebiet des bonum melius ist das der gewönlich so genannten guten Ratschläge, der Armut, des Gehorsams und vornehmlich der Keuschheit; der Ausdruck stützt sich auf das „bene facit — melius facit“ 1 Kor. 7, 37 f. (vgl. auch Trident. Sess. 24 Can. 10: esse melius — manere in virginitate). Der Nutzen davon, dass man ein solches Besseres nicht bloß sich vorsetze und vollbringe, sondern gelobe, wird von Thomas wie den modernen Verteidigern des Gelobens darein gesetzt, dass wir vovendo voluntatem nostram immobiliter confirmamus ad id quod expedit. Er meint, die hiemit für den Willen eintretende Nötigung mit der Festigkeit des Willens der Seligen, ja mit der Unwandelbarkeit des göttlichen Willens, wodurch Freiheit nicht aufgehoben sei, vergleichen zu dürfen. Dass Gott einen fröhlichen Geber lieb habe, die Gelobenden aber manchmal traurig und zwangsweise das Gelobte tun, weiß er, sieht aber darin keinen Grund gegen das Geloben. Gut und verdienstlich ist ihm dieses auch schon deshalb, weil es selbst durch Gottes Wort „Vovete“ etc. (Ps. 76, 12) angeraten werde. Auf den Einwand, dass das Geloben sogar verderblich werden, zu einem gefärlichen Fall füren könne, hat er die Antwort: man könne auch beim Reiten vom Pferd fallen und deswegen sei doch das Reiten etwas Gutes und Nützliches.

Den Gegenständen nach unterscheidet der Katholizismus zwischen vota personalia und realia (wie namentlich Gaben an fromme Anstalten). Immer aber nehmen jene persönlichen Leistungen die erste Stelle für die katholische Ethik ein und unter ihnen (zu denen weiter auch Wallfarten, bestimmte Gebetsübungen, Enthaltung vom Spiel u. s. w. gehören) jene Enthaltung oder negative Askese mit Bezug auf eheliches Leben, Eigentum, Geltendmachen des persönlichen Willens, womit Gott ein höchstes dreifaches Opfer dargebracht werde. Ein Gelübde kann ferner für bestimmte Zeit oder fürs ganze Leben geleistet werden. Der krönende Gipfelpunkt der Hingabe an Gott tut sich aber, wie Fuchs a. a. O. sagt, erst im lebenslänglichen Gelübde jenes dreifachen Opfers auf, wie es beim Eintritt in einen von der Kirche bestätigten Orden oder in den status religiosus abgelegt wird. Speziell hierauf bezieht sich auch der Begriff des votum solemne, das feierlich vor der Kirche abgelegt und von ihr acceptirt wird, im Unterschied vom votum simplex (so seit Gratian genannt, beim Lombarden „votum privatum“). Die eigentliche Solemnität und Solemnisation nach dem heutzutag herrschenden Sinne des Wortes findet nämlich eben nur bei jenen Ordensgelübden statt (darüber, worin sie eigentlich bestehe, vgl. Schönen a. a. O.; die Auffassung des Thomas, der ihr Wesen in der mit dem Eintritt in den neuen Stand verbundenen Konsekration und Benediktion sieht, ist nicht die kirchliche geworden; Gury redet einfach von acceptio ecclesiae, Fuchs von kirchlicher Approbation und Sanktion des Gelübdes; — im Jesuitenorden haben diejenigen Mitglieder, welche kein feierliches Gelübde ablegen, sondern die drei Mönchsgelübde soli Deo leisten, nach päpstlicher Entscheidung dennoch am Stande der religiosi teil).

Gelübde und Ordensleben haben ältere katholische, namentlich jesuitische Gelehrte schon bei den Aposteln und bei der jerusalemischen Muttergemeinde, nämlich in ihrer Gütergemeinschaft, finden wollen (vgl. bei Schönen a. a. O.). Gegenwärtig ist dies wenigstens von deutschen Theologen wol allgemein aufgegeben

und wird nur das Gelübde des Paulus Apostelg. 18 als apostolischer Vorgang festgehalten.

Zurückzuverfolgen aber sind christliche Gelübde im angegebenen Sinne freiwilliger Zusagen one Zweifel so weit als die Annahme von opera supererogationis und diese ist schon im Pastor Hermä (Sim. V, 3) nicht zu verkennen. Entschluss und so auch Gelübde lebenslänglicher Keuschheit kommt vor allem beim weiblichen Geschlecht auf (παρθένοι schon in den apostolischen Konstitutionen III, 2 IV, 14. Ignat. ad Polyc. 5). Für die weitere Entwickelung ist die ganze Geschichte der christlichen Askese und des Mönchtums zu vergleichen.

Zu jener Anschauung von den opera supererogatoria, auf welche das Gelübdewesen sich stützt, kam dann das gesetzlich organisirte Kirchentum, das es in seine disziplinarische Obhut nahm, pflegte, regelte, auf Festhalten an den Gelübden drang. In ihre Jurisdiktion hat so die katholische Kirche auch die vota simplicia gezogen. Sie hat das Urteil auch über die Gültigkeit der Gelübde und über etwaige Umwandlung und Aufhebung derselben (in fünf Fällen kann Dispensation gegenwärtig nur durch den Papst erfolgen, sonst durch die Bischöfe). Gelübde, durch welche die Rechte dritter Personen verletzt würden, will die Kirche nicht genehmigen, so auch nicht Gelübde unmündiger Kinder one Einwilligung der Eltern (zu den kirchenrechtlichen Bestimmungen und ihrer Geschichte vgl. neben den Schriften über Kirchenrecht namentlich auch die eingehenden Notizen des Art. „Gelübde" von Jäger in der 1. Aufl. dieser Encykl.). Zwang, damit das Gelübde erfüllt werde, wurde von seiten der Kirche namentlich mit Bezug auf die Mönchsgelübde angewandt: dazu wurde die Polizei und Gewalt des Stats in Anspruch genommen.

Die besonders durch Thomas vorgetragene Auffassung und Würdigung der Gelübde, speziell der Mönchsgelübde hat Joh. von Goch (De libertate Christiana und Dialogus, vgl. Ullmann, Reformatoren v. d. Reformation, Bd. 1) hauptsächlich mit Berufung darauf angegriffen, dass das Gelübde als Akt von oben her empfangener Gnade anzusehen sei, dass aber dann Gelübde, die, wie so oft die der Mönche, aus etwas ganz anderem als aus Bewegungen der Gnade hervorgehen, nicht für gültig gelten dürften, ferner dass die Gnade durch ein Gelübde in den Willen eines Gelobenden nicht mehr als im Willen eines one Gelübde frei sich Darbringenden setzen könne, dass das Gelübde auch keineswegs besondere Befestigung im Guten gewäre. Seine Deduktion bewegt sich selbst noch ganz in scholastischen Formen.

In der Reformation ging Luther zuerst davon aus, dass alle Gelübde hinter dem einen, allumfassenden Taufgelübde zurücktreten müssen, die gegenwärtig üblichen Gelübde aber den aus diesem hervorgehenden Pflichten Eintrag zu tun pflegen. Für Freiheit der Mönche von der Verbindlichkeit ihrer Gelübde trat zuerst Karlstadt ein. Seine und Melanchthons Gründe dafür, wie namentlich den, dass man dieselben gar nicht zu erfüllen vermöge, fand Luther unzureichend. Dagegen ging er selbst ihnen an die Wurzel: sie seien nicht bloß ungültig, sondern sündhaft und götzendienerisch vermöge der selbstgerechten, knechtischen, glaubenslosen Gesinnung, in der sie getan seien (vgl. meine Darstellung in „Luthers Theologie" B. 1 u. 2 und „M. Luther, Sein Leben und seine Schriften" Bd. 1).

Besondere Gelübde in demjenigen Sinn, in welchem sie nach der oben gegebenen Ausfürung bei evangelischer Erkenntnis und Gesinnung eine Stelle haben, hat dann auch Luther nicht ausgeschlossen. Nirgends jedoch legt er ihnen solchen pädagogischen Wert bei, wie unter den Reformatoren Calvin und wie dann auch lutherische Theologen.

Die Bekenntnisschriften der evangelischen Kirchen (wie in der lutherischen die Augsb. Konfession, Apologie, Schmalk. Art.) wenden sich speziell gegen Wert und Geltung der Mönchsgelübde.

In betreff der neueren, speziell der deutschen evangelischen Ethiker ist schon oben erwänt worden, wie einzelne an jenem pädagogischen Nutzen festhalten wollen, den der durchs Geloben hergestellte innere Zwang wenigstens für eine niedrigere Stufe christlicher Sittlichkeit habe. Bei Palmer übrigens geht (Moral

S. 282) der Gedanke an ein Gott zu leistendes Gelübde unvermerkt in den, dass ich „mir selbst etwas geloben" möge, über. A. v. Öttingen (Christl. Sittenlehre, S. 632) lässt Gelübde im Sinne freiwilliger, außer dem selbstverständlichen Pflichtenkreis liegender Leistungen als sonderliche Mittel des christlichen Heiligungskampfes unter der Voraussetzung gelten, dass man in ihnen eben nur Mittel individueller geistlicher Selbstzucht sehe, redet aber dabei bloß von der „Form des guten Vorsatzes", nicht vom eigentlichen Geloben.

Dass im Katholizismus neben der oben gezeichneten herrschenden Theorie auch nach einem Hirscher noch ein Streben nach tieferer und freierer, ethischer Auffassung bei allem Streben, den Wert der besonderen Gelübde und Mönchsgelübde zu rechtfertigen, sich erhalten hat, ist namentlich aus der oben zitirten Abhandlung Linsenmanns zu ersehen; sie erkennt an, dass die Vorstellung des opus supererogatorium wenigstens „etwas unadäquates" habe; von Zwang soll nach ihr bei Erfüllung des Gelübdes gar nicht die Rede sein. **J. Köstlin.**

Gemara, s. Talmud.

Gemeinde, kirchliche (ecclesia, congregatio fidelium) ist im weitesten Sinne die Gemeinschaft aller gläubigen Christen; im engeren wird die der Angehörigen einer Konfessionskirche, Landeskirche, Provinzialkirche, eines Superintendenturkreises so genannt, z. B. Provinzialgemeinde, Kreisgemeinde. One weiteren Zusatz aber bedeutet der Ausdruck regelmäßig die Ortsgemeinde, und allein von ihr soll an dieser Stelle gehandelt werden.

Über die Einzelgemeinden der ältesten Kirche wissen wir aus der Apostelgeschichte und den apostolischen Briefen, dass sie änlich der damaligen jüdischen Synagoge gestaltet und wie sie von Ältesten (Presbytern, Bischöfen) geleitet waren, dass diese die Wort- und Sakramentsverwaltung seelsorgerisch und kein Ärgernis duldend, in der Gemeinde handhabten, in der Armenpflege unterstützt von Diakonen, von denen auch beim Gottesdienste Hilfeleistung übernommen ward, endlich dass diese ältesten Gemeinden sich an Erhaltung, Ausgestaltung und Wirksamkeit solcher Einrichtungen in mancherlei Rücksicht aktiv beteiligten. Vergl. die Art. Kirchenverfassung, Geistliche, Bistum, Presbyter, Diakonen.

Indem sich dann aber die Idee des Messopfers und heilvermittelnden Priestertums, sowie des demgemäßen wesentlichen Unterschiedes zwischen Klerus und Laienschaft entwickelte (s. d. Art. Geistliche), infolge dessen die Laienschaft zum passiven Gegenstande der klerikalen Arbeit ward, blieb für deren selbständige Beteiligung am Gemeindeleben kein Raum mehr. Der Papst ist nach den Grundgedanken der seit Gregor VII. sich vollendenden vorreformatorischen Kirchengestalt als Stellvertreter Christi Seelsorger der Welt; er ordnet als seine Stellvertreter je für einen geographischen Bezirk, Diözese, die Bischöfe; jeder Bischof ordnet als die seinen je für einen solchen Unterbezirk, Parochie, die Pfarrer (s. den Art. Pfarrer) ab. Die christliche Bewonerschaft eines solchen Parochialbezirkes, dadurch untereinander kirchlich verbunden, dass sie der Seelsorge eines Pfarrers unterstellt und mit ihren geistlichen Bedürfnissen daher regelmäßig allein an diesen gewiesen ist, bildet die Parochialgemeinde. Sie hat dem entsprechend ein gemeinsames Interesse daran, dass das Vermögen der kirchlichen Lokalstiftung, aus welcher die Ausgaben für die Subsistenz jenes Pfarrers und seiner Gehilfen, sowie für die gemeinschaftlichen Gottesdienste bestritten werden, redlich und zweckmäßig verwaltet sei. Diesem Interesse wird im vorreformatorischen Kirchenrechte dadurch Rechnung getragen, dass man aus den Parochianen hervorgegangene sog. Kirchenväter oder Kastenleute (patrini) an der Verwaltung Anteil nehmen lässt; sie können jedoch kaum als Gemeindevertreter bezeichnet werden; denn sie werden regelmäßig nicht von den Parochianen, sondern von den Kirchenoberen gewält (s. d. Art. Kirchenrat). Nur infolge von Privilegien und Gewonheiten kam als vereinzelte Ausnahme größere Selbständigkeit der Gemeinde, die dann selbst bis zum Rechte der Pfarrwal gehen konnte, vor. In der Regel war die Gemeinde lediglich grex pastori adunatus, und für ihr Verhältnis die Anschauung entscheidet, welche in folgenden Sätzen des Corpus Juris Canonici ausgesprochen wird:

c. 2. X. de judiciis (2, 1): Decrevimus ut laici ecclesiastica tractare negotia non praesumant, c. 2. § 1 de haeret. et VI (5, 2): Inhibemus — —, ne cuiquam laicae personae liceat . . . de fide catholica disputare, c.12. X. de rebus eccles. non alienandis (3, 13): laici . . ., quos obsequendi manet necessitas, non auctoritas imperandi.

Die reformatorische Kirche, lutherische wie reformirte, stellte die Gemeinden grundsätzlich anders. Beide, indem sie die mittlerische Stellung des Priestertums und deren Konsequenzen verwerfen, betonen die christliche Selbstverantwortlichkeit jedes Einzelnen, legen ihm als Glaubenspflicht auf, an seinem Teile zu sorgen, dass richtige Wort- und Sakramentsverwaltung weder untergehe, noch mangle, und lehren demgemäß, dass die Gemeinden göttlichen Befehl haben, von falschen Lehren sich abzuwenden, und im Falle das Kirchenregiment für genügendes Vorhandensein eines richtig amtirenden Lehramtes nicht Sorge trägt, ihrerseits dafür zu sorgen.

Die lutherische Kirche vindizirt demgemäß den Gemeindegliedern als solchen die Befugnis, nicht nur an Synoden und Kirchengerichten teilzunehmen, wenn sie dazu geeignet sind, sondern auch ihren unrichtig lehrenden oder lebenden Pfarrer zu vermanen, bezw. zu verklagen, fordert für die Gemeinde das Recht, mindestens insoweit, als sie aus kanonischen Gründen ablehnen kann (sog. votum negativum), bei Bestellung ihres Pfarrers mitzuwirken, nicht minder die Verwaltung des lokalen kirchlichen Stiftungsvermögen teilnehmend zu kontroliren, womit zusammenhängt, dass sie vom Kirchenregimente, bevor dasselbe ihre Verfassungseinrichtungen verändert, gehört werden muss, endlich das Recht eines schriftgemäßen Anteils am Kirchenzuchtsverfaren. Für die Handhabung dieser Gemeinderechte aber wurde zwar nicht von den Reformatoren selbst, aber wenigstens von ihren Schülern, z. B. von Erasmus Sarcerius († 1559), sowie im 17. Jarhundert von den Rostocker Theologen Johann Quistorp (1659) und Th. Großgebauer (1661), welche hierin Ph. Jer. Speners Vorläufer waren, die Organisirung von Kirchenvorständen oder Ältestenkollegien als kirchliches Bedürfnis geltend gemacht, und hin und wider sind dergleichen Einrichtungen auch entstanden. Allein innerhalb der deutsch-landeskirchlichen Entwickelung hatten sie keinen rechten Platz, und kamen dadurch, wie die Gemeinderechte selbst, nicht zum Gedeihen. Die deutsche evangelische Landeskirche beruht auf dem Gedanken, es sei landesobrigkeitliche Pflicht, andere als richtige Gottesverehrung im Lande nicht zu dulden, in diese Kirche der reinen Lehre aber die Untertanen von obrigkeitswegen hinein zu erziehen. Aus diesem Gesichtspunkte fürten die Landesherrschaften die Reformation ein, indem sie die vorhandenen Parochieen und Parochialgemeinden bestehen ließen und nur die Pfarrer zu reiner Lehre und entsprechendem Leben anhielten. War also vorher die Gemeinde der Gegenstand der seelsorgerisch heilvermittelnden priesterlichen Tätigkeit gewesen, so wurde sie jetzt Gegenstand der seelsorgerisch erziehenden pfarramtlichen Tätigkeit. Wesentlich nur Objekt blieb sie im einen wie im anderen Falle: für ihre aktive Beteiligung an jener Erziehung fehlte das konstitutionelle Motiv, und je mehr das Kirchenregiment im Laufe der Zeit seine reformatorische Bedingtheit beiseite setzte und überwiegend politisch verfur, umsomehr verkümmerten auch die einzelnen in der Reformationszeit für die Gemeinden in Anspruch genommenen Rechte. S. über diese lutherische Gestaltung des Gemeindelebens Mejer, Lehrbuch des Kirchenrechtes (1869), S. 156 folg. und daselbst die näheren Nachweisungen aus Quellen und Litteratur.

Die reformirte Kirche gab den Gemeinden eine bedeutendere Entwickelung. Zwar die zwinglianische befolgte im wesentlichen gleiche Grundsätze, wie die lutherische Kirche, und nur der Umstand, dass sie auf republikanischem und hinsichtlich der Pfarrwalen schon früher teilweise privilegirtem Schweizerboden sich ausgestaltete, begründete eine um etwas modifizirte Auffassung. Dagegen Calvin, in seiner Jugend unter dem Eindrucke erwachsen, dass in Frankreich, wo die evangelische Kirche vom State verfolgt ward, ihre landeskirchliche Gestaltung als öffentliche Einrichtung und das damit zusammenhängende landesherrliche Kirchenregiment unmöglich und für die äußere Kirchengestalt nur die des sich selbst regie-

renden Vereines gegeben sei, lehrte als göttliche Ordnung die Trennung zwischen Stat und Kirche und das kirchliche Selbstregiment, und ging hierbei von der Annahme aus, die Einrichtung hierfür sei der lokalen Einzelgemeinde schon in der Offenbarung vorgeschrieben. Nach dieser Vorschrift bedürfe sie, um sich als Gemeinde einzurichten (dresser forme d'Eglise), eines Kirchenvorstandes (Presbyterium, consistoire), dessen Mitglieder sämtlich seelsorgende Träger des Lehramtes, wenn auch nicht alle Wort- und Sakramentsverwalter, seien, denn es gebe zweierlei Presbyter, lehrende, d. i. Pastoren, und regierende. Kirchliche Zucht und Bann aber übe das Ältestenkollegium unter Aufsicht und passiver Assistenz der ganzen Gemeinde als Gesamtheit, und habe solchergestalt auch den Pastor unter sich. Für die Armenpflege sorgen besondere Diakonen. Diese Gedanken wurden zwar nicht in Genf, wo Calvin vielmehr eine Transaktion mit zwinglischen Anschauungen eingehen muſste, wol aber und unter seiner beratenden Leitung seit 1555 in Frankreich zur Durchfürung gebracht, dehnten sich von da in die spanischen Niederlande aus, und gelangten, als von den infolge der dortigen Verfolgungen Auswandernden sog. Fremdenkirchen (ecclesiae peregrinorum) in Deutschland gegründet wurden, auch in diesen zur Geltung. Namentlich geschah dies in den in einer Hand befindlichen Herzogtümern Jülich, Cleve, Berg und Grafschaften Mark und Brandenburg, wo, weil bis 1609 die Landesherrschaft katholisch war und in Jülich und Berg auch katholisch blieb, die evangelische Kirche des Landes gleichfalls nicht hatte zur Landeseinrichtung nach Art der sonstigen deutsch-evangelischen Landeskirchen werden können. Hier dehnten sich die Gemeindeeinrichtungen der dort entstandenen Fremdenkirchen allmählich auch auf diejenigen teils reformirten, teils lutherischen Gemeinden aus, die schon vorher im Lande vorhanden gewesen waren. S. die näheren Nachweisungen über diese gesamte Entwickelung bei Mejer a. a. O. S. 191 fg.

War auf solche Art in Gebieten, wo die evangelische Kirche als Vereinskirche zu existiren hatte, eine relative Selbständigkeit und ein entsprechendes vereinskirchliches Selbstregiment auch der Einzelgemeinden mit einer dafür organisirten Gemeindeverfassung ausgebildet worden, so wurde die Ausdehnung dieser Erscheinung auch auf landeskirchliche Gebiete verbreitet durch die dem Fortschritt statlicher Entwickelungen in Deutschland entsprechende statsrichterliche Theorie des Kollegialsystems (s. den Art.), welche aus niederländischer Wurzel entsprungen, in Deutschland besonders durch die hallische Juristen- und Theologenschule Verbreitung fand. Die altlandeskirchliche Anschauung hatte auf der Überzeugung beruht, daſs die Landesobrigkeit von ihres gottgegebenen Amtes wegen andern als den einen richtigen Gottesdienst in ihrem Lande nicht dulden dürfe, und hatte auf diese Weise das Kirchenwesen zur Landeseinrichtung gemacht. Als jene Überzeugung aufgegeben, und zuerst in Kurbrandenburg, dann auch anderwärts, infolge politischer Gestaltungen eine Mehrheit von Konfessionskirchen nebeneinander geduldet wurden, konnte jene kirchliche Landeseinrichtung nicht aufrechterhalten werden, hat jedoch andern Einrichtungen nur sehr allmählich Platz gemacht, und besitzt ihre allerdings nicht selten inkonsequenten Verteidiger bis heute. Die Veränderung vollzog sich unter Vermittelung des Kollegialismus, d. i. der Annahme, daſs jede Konfessionskirche ein, sei es nicht privilegirter, sei es statlich privilegirter Verein, sei, daſs also der Stat in den mehreren Kirchengesellschaften des Landes ebensoviele mit relativer Selbständigkeit im Lande lebende, statlich beaufsichtigte und soviel nötig beschränkte derartige Vereine sich gegenüber habe. Man nahm das one weiteres auch von der bisherigen Landeskirche an, und indem man es auf ihren ganzen Organismus anwendete, unterstellte man, zunächst konstituire jede Parochialgemeinde eine Religionsgesellschaft, sämtliche solche Lokalvereine des Landes aber schließen sich zum Gesamtverein der landeskirchlichen Religionsgesellschaft zusammen: Alles, wodurch dieselbe sich von sonstigen Interessenverbänden unterschied, leitete man ab von statlicher Privilegirung. So ist z. B. die Theorie Gg. Ludw. Böhmers, welche zu Ende vorigen Jarhunderts allgemein und auch im Preußischen Allg. Landrechte angenommen, noch weit in das laufende Jarhundert herein unwidersprochen geherrscht hat.

Aus ihr gingen auch, wiewol unter Mitwirkung anderartiger Einflüsse, die heute in der deutschen evangelischen Kirche gültigen Gemeindeordnungen hervor. Indem das Toleranzprinzip bei den deutschen Statsregierungen zu völliger Annahme gelangte, wurde naturgemäß das Bestreben wirksam, der evangelischen Kirche, welche als Vereinskirche behandelt werden sollte, die entsprechende Verfassung zu geben. Daher beginnen in Preußen in demselben Momente, wo man sich entschloss, das evangelische Kirchenregiment als Vereinspolizei zu behandeln, und demgemäß durch die Landespolizeibehörden (Regierungen) verwalten zu lassen, die Maßnahmen zu Ausgestaltung eines presbyterialen und synodalen evangelisch-kirchlichen Selbstregiments (1808). Allerdings wurden dieselben erst durch die Not der Zeit, hierauf lange Jare (1817—1840) durch den Widerstand des Ministers Altenstein gehindert: allein wenigstens im Rheinlande und im evangelischen Westfalen, wo, wie erwänt, von älterer Zeit her Presbyterien bestanden, konnte er auf die Dauer nicht durchdringen, und so entstand noch unter seiner Verwaltung eine die bis dahin dort bestehenden lokalen Unterschiede generalisirend verwischende Gemeindeverfassung, welche in der Kirchenordnung für die evang. Gemeinde der Provinz „Westfalen und der Rheinprovinz" vom 5. März 1835 enthalten ist. Sie organisirt die Parochialgemeinden in der Art, dass die Zubehörigkeit zu ihnen nicht schon durch den Wonsitz allein entschieden, sondern zugleich von einer Aufnahme abhängig gemacht, und dass die so entstehende Personalgemeinde regelmäßig durch ein auf Zeit von ihr gewältes Presbyterium, für die Predigerwal aber und für einige wichtigste Akte der Vermögensverwaltung durch eine gleichfalls gewälte größere Gemeindevertretung repräsentirt wird. Das Maß des durch diese Organe gehandhabten selbständigen Gemeinderegimentes wird im Anschluss an die bisherige Praxis näher in dem Gesetze geordnet. S. über diese Gesamtentwickelung Jacobson, Evang. Kirchenrecht des Preuß. States (Halle 1866), S. 202—266; Bluhme, Codex des rheinischen evang. Kirchenrechts (Elberfeld 1870). Die bis zum J. 1835 sonst in Deutschland eingefürten evangelischen Kirchenvorstände — in Rheinbayern und in Baden seit den Unionen von 1818 und 1821 nach altreformirtem im Lande vorfindlichem Muster, in Hessen-Darmstadt 1832 mit einem bürgerlich-polizeilichen Elemente, im Anschluss an eine Einrichtung, welche in den beiden Hessen von der Reformation her bestand, im rechtsrheinischen Bayern seit 1834, jedoch bloß vermögensverwaltend, auf Grund der kollegialistischen Annahme, dass die Gemeinde Eigentümerin des Kirchenvermögens sei — hatten für die allgemeine Fortentwickelung keine Bedeutung. Dagegen gab die rheinisch-westfälische Kirchenordnung, als seit dem Jare 1840 auch innerhalb der evang. Kirche selbst eine verbreitete Tendenz auf Gemeindeorganisation und auf Selbstregiment der Gemeinden hervortrat, das allgemeine Vorbild ab, sowol in theoretischen Erörterungen darüber, wie sie auf der Berliner Generalsynode von 1846 stattfanden, als in der praktischen Einfürung dieser Gedanken, wie sie seit den politischen Veränderungen von 1848 allenthalben in der deutschen evangel. Kirche in Aussicht genommen ward und fast allenthalben auch statthatte: in Preußen durch die Gemeindeordnung für die östlichen Provinzen von 1850. Die übrigen einschlagenden Kirchengesetze s. bei Mejer a. a. O. S. 235 folg., und vollständiger bei Richter-Dove, Kirchenrecht § 161, Not. 8 folg. Vgl. auch Jacobson a. a. O. 266 fg.

Das altreformirte Prinzip war gewesen, dass die Presbyter lebenslang fungirten und wenn einer derselben starb, das Kollegium durch Kooptation ergänzt wurde. Die rheinbayerische und die badische Ordnung von 1818 und 1821 hielten dies noch fest, die neueren haben es durchgehends und auch in Baden und Bayern aufgehoben. Die Kirchenvorstände werden jetzt allgemein auf Zeit gewält; doch sind die abtretenden gewönlich wider wälbar. Auch eine in der preußischen Gemeindeordnung von 1850 aufgenommene abgeschwächte Gestalt des Kooptationsrechtes, die in der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung nicht enthalten war und vermöge deren die Kirchenvorsteher zwar gewält werden sollten, aber aus einer vom Gemeindekirchenrate aufgestellten Vorschlagsliste hat sich weder anderwärts geltend machen, noch auf die Dauer behaupten können, ist vielmehr durch

die „Kirchengemeinde- und Synodalordnung" von 1873 wider abgeschafft.— Die aktive Gemeinde besteht, nach den jetzt geltenden deutsch-evangelischen Gemeindeordnungen aus den selbständigen Männern der Gemeinde, die ein gewisses Alter erreicht und ihre Unbescholtenheit nicht verloren haben. Die Selbständigkeit wird häufig negativ bestimmt: kein unter väterlicher Gewalt oder Vormundschaft, beziehungsweise Kuratel Stehender, kein Dienstbote, kein Armenunterstützung Genießender u. s. w., zuweilen auch positiv, z. B. Familienhäupter und Hausväter, Besitzer eines eigenen Geschäfts, eines Amtes u. s. w. Das nötige Alter beträgt in Bayern 21, in Preußen 24, in Oldenburg, Baden, Hannover 25, in Württemberg 30 Jare. Die Unbescholtenheit ist zunächst die bürgerliche z. B. in Preußen, dass man im Besitz der bürgerlichen Ehrenrechte, in Württemberg und Baden der bürgerlichen Walberechtigung sei u. s. f. In betreff kirchlicher Unbescholtenheit wird anerkannt, dass zur Strafe eines durch schlechten Lebenswandel oder durch Religionsverachtung gegebenen Ärgernisses das kirchliche Walrecht entzogen werde oder werden kann: so in der rheinisch-westfälischen und in einer Reihe anderer Gemeindeordnungen.— Die so bestimmten Aktivglieder der Parochialgemeinde wälen aus ihrer Mitte, bezw. — was durch die verschiedenen positiven Kirchenordnungen näher normirt wird — aus den älteren und durch Anteilnahme am Gottesdienst und Sakrament kirchlich legitimirten Männern der Parochie den Gemeindevorstand, welcher alsdann, von Ausnahmefällen abgesehen, unter Vorsitz und Mitwirkung des Pfarrers zu fungiren hat.

Ebenso ist in diesen Ordnungen nicht ganz gleichmäßig festgestellt, worin die Kompetenzen des gemeindlichen Selbstregiments, welche also durch den Gemeindekirchenrat, bezw. die größere Gemeindevertretung, gehandhabt werden, bestehen. Allenthalben indes begreifen sie dasjenige, was oben als reformatorisch wesentlich hervorgehoben wurde, und nach der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung hat außerdem der Gemeinderat Wal der niedern Kirchendiener, Aufnahme der Konfirmanden, Aufsicht über die Gemeinde, Aufrechthaltung guter Ordnung beim öffentlichen Gottesdienst, Aufsicht über die Schulen der Gemeinde und wärend einer Pfarrvakanz die Sorge, dass der Gottesdienst und der Katechismusunterricht wargenommen werde; die größere Gemeindevertretung hat Pfarrwal und Vermögensverwaltung. In der Gemeindeordnung für die östlichen preußischen Provinzen von 1850 war die Kompetenz allgemeiner umschrieben, z. B. „Förderung christlicher Gesinnung und Sitte in der Gemeinde durch Ermanung, Warnung, Anzeige", was dann wider eine genauere Bestimmung der Grenzen zwischen dieser und der pfarramtlichen Tätigkeit nötig machte: in welcher Beziehung die Kirchengemeinde- und Synodalordnung von 1873, § 13 fg. ausfürliche Vorschriften hat. Dem Pfarrer muss, wie daselbst geschehen ist, die ausschließliche Wort- und Sakramentsverwaltung als das Recht seines Amtes grundsätzlich gewart werden. Beispiele änlicher Kompetenzbestimmungen zu andern Kirchengemeindeordnungen s. bei Richter-Dove a. a. O. Immer ist die Gemeinde befugt, neben ihrem Geistlichen auch ein oder nach Befinden zwei Mitglieder des Gemeindekirchenrates in die Repräsentation der weiteren Kirchenkreise zu deputiren und dadurch auf das umfassendere Kirchenregiment, unter dessen Aufsicht und Leitung sie im übrigen steht, an ihrem Teile Einfluss zu üben. Soweit das Gebiet der ihr eingeräumten Selbständigkeit reicht, kann sie unter solcher Aufsicht auch statutenmäßige Anordnungen treffen: darüber hinaus hat sie keine Autonomie. Ebenso hängt es von dem Maße der ihr positiv beigelegten Kompetenz ab, bis zu welcher Höhe sie ihren Mitgliedern Kirchensteuer aufzulegen berechtigt ist.

In einer Hinsicht ist bei allen diesen neueren Gemeindeeinrichtungen ein Mangel unverkennbar, aber unvermeidlich. Die landeskirchliche Parochialgemeinde beruhete auf dem Gedanken, dass ihre Angehörigen in eine Einheit richtigen Glaubens erst hineinerzogen werden sollten; sie setzte eine solche Einheit bei ihnen nicht schon voraus. Die vereinskirchliche Personalgemeinde beruht auf dem Gedanken, dass gerade in einer solchen Gleichartigkeit religiöser Überzeugung das ihre Angehörigen vereinigende Moment bestehe, sie setzt also voraus, dass jene Einheit bereits vorhanden sei. Indem nun in oben dargestellter Art Parochial-

gemeinden one weiteres als personale organisirt wurden, hat man diese Forderung zwar nicht aufgeben können, aber man hat die Einheit bei allen Parochianen als vorhanden angenommen, von denen sie nicht, sei es ausdrücklich, sei es durch unzweifelhaft konkludente Handlungen, in Abrede genommen wird. Daher enthalten die heutigen Vereinsgemeinden eine nicht geringe Zal innerlich ihren Gemeindeaufgaben nicht gewachsener Elemente. Man kann das als eine unserem heutigen kirchlichen Übergangszustande entsprechende Entwickelungskrankheit bezeichnen, deren Überwindung eine Aufgabe der Seelsorge ist. In den kleineren evangelischen Kirchengemeinschaften, welche von den ehemaligen Landeskirchen getrennt leben, sind die Gemeinden naturgemäß gleichartiger gestaltet.

Die römisch-katholische Kirche hat, wenn man von der altkatholischen Bewegung absieht, heute in betreff der Gemeinden noch denselben Standpunkt, wie vor der Reformation. Sie sind also nichts, als das Arbeitsfeld des Pfarrers. Nur die neuere Statsgesetzgebung hat hin und wider das vorreformatorische Institut der Kastenleute dahin entwickelt, dass dieselben, von der Gemeinde gewält, einen unter statlicher wie kirchlicher Aufsicht das lokale Kirchenvermögen selbständig verwaltenden Gemeindevorstand bilden, der aber sonst keine Kompetenzen hat. Eine solche Einrichtung wurde in Hannover durch Gesetz von 14. Okt. 1848, in Preußen durch Gesetz vom 20. Juni 1875 getroffen. Wenn das preußische Gesetz über die Verwaltung erledigter katholischer Bistümer v. 20. Mai 1874, § 16 f. in gewissen Notfällen der Gemeinde auch einen Geistlichen zu präsentiren gestattet, so ist damit nicht sowol eine Erweiterung der Gemeinderechte intendirt, als der Gemeinde die tatsächliche Möglichkeit gegeben, eine Anstellung durch den Bischof zu vermitteln, one dass dieser mit dem State in Konflikt kommt.

Von ausfürlicher Litteraturnachweisung muss hier abgesehen werden, da sie umfänglicher ausfallen müsste, als an dieser Stelle gestattet ist. Sie findet sich a. a. O. bei Richter-Dove und bei Mejer. Die seit 1852 ergangenen deutschen Gemeindeordnungen sind abgedruckt in Mosers Allg. Kirchenblatt für das evangelische Deutschland. **Mejer.**

Gemeinschaft der Heiligen, ein dogmatischer Terminus aus dem 3. Artikel des apostolischen Symbolums: „credo in . . sanctam ecclesiam, Sanctorum communionem, remissionem peccatorum“ etc. Über seine Aufnahme in's Symbol und über den Sinn, in welchem er den andern Bestimmungen desselben beigefügt worden ist, vgl. besonders die Urkunden und Erörterungen in Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln &c. (2. Aufl. 1877); Caspari, ungedruckte .... Quellen z. Geschichte d. Taufsymbols u. d. Glaubensregel, Th. 2; v. Zezschwitz, System der christl. kirchl. Katechetik, Bd. 2, Th. 1 (2. Aufl.); in dieser Encykl. Bd. 1, S. 573.

In den Bekenntnisformeln der griechischen Kirche findet sich dieser Beisatz nirgends.

Im Abendland begegnet er uns zum ersten Mal wärend der zweiten Hälfte des 5. Jarhunderts, und zwar in Südgallien bei Faustus, Bischof (seit 455) von Reji (de spiritu S. adv. errores Macedon. L. I, C. 1: ut S. ecclesiam, Sctorum communionem, remissionem peccatorum credamus). Auch der Kirche von Aquileja war er wol schon zu derselben Zeit bekannt laut eines Satzes in Nicetas Explanatio symboli hab. ad compet., wo es heißt, die christliche Kirche sei congregatio omnium sanctorum, indem von Anfang der Welt an die Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer und anderen Gerechten, dazu auch die Engel und oberen Gewalten *eine* Kirche bilden, und wo dann fortgefaren wird: ergo in hac una ecclesia crede te communionem consecutum esse sanctorum. An das Zeugnis bei Faustus schließen sich ferner namentlich zwei pseudoaugustinische Sermone über das Bekenntnis an, Sermo 241 et 242 im Append. zu Augustins Predigten (ed. Benedict. T. V, 2); und zwar werden im S. 242 (von Faustus?) die Bekenntnisworte so erklärt: id est cum illis sanctis, qui in hac quam suscepimus fide defuncti sunt, societate et spei communione teneamur.

Was sollen die Worte bedeuten? Sicher ist sanctorum maskulinisch zu ver-

stehen, nicht neutral, wie die griechischen Theologen (vgl. bei Zezschwitz) von κοινωνία τῶν ἁγίων zu reden pflegen. Kein Recht hat man, communio für Gemeinde, statt in seinem gewönlichen abstrakten Sinn für Gemeinschaft zu nehmen. Nicht begründen läſst sich die Ansicht, daſs die Worte infolge des donatistischen Streites dem katholischen Bekenntnis beigefügt worden seien und im Widerspruch gegen donatistische Vorwürfe und Anmaßungen die katholische Kirche als Gemeinde der Heiligen (troß beigemischter unreiner Glieder) hätten definiren sollen; ein historischer Zusammenhang mit jenem Streit ist für die zuerst gerade nicht in Nordafrika auftretende Formel überhaupt unwarscheinlich.

Die Worte sollten (vgl. die angefürten Stellen) wol dem allgemein christlichen Gedanken Ausdruck geben, daſs man, in der allgemeinen heiligen Kirche stehend, die Gemeinschaft mit allen Heiligen genießen, also auch der ihnen zukommenden göttlichen Güter mitgenießen dürfe, und zwar wurde hierbei, entsprechend der damals bereits ausgebildeten und noch weiter sich ausbildenden Idee der Heiligen, wenigstens vorzugsweis an diejenigen gedacht, welche, durch höhere sittliche Leistungen und besonders durch Märtyrtum ausgezeichnet, bereits die himmlische Vollendung erlangt hatten. Im Gedanken an die Gemeinschaft mit ihnen lag der an den Mitgenuſs ihrer Fürbitte und ihrer Verdienste, wie der an ihren ermunternden Vorgang (vgl. z. B. die Hervorhebung dieser Momente bei den Märtyrern durch August. c. Faust. 21, 21). So erhalten auch die folgenden Bekenntnisworte von der Sündenvergebung und vom ewigen Leben Beziehung zu unsern Worten zusammen mit denen von der Kirche: in der Kirche und jener communio hat man auch die Vergebung und Aussicht auf's ewige Leben, und vollkommene communio tritt im ewigen Leben ein (vgl. weitere Stellen bei Zezschwitz).

Jene katholische Idee der Heiligen und der Gemeinschaft mit ihnen hat nachher vollends sich entwickelt und festgestellt. In der Erklärung des Symbolums hat indessen doch der Catechismus Romanus nicht die persönlichen Heiligen betont, sondern jene Gemeinschaft zuvörderst in die Gemeinschaft der Sakramente gesetzt und weiter in die Gemeinschaft aller der Kirche verliehenen Gnadengüter und die Liebesgemeinschaft ihrer Glieder untereinander. Immer will ferner der Katholizismus festhalten, daſs „Gemeinschaft der Heiligen" die Gemeinschaft der echten oder „rechtgläubigen" Christen überhaupt im gemeinsamen Genusse der geistlichen Güter der Kirche sei, unterscheidet nun aber zwischen den Gläubigen auf Erden, den Heiligen im Himmel und den Seelen im Fegfeuer und betont besonders den gliedlichen Verkehr dieser drei Klassen untereinander, nämlich vor allem die Fürbitte der Heiligen und die ihnen dargebrachte Verehrung, ferner die Unterstützung jener Seelen durch Gebet, Messehalten und gute Werke der hienieden Lebenden (vgl. z. B. Mattes, Wetzers und Weltes kathol. Kirchenlexikon, Art. Heilige; ebenso im „Großen Katechismus für die Volksschulen", Prag 1872).

Nicht in diesem Sinne, sondern in demjenigen, welchen Luther ihnen beilegte, sind jene Worte des Symbolums von der Kirche der Reformation angenommen worden. Wie nach Luther die Kirche nichts anderes ist, als die Gemeinde Christi und das heißt die Gemeinde der an ihn Glaubenden und durch ihn im Glauben Geheiligten; so fand er eben dies in jenen Worten als erklärenden Beisatz zu „sanctam ecclesiam" ausgesprochen. Recht deutsch sollten nach ihm die Worte nicht „Gemeinschaft", sondern „Gemeinde der Heiligen" oder „heilige Gemeinde" lauten. Eben in ihr, sagt er, seien dann auch alle Dinge gemein und jedem in ihr kommen die Gebete und guten Werke der ganzen Gemeinde zu Hilfe. So schon in der Resol. sup. proposit. XIII. etc. vom J. 1519 (Opp. var. arg. Francof. Vol. III, p. 307), in der „kurzen Form der zehn Gebote u. s. w." 1520 (E. A. 22, 20), dann besonders im Gr. Katechismus, und ebenso Melanchthon in der Apologie. Entgegengestellt wurde diese Definition der Kirche, die schon im Symbolum vorliege, einer jeden Auffassung, welche den Bestand der Kirche in den Papst, in Prälaten oder in andere äußere Dinge und Ordnungen setzen wolle. Unter den lutherischen Dogmatikern weiß z. B. J. Gerhard (Loc. XIII, § 16), daſs etliche das Wort sanctorum als Neutrum auf die Sakramente beziehen wol-

len, damit diese im Symbolum nicht unerwänt bleiben, beharrt jedoch seinerseits dabei, daſs die Worte „exegetisch“ neben S. ecclesiam stehen.

Bei den Reformirten wird die Kirche gleichfalls als Gemeinde der Heiligen definirt (wobei wir hier davon, daſs ihnen nur die Prädestinirten hiezu gehören, absehen können). Und auch bei ihnen erscheint die communio S. des Symbolums hiemit identifizirt: so, wenn in der Conf. Helv. I „ein heilig allgemeine Kilchen, die Gmeinsame . . . aller Heilgen“ Gegenstand des Bekenntnisses ist, oder wenn nach der schottischen Konfession von 1560 die Kirche communio S. (communion of saints) heiſst. Ja in schweizerischen Kirchen ist (nach Thiersch, Kathol. u. Protest., Bd. 1, S. 37 f. Anm.) dem Symbolum sogar geradezu die Fassung gegeben worden: „eine heilige christliche Kirche, die da ist eine Gemeinde der Heiligen“. Indessen hat Calvin, wärend er jene Definition der Kirche teilt, den Beisatz des Symbols doch nicht für die Definition selbst genommen, sondern Institut. L. 4, C. 1, § 3) durch S. communicatio widergegeben und erklärt, es bezeichne die Eigenschaft der Kirche, daſs nämlich die Heiligen als Gemeinde Christi untereinander dazu verbunden seien, alle von Gott empfangenen Woltaten sich gegenseitig mitzuteilen. Dieser bestimmteren Auffassung folgen der Genfer Katechismus („ad exprimendam clarius, quae inter Eccl. membra est, unitatem hoc positum est“), der Heidelberger Katechismus (Gemeinschaft an Christo und all' seinen Gaben und zugleich Verpflichtung jedes Gliedes, die eigenen Gaben allen zu gute kommen zu lassen), die der schottischen Kirche als Hauptbekenntnisschrift dienende Westminsterkonfession (mit noch reicherer Ausfürung der beiden im Heidelb. Katech. ausgehobenen Momente).

Für den Wert, welchen die evangelische Kirche diesem Stücke des apostol. Symbolums beilegt, hat sie natürlich nur denjenigen Sinn, in welchem sie selbst es verstanden haben will, in betracht zu ziehen. So spricht es eine dogmatisch und ethisch tief bedeutsame, von der h. Schrift bezeugte Grundwarheit aus. Zu jener Gemeinschaft (*κοινωνία* Apostelgesch. 2, 42, Phil. 1, 5; 2, 1 ff.; Philem. 5 f.; 1 Joh. 1, 3. 7) der Gläubigen mit Christo und untereinander sind besonders die paulinischen und johanneischen Schriften zu vergleichen. Und nichts anderes ist einem Paulus (vgl. z. B. 1 Kor. 1, 2) die Kirche, d. h. die Gemeinde Gottes oder Christi, als eben die zu solcher Gemeinschaft verbundenen „Heiligen“: daran hält die evangelische Kirche fest im Gegensatz sowol gegen jene von der Reformation verworfene hierarchische Auffassung, als gegen jede seichte moderne Verflachung ihres Begriffes. **J. Köstlin.**

Gemischte Ehe, s. Ehe.

Genehmigung, landesherrliche, s. Placet.

Generalsuperintendent, s. Superintendent.

Generalvikar (vicarius, officialis generalis) ist der Hauptgehilfe des Bischofs zur Verwaltung seiner Jurisdiktion. Die Bischöfe nahmen schon früh Gehilfen an (s. die Art. Archidiakonus, Bischof, Kapitel, Koadjutor u. a.); für die äußere Verwaltung, die Jurisdiktion im weiteren Sinne, waren dies die Archidiakonen. Da diese aber zu großer Unabhängigkeit vom Bischofe gelangten, suchte derselbe sie zu beseitigen und dies geschah seit dem 13. Jarh. durch Bestellung von Vikaren, Offizialen. Für die außerhalb des bischöflichen Sitzes (foras sedem episcopalem) befindlichen Distrikte wurden vicarii foranei (s. Gloss. zum c. 1 de officio ordinarii in VI. [I. 76] s. v. foraneus) angeordnet und als Vertreter des Bischofs selbst wurde ein vicarius generalis, principalis, in spiritualibus (im Gegensatze des nur für das Kirchengut bestellten oeconomus in temporalibus) angenommen (s. Gl. zum c. 2. Clem. de rescriptis I. 2). Beide Arten von Vikaren haben sich dauernd erhalten.

Der Generalvikar wird frei vom Bischofe bestellt, eventuell vom apostolischen Stule beigeordnet (Ferraris, Biblioth. can. s. v. Vicarius generalis Art. I, nr. 6. 7). Fähig zur Verwaltung der Stelle ist jeder Kleriker, welcher 25 Jare alt ist und die erforderliche Kenntnis des kanonischen Rechtes besitzt (Conc. Trid. sess. XXIV,

cap. 16 de reform.). Gewönlich wält der Bischof ein Mitglied seines Kapitels, doch nicht den Poenitentiarius (Ferraris a. a. O. Art. I, nr. 36) auch keinen, der cura animarum hat (s. Entscheidung der Congreg. Trid. von 1685 in Richters Ausgabe des Tridentin. zur sess. XXIV. cap. 12 de reform. nr. 31, pag. 354). Der Geschäftskreis des Generalvikars wird durch besondere Instruktion des Bischofs bestimmt. In der Regel wird er ad universitatem causarum bestellt, d. i. zu allen den Akten der bischöflichen Jurisdiktion, zu deren Verwaltung nicht ein mandatum speciale erforderlich ist (c. 3 de officio vicarii in VI°. [I. 13.] c. 5 de procuratoribus in VI°. [I. 19.]7c. 81 de regulis juris in VI°. [V. 12]). Nie gebürt dem Generalvikar die Ausübung der bischöflichen jura ordinis, da er nur für die Jurisdiktion bevollmächtigt ist. Indes kann er auch von den Jurisdiktionsrechten eine Mehrzal nicht üben: vgl. deren spezielle Angabe bei Ferraris a. a. O. Art. II, nr. 19—83; Benedict XIV., De synodo dioecesana lib. II, cap. VIII. Unter den Kanonisten ist bestritten, ob seine Jurisdiktion eine ordentliche oder delegirte sei (s. über den Unterschied d. Art. Gerichtsbarkeit). Zwar beruht sein Recht auf bischöflichem Mandate, dennoch ist seine Autorität als jurisdictio ordinaria gesetzlich an das Amt geknüpft, sodass er in den ihm zustehenden Jurisdiktionsfällen den Bischof ganz repräsentirt, mit ihm dasselbe Gericht bildet (idem auditorium utriusque — unum et idem consistorium sive auditorium censendum c. 2 de consuetudine in VI°. [I. 4.] c. 3 de appellationibus in VI°. [II. 15], daher die Appellation von ihm nicht an den Bischof, sondern an den geistlichen Obern desselben geht, wärend bei dem vicarius foraneus, als dem Inhaber einer bloß mandirten Jurisdiktion, es sich umgekehrt verhält. Dasselbe gilt auch von den Fällen, in welchen der Generalvikar nicht kraft seiner allgemeinen Amtsinstruktion sondern nur vermöge besonderen Auftrags handelt (vgl. Ferrarius a. a. O. Art. II, nr. 41 — 43 und s. v. jurisdictio nr. 15 sq. Gonzales Tellez zum c. 5. X. de officio vicarii I. 28). Außer mannigfachen Ehrenrechten (Ferraris a. a. O. Art. II, nr. 3 sq. 47 sq.) hat der Generalvikar Anspruch auf eine Besoldung (a. a. O. Art. II, nr. 15. 16). Sein Amt nimmt ein Ende, sobald der Bischof den Auftrag zurücknimmt (s. Gl. zum c. 2. Clem. de rescriptis: de officiali, quem episcopus ad nutum amovere potest), was jedoch nicht one dringende Ursachen geschehen soll (Ferraris a. a. O. Art. III, nr. 29 sq.), oder sobald die Amtstätigkeit des Bischofs selbst aufhört, es sei durch den Tod oder in anderer Weise (a. a. O. nr. 39 sq.), da der Vikar als Repräsentant des Bischofs dessen Schicksal teilt. Im Falle der Sedisvakanz tritt an seine Stelle der vom Kapitel bestellte Vikar (Kapitularvikar). Conc. Trid. sess. XXIV, cap. 16 de ref. Als solcher kann aber auch der bisherige Generalvikar fungiren, wenn er dazu geeignet, insbesondere selbst Mitglied des Kapitels ist (a. a. O. Art. IV, nr. 1 sq.). Wegen des großen Umfangs der Geschäfte oder der Diözese, oder wenn der Bischof mehrere Diözesen inne hat, bestellt derselbe sich auch wol mehrere Generalvikare (Ferraris a. a. O. Art. I, nr. 8 sq.). So war es z. B. im Erzstift Mainz (s. Dr. Wolf, Hist. Abhandl. von den geistl. Kommissarien im Erstift Mainz, Gött. 1797). Gewönlich steht nach neuerer Einrichtung der Generalvikar nicht allein, sondern hat ein Büreau (Generalvikariat) unter sich. Neben diesem gibt es häufig noch ein besonderes Officialat, Konsistorium u. s. w. Diese Behörden, deren Geschäftskreis in den Bistümern in verschiedener Weise begrenzt ist, bilden zusammen das Ordinariat.

Litteratur: J. Sbrozzius, Tr. de vicario episcopi, Rom. 1604 u. ö.; P. Buren, De vicaris episcopali, Colon. 1707; Kober, Ueber den Ursprung und die rechtliche Stellung der Generalvikare in der (Tübinger) theol. Quartalschrift v. Kuhn u. a. 1853, S. 535—590; Moy im Archiv f. kath. Kirchenr. 4, 402 fg.; Friedle das. 15, 337 fg.; Philipps, Kirchenr. 2, 116 fg.; Schulte, Kirchenr. 2, 269 fg.; Hinschius, Kirchenr. 2, § 86. 87; Vering, Kirchenr. S. 562 fg.; Martin, Collect. omnium Vaticani Concilii documentor. ed. 2.ª (1873), p. 134 fg. (Schema des Vatik. Konzils über den Generalvikar). —

Mejer (F. H. Jacobson†).

Genesis, s. Pentateuch.

Genezareth, See von, s. Palästina.

Genfer Katechismus und Konsensus, s. Calvin, Bd. III, 95 und 92.

Gennadius von Massilia, kirchlicher Schriftsteller des 5. Jarh's. — Von seinem Leben wissen wir nichts, als was wir seiner eigenen Schrift (de viris ill. cp. 100) entnehmen, daſs er zur Zeit des römischen Bischofs Gelasius (492—96) und des byzantinischen Kaisers Anastasius (491—518) in Gallien lebte, Presbyter (nicht, wie früher von Sigeb. G., Platina u. a. behauptet wurde: Bischof) in Marseille war und nach 496 gestorben ist. Er kannte die griechische Sprache, war in morgen- wie abendländischer, häretischer wie kirchlicher Litteratur wol belesen, ein fleißiger Sammler und fruchtbarer Schriftsteller. Mehrere griechische Schriften hat er in's Latein übersetzt (z. B. Schriften des orientalischen Mönchsheiligen Evagrius, des Monophysiten Timotheus Ailuros ꝛc.; von eigenen Schriften schrieb er 8 Bücher gegen alle Häresen, 6 gegen Nestorius, 3 gegen Pelagius, einen Traktat über das Millennium und die Offenbarung Johannis, eine epistola de fide mea ad beatum Gelasium urbis Romae episcopum, und endlich eine Fortsetzung zu dem litterarhistorischen Werk des Hieronymus de viris illustribus sive de scriptoribus ecclesiasticis (oder wie der Titel im Codex Veron. lautet: Catalogus virorum illustrium, quos b. Hieronymum sequens commemorat) — in 100 Kapiteln, von denen jedes einen Schriftsteller, das letzte den Verfasser selbst behandelt. Nur die beiden zuletzt genannten Werke besitzen wir: — vorausgesetzt, daſs die von G. selbst so genannte epistola de fide sua ad Gelasium wirklich, wie einige alte Handschriften bezeugen und wie man schon im Mittelalter annahm (z. B. Walafrid Strabo, Alger von Lüttich, Petr. Lomb., Thom. Aq. ꝛc.) identisch ist mit einem uns erhaltenen, bisweilen fälschlich dem Augustin zugeschriebenen, daher auch mehrfach unter seinen Schriften abgedruckten Liber de ecclesiasticis dogmatibus in 55, oder nach anderen Handschriften 88 Kapiteln. Man nimmt an, daſs diese Schrift in ihrer ursprünglichen kürzeren Gestalt von G. verfaſst und, vielleicht zur Rechtfertigung seiner eigenen Orthodoxie, dem römischen Bischof Gelasius (492—96) überreicht, daſs dieselbe aber später durch Zusätze von anderer Hand zu ihrem jetzigen Umfang erweitert sei; andere, z. B. Bähr a. a. O., stellen die Identität des liber de eccles. d. mit der epistola des Gennadius in Abrede. Etwas später als die epistola de fide muſs jedenfalls die Vollendung der Schrift de viris ill. fallen, da sie in cp. 94 und 100 den Papst Gelasius bereits unter die Verstorbenen zält; da aber cp. 91 auf das dritte Jar nach dem Tode des Kaisers Zeno (494) hinweist, cp. 72 sogar den 479 verstorbenen Timotheus noch zu den Lebenden zält, so nimmt man an, daſs die Schrift allmählich entstanden ist; überdies muſs auch dieses Werk später Zusätze und Einschaltungen erhalten haben (z. B. cp. 86 über Cäsarius von Arles, der erst 543 gestorben ist). Auch zeigen die zalreichen Handschriften starke Abweichungen, daher eine Entscheidung der chronologischen Frage nicht möglich ist vor kritischer Feststellung der ursprünglichen Textgestalt. An Gehalt wie an Kunst der Darstellung steht die Arbeit des Gennadius hinter dem Werk des Hieronymus immerhin zurück, gibt aber auch wider wertvolle Ergänzungen zu diesem und zeichnet sich aus durch reiche Belesenheit, zunächst in der abendländischen, aber auch in griechischer und orientalischer Litteratur, besonders aber durch ein selbständiges und unbefangenes, auch gegen abweichende Ansichten tolerantes Urteil. Des Verfassers eigener theologischer Standpunkt ist der des damals in Gallien, zumal in Massilia vorherrschenden Semipelagianismus. Dies ergibt sich teils aus einzelnen Abschnitten der dogmatischen Schrift (Verteidigung des Creatianismus, Lehre von der Materialität der Seele nach dem Vorgang von Cassian und Faustus, versteckte Bekämpfung oder doch stillschweigende Umgehung der Erbsündenlehre, Betonung der menschlichen Walfreiheit, Fassung der Gnade als eines adjutorium, Leugnung der Prädestination als einer sklavischen Notwendigkeit, vgl. Wiggers S. 353 ff.); — teils aus den Lobsprüchen, die in dem litterarhistorischen Werk den Schriften eines Cassian, Faustus, Fastidius, sogar einzelnen Arbeiten des Pelagius und Cälestius

erteilt werden; teils endlich besonders aus einzelnen tadelnden Äußerungen über Prosper von Aquitanien (cp. 84) und über Augustin, an dessen Prädestinationslehre G. Anstoß nimmt und dessen irrtümliche, ja nahezu häretische Meinungen er sich nicht anders zu erklären weiß, als aus seiner Vielschreiberei (cp. 38). —

Ausgaben: Die Schrift de viris ill. ist meist mit der gleichlautenden des Hieron. zusammen herausgegeben, so zuerst 1468; dann von Erasmus, Basel 1529; in den Opp. Hieron. z. B. Frankf. 1684, tom. I und IV; Paris 1706, t. V; ed. Vallarsi II, 2, 967; separat von Joh. v. Fuchte, Helmstädt 1612, 4°, von S. E. Cyprian, Jena 1703; endlich zusammen mit den Fortsetzungen von Isidor, Ildefons, Honorius, Sigebert ꝛc., Köln 1580; cum scholiis A. Miraei, Antwerpen 1639; am vollständigsten mit Erläuterungen und Fortsetzungen von J. A. Fabricius, Bibl. eccles., Hamburg 1718 Fol. Die Schrift de fide s. eccl. dogmatibus stand früher unter den Werken Augustins z. B. in der Mauriner Ausg. t. VIII; einzeln ist sie herausg. v. Elmenhorst, Hamburg 1614, 4°; zuletzt von Oehler im Corp. Haereseol., t. I. Einen Abdruck beider Schriften nach Fabricius und Elmenhorst gibt Migne, Series lat. t. 58, S. 979 ff. — Über ein angebliches Fragment der 8 Bücher adv. haereses vgl. Sirmond, Hist. Praedest. cp. 5; Oehler l. l. S. 297 ff.; Bähr 195.

Litteratur: Du Pin t. IV; Ceillier t. XV, ed. 2. t. X; Cave I. a. a. 495; Histoire litt. de la France II, 632; Fabricius, Bibl. Eccl. und Bibl. med. et inf. lat. III; Bähr, Christl. Dichter u. Geschichtsschr. S. 123; Ders. in der Allg. Enc. Sect. I, Bd. 38, S. 133 ff.; Teuffel, Gesch. der röm. Litt. 439, 12; Wiggers August. und Pelag. II, 350 ff. **Wagenmann.**

Gennadius I. und II., Patriarchen von Konstantinopel. — 1) G. I. war um die Mitte des 5. Jarh. Presbyter und Abt eines Klosters zu Konst., schrieb gegen Cyrills Anathematismen, wurde von Kaiser Leo dem Thracier nach dem Tode des Anatolius 458 auf den Patriarchenstul erhoben, erließ 459 im Auftrag einer Synode eine epistola encyclica, worin er die infolge der chalcedonensischen Beschlüsse entstandenen Spaltungen beizulegen, aber auch verschiedene kirchliche Missbräuche zu beseitigen suchte (Mansi VII, 911 ff.); trat mit Leo von Rom in Korrespondenz wegen Beseitigung des monophysitischen Patriarchen Timotheus Aelurus von Alexandrien 460; war nach dem Zeugnis des Abendländers Gennadius v. M. de script. eccl. cp. 90 ein vir lingua nitidus et ingenio acer und so schriftgelehrt, dass er den Propheten Daniel kommentirte und viele Homilien verfasste; auch von seinen Klerikern verlangte er Kenntnis der h. Schrift, besonders der Psalmen. Er starb am 25. August 471; sein Nachfolger wurde Acacius (Bd. I, S. 111); s. Gennadius Massil. de scr. eccl.; Evagrius, Hist. Eccl. II, 11; Du Pin, Nouv. Bibl. IV, 233; Cave, Oudin, und bes. Tillemont t. XVI; Pinii Sylloge in AA. SS. 25. Aug. V, 148 ff. — 2) Berühmter und bedeutender ist Gennadius II., Patriarch von Konst. 1453—59, fruchtbarer philosophischer und theologischer Schriftsteller, — einer der letzten Repräsentanten byzantinischer Gelehrsamkeit und eine der letzten Säulen der griechischen Kirche in der Periode ihrer Unionsverhandlungen mit den Lateinern und ihrer Unterwerfung unter die Türkenherrschaft. — Von seinem Leben ist wenig sicheres bekannt. Als Laie hieß er Georgios Scholarios, wurde, wie man glaubt, c. 1400 in Konstantinopel geboren und erhielt daselbst eine gründliche philosophische, theologische und juristische Bildung. Zu seinen Lehrern scheint Marcus Eugenicus gehört zu haben, der ihn selbst als seinen geistlichen Son bezeichnet. Warscheinlich war er selbst eine zeitlang Lehrer der Philosophie (*διδάσκαλος* Syrop.), wurde aber später von Kaiser Johann VII. Paläologus, bei dem er als frommer, weiser und umsichtiger Mann (*ἀνὴρ ἁγιώτατος, σοφώτατος, εὐλαβέστατος*) in hoher Gunst stand, an den Hof gezogen und mit der Würde eines kaiserlichen Richters oder Rates bekleidet (*κριτὴς τῆς βασιλικῆς κρίσεως* Malaxus hist. patr. C.). Als dann 1438 Kaiser Johann und Patriarch Josef von Konst. auf Einladung des Papstes Eugen IV. zu Ferrara, 1439 zu Florenz sich einfanden zu den Unionsverhandlungen zwischen der griechischen und lateinischen Kirche: so befand sich unter dem zalreichen Ge-

folge des Kaisers auch Georgios Scholarios. Obwol Laie und darum von den eigentlichen Verhandlungen ausgeschlossen, sprach er sich doch in drei der Synode überreichten Reden sehr entschieden für die Union (über die Heilsamkeit, die Schwierigkeiten, aber auch die Möglichkeit derselben), sowie in einer an seine griechischen Landsleute gerichteten Ansprache über die Dringlichkeit einer Hilfeleistung zur Rettung der bedrohten Reichshauptstadt (*παράκλησις ὑπὲρ εἰρήνης καὶ βοηθείας τῇ πατρίδι*) aus und suchte auch sonst mit Wort und Schrift für eine warhafte und dauernde, auf dem gemeinsamen Grunde der Schrift und Tradition herzustellende Vereinigung beider Kirchen zu wirken. Als aber nach der Rückkehr aus Italien die mühsam zustandegekommene Scheinunion beim griechischen Volk und Klerus den größten Widerstand fand: sagte auch Georgius sich von derselben wider los, schloss auf's engste an den Hauptgegner der Unionisten und Lateiner, seinen alten Freund und geistlichen Vater Marcus Eugenicus, Metropoliten von Ephesus, sich an (s. dessen merkwürdigen Brief bei Migne t. 160, S. 1091) und gelobte diesem noch an dessen Sterbebette 1447 unversönliche Feindschaft wider die römische Kirche und treue Verteidigung der griechischen Kirche und ihres Lehrbegriffs (s. Verba Marci morientis und resp. G. Scholarii bei Migne S. 529 ff.). Von jetzt an gilt G. als das eigentliche Haupt der antiunionistischen Partei in Konstantinopel und trat in einer Reihe von Streitschriften wider die Lateiner und Unionsfreunde (die *λατεινόφρονας*) auf. Ebendaher haben Leo Allatius und andere (Allat. de perpetua cons. eccl. occ. et orient. III, 5, 6; de Georgiis eorumque Scriptis etc.; Caryophilus, Kimmel ꝛc.) die Identität des früheren Unionsfreundes mit dem späteren Unionsfeind und Patriarchen bezweifeln und lieber zwei Georgios Sch. und zwei Gennadius annehmen oder das Problem auf andere Weise lösen wollen — Hypothesen, die schon von E. Renaudot gründlich widerlegt sind (vgl. auch Fabric., Gaß, Bähr, Steitz, Hefele, Frommann). Seine Feindschaft wider die Union scheint aber auch in sein Verhältnis zum byzantinischen Hof, zu Kaiser Johann und mehr noch zu dessen Bruder und Nachfolger Konstantin (1448—53) eine Störung gebracht zu haben; daher zog G. sich jetzt, einem alten Wunsche folgend, in das Kloster des Pantokrator zurück und vertauschte warscheinlich bei diesem Anlass seinen weltlichen Namen Georgios Scholarios mit dem Mönchsnamen Gennadios. Als dann nach der Einnahme Konstantinopels, in welcher G. und seine Parteigenossen ein Gottesgericht für die Verleugnung des orthodoxen Glaubens erblickten, der Sultan Muhammed II. auf Widerbesetzung des erledigten Patriarchenstules drang: fiel die einstimmige Wal der zu diesem Zweck in Konstantinopel versammelten Synode auf Gennadius, obwol dieser noch nicht einmal die klerikalen Weihen besaß und die ihm aufgedrungene Würde auf's entschiedenste abzulehnen suchte. Er wurde vom Metropoliten von Heraklea geweiht und erhielt aus der Hand des türkischen Sultans den Hirtenstab und die feierliche Belehnung ganz so, wie seine Vorgänger aus der des christlichen Kaisers. Da die Sophienkirche wie das alte *πατριαρχεῖον* von den Türken besetzt waren, so nahm G. seinen Sitz zuerst in dem halbzerstörten Kloster und der Kirche der hl. Apostel; später, als es auch hier nicht mehr geheuer war, in dem Kloster der allerseligsten Jungfrau (*τῆς παμμακαρίστου θεοτόκου*), wo er auch bald darauf einen Besuch des Sultans in der Sakristei der Kirche empfing. Dieser ließ sich mit ihm in ein Glaubensgespräch ein und auf Wunsch desselben verfasste G. eine schriftliche Darstellung der wichtigsten christlichen Glaubenswarheiten in 12 Kapiteln, die er im griechischen Text und einer türkischen Übersetzung dem Sultan überreichte, und die dazu beitrug, diesen gegen seine christlichen Untertanen günstiger zu stimmen. Dennoch sah sich G. nach wenigen Jaren (warscheinlich 1459, nach anderen schon 1457) durch die unüberwindlichen Schwierigkeiten, die sich seiner Amtsfürung entgegenstellten, genötigt, die Patriarchenwürde niederzulegen und sich auf's neue in den Mönchsstand zurückzuziehen. Er rechtfertigte seinen Schritt durch ein Schreiben an die ganze Christenheit, begab sich in ein Kloster Johannis des Täufers bei Serrä in Macedonien und lebte hier, wie es scheint, noch mehrere Jare, mit frommen Werken und schriftstellerischen Arbeiten beschäftigt. Das Jar seines Todes ist unbekannt. —

Gennadius war ein außerordentlich fruchtbarer Schriftsteller: die Gesamtzal seiner Schriften wird von Fabricius und Harleß auf nahezu 100 berechnet. Eine vollständige Aufzälung oder auch nur eine geordnete Übersicht über dieselben ist unmöglich, da das meiste nur handschriftlich vorhanden oder nur teilweise gedruckt, überdies bei manchem die Authentie oder Integrität zweifelhaft ist. Dem Inhalt nach zerfallen die uns bekannten Schriften in philosophische (teils Erläuterungsschriften zu Aristoteles, Porphyrius u. a., teils Übersetzungen aus dem Lateinischen, z. B. der Logik des Petrus Hispanus, einer Schrift des Thomas Aq., des Gilbert Porret. rc., teils Streitschriften zur Verteidigung des orthodoxen Aristotelismus wider den damals durch Gemistus Pletho u. a. neu aufgekommenen ästhetisirenden und ethnisirenden Neuplatonismus (s. hierüber besonders Gaß l. l. und die Geschichte der Philosophie, z. B. Ueberweg III, § 3), — und theologisch-kirchliche, die teils auf die Union, resp. deren Bekämpfung sich beziehen, teils der Darstellung der christlichen Lehre und der Verteidigung des Christentums gegen Moslemin, Juden und paganisirende Philosophen dienen; dazu kommen zalreiche Homilien, Hymnen und besonders Briefe verschiedenen Inhaltes. Der Abfassungszeit nach kann man unterscheiden: A) Schriften aus der ersten Periode, aus der Zeit der Florentiner Synode oder aus seiner unionsfreundlichen Zeit 1438 flg.: dahin gehören Briefe an befreundete Gelehrte, Stats- und Kirchenmänner, meist ungedruckt in Pariser, italien. u. a. Handschriften; dann die 4 zur Förderung des Florentiner Unionswerks bestimmten Aufsätze, 3 *λόγοι* und *παράκλησις*, geschrieben unter dem Namen Georgios Scholarios und gedruckt in den verschiedenen Konziliensammlungen teils im griechischen Original, teils in latein. Übersetzung, z. B. bei Binius t. IV, 616; Labbe t. XIII; Harduin t. IX; bei Migne S. 386 ff. Zweifelhaft ist die Echtheit einer Apologia pro quinque capitibus Concilii Florentini, herausgegeben zuerst 1577 zu Rom, dann 1628 von Caryophilus, Rom 1628, 4⁰, später mehrfach, bei Migne t. 159 als Werk des Josef von Methone; sicher unecht endlich eine unter seinem Namen handschriftlich vorhandene Historia synodi Florentinae, die vielmehr identisch ist mit der Geschichte des florent. Konzils von Syropulos. Dagegen würde noch in diese Zeit gehören eine dem Georgios Schol. zugeschriebene Deutung der Grabschrift Konstantins, gedruckt bei Migne S. 767. — B) In die zweite Periode der schriftstellerischen Tätigkeit des G., die Zeit seiner bald nach der Florentiner Synode eingetretenen Sinnesänderung, aber vor sein Patriarchat, fallen verschiedene Streitschriften wider die Lateiner, z. B. 2 Bücher über das Fegfeuer nebst einem Brief über denselben Gegenstand, 2 Bücher über den Ausgang des h. Geistes, das eine geschrieben aus Anlaſs einer im kaiserlichen Palast gehaltenen Disputation unter Kaiser Johann, also vor 1448, das zweite mit einer Dedikation an den Kaiser Johannes Komnenus von Trapezunt (bei Migne S. 665), ferner über den Zusatz zum Symbol (ebend. 713), über das Sabbatfasten rc.; dann verschiedene Reden und Homilien, die er meist noch als Laie verfaſst und im kaiserlichen Palast, vor den Kaisern Johann oder Konstantin, vorgetragen haben soll: so eine Rede auf das Fest der Verklärung Christi, der Opferung Mariä, Gedächtnisrede auf Marcus Eug. 1447, auf die Mutter des Kaisers Konstantin, gegen Simonie und Unglaube, dann 2 Reden über das h. Abendmal (*ὁμιλίαι περὶ τοῦ μυστηριώδους σώματος τοῦ* K. I. *χρ.* ed. Renaudot, Paris 1709. 4⁰). In dieselbe Zeit gehören aber auch mehrere der oben erwänten philosophischen Schriften, bes. die zur Verteidigung des Aristotelismus gegen die Angriffe des Platonikers Gemistus Pletho dienenden *ἀντιλήψεις ὑπὲρ Ἀριστοτέλους*, argumenta pro Aristotele (mit Dedikation an Marcus Eug., also vor 1447 geschrieben), s. bei Migne S. 743 ff., nur teilweise herausgegeben von dem Griechen Minoides Minas, Paris 1858. C) In die dritte Periode, die Zeit seines Pariarchats 1453—59, gehört jedenfalls die bekannteste Schrift des G., das im Auftrag des Sultans verfaſste Glaubensbekenntnis, *Ἔκθεσις τῆς πίστεως τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν*, oder: *Ὁμιλία* (al.: *ὁμολογία* oder —*ησις*) *περὶ τῆς ὀρθῆς καὶ ἀληθοῦς πίστεως τῶν χριστιανῶν κτλ.*, professio s. confessio fidei, — eine kurze, klare, objektiv gehaltene Darlegung der Hauptpunkte des christlichen Glaubens in 20 (urspr. 12) Kapiteln,

ins Türkische übersetzt von Achmad, Richter von Beröa; herausgegeb. griech. und latein. von dem Wiener Humanisten und Juristen Alexander Brassicanus, Wien 1530, dann von David Chyträus, Frankfurt 1582; endlich nach einer andern, aus dem Orient erhaltenen Abschrift griech., lat. und türkisch von Martin Crusius in seiner Turcograecia, Basel 1584; Fol.; Abdruck bei Gaß, bei Migne S. 333ff.; bes. aber bei Otto, Des Patriarchen G. Confession, Wien 1864, 8°. Eine weitere Ausfürung einzelner Punkte des Glaubensbekenntnisses in dialogischer Form gibt eine zweite, dem G. zugeschriebene Schrift in Form eines Gesprächs zwischen einem fragenden Türken und einem antwortenden Christen, sie wird bald als Confessio prior, bald als διάλεξις, Dialogus, bald mit dem besond. Titel: de via salutis humanae, περὶ τῆς ὁδοῦ τῆς σωτηρίας ἀνθρώπων bezeichnet; nach den einen (z. B. Kimmel, Libri Symbolici eccles. orient., Jena 1843), wäre diese διάλεξις zuerst abgefaßt, die confessio ein Auszug daraus; nach den andern ist vielmehr die confessio die frühere und ursprünglichere Schrift, der Dialog eine später verfaßte weitere Ausfürung; nach einer dritten Ansicht (von Lambecius, Wien 1750; Harleß bei Fabric. S. 377; Otto, Patr. Gennadius und der Dialog über die Hauptstücke des chr. Glaubens in Zeitschr. f. d. histor. Theol. 1850, S. 390 ff. und 1864, S. 111) wäre der Dialog überhaupt nicht von Gennadius. Herausgegeben sind beide Schriften zusammen, die confessio und der Dialog de via salutis, zuerst von Brassican, Wien 1539, dann von Fuchte, Helmstädt 1611, 4°, von Daum, Zwickau 1677, 12°; einen neuen mehrfach berichtigten Text beider Schriften gaben teils nach Daum, teils nach Handschriften Otto und Gaß, ihm folgt im wesentlichen Migne S. 315 ff. — D) Eine vierte Periode der litterarischen Tätigkeit des G. bildet endlich die Zeit nach Niederlegung des Patriarchats 1459 ff. In diese Zeit dürften von den uns bekannten Schriften gehören: 1. Die Zuschrift an alle Gläubigen zur Rechtfertigung seiner Amtsabgabe, 2. ein Gespräch mit 2 Türken über die Gottheit Christi, 3. eine Schrift über die Anbetung Gottes, 4. ein Dialog zwischen einem Christen und Juden, 5. eine Sammlung messianischer Weissagungen des A. T.'s, 6. verschiedene Reden und Homilien, z. B. eine auf die Geburt Christi ꝛc., 7. die Schrift contra Automatistas et Hellenistas oder περὶ ἑνὸς ἐν τριάδι θεοῦ ἡμῶν κατὰ ἀθέων καὶ πολυθέων, gegen heidnischen Polytheismus und Naturalismus, insbes. gegen die Lehre, dass die Welt von selbst durch Zufall entstanden sei (hrsgeg. nach einer Paris. Handschrift von Gaß II, 31, bei Migne S. 567), sowie endlich 8. fünf Abhandlungen über Vorsehung und Vorherbestimmung, περὶ θείας προνοίας καὶ προορισμοῦ, Darlegung der christlichen Lehre von der Vorsehung, mit bes. Rücksicht auf das Verhältnis derselben zur menschlichen Freiheit. Von den fünf Büchern woraus diese Schrift besteht, ist das erste 1825 von Thorlacius hrsgeg. (Havniae 1825), abgedruckt bei Gaß S. 117, bei Migne; das zweite, einem Mönch Josef von Thessalonich gewidmet, ist zuerst herausgegeb. 1594 von D. Höschel zu Augsburg, lat. von Morel, Paris 1618, das dritte, vierte, fünfte aus einem Pariser Codex bei Migne S. 1126ff.; ebendaselbst S. 1158 eine Abhandlung über die Menschheit Christi, erstmals herausgeg. aus einem Codex Graec. Paris.

Über Leben und Schriften des Gennadius s. Leo Allatius, de Georgiis, abgedr. bei Fabricius t. XI; E. Renaudot l. l.; abgedr. bei Migne S. 249 ff.; Oudin III, 2481; Cave II. App. 170; Fabricius-Harles, Bibl. Graeca XI, 349; M. Crusius Turcograecia I, 2; Gaß, G. und Pletho, Berlin 1844, und Symbolik S. 34 ff.; Bähr in der Allg. Encykl. Sect. I, 58, S. 197 ff.; Otto in der Zeitschr. f. histor. Theol. 1850 und Wien 1864; Steitz in den Jahrbb. f. d. Theol. 1868 (über des G. Abendmalslehre), sowie die bekannten Werke über das Florentiner Konzil und die Unionsversuche zwischen der griechischen und römischen Kirche.

Wagenmann.

Genovefa (Genoveva), eine Heilige der römischen Kirche und Schutzpatronin von Paris, welcher der 3. Januar als Festtag geweiht ist, war 419 oder nach andern gegen 425 zu Nanterre (urbs Nemetorum) bei Paris geboren. Der Name ihres Vaters soll Severus, der der Mutter Gerontia gewesen sein. Die Legende hat ihr Leben mit vielerlei wunderbaren Erzälungen ausgeschmückt und

verherrlicht. Sie wurde, wie erzält wird, vom Bischof Germanus von Auxerre bewogen, das Gelübde der ewigen Keuschheit und Jungfräulichkeit abzulegen und strengen asketischen Übungen sich hinzugeben. Diese vollzog sie von Jugend an mit großem Eifer. Bald hatte sie auch Visionen. Doch so streng auch ihr Leben war, dennoch konnte sie dem Gerüchte nicht entgehen, eine Heuchlerin zu sein. Sie hatte darunter viel und schwer zu leiden (vgl. die Genovefa von Brabant, des späteren französischen und deutschen Volksbuches), bis jener Bischof Germanus sie öffentlich rechtfertigte und durch Zusendung frommer Geschenke (Eulogien) ihrer Not ein Ende machte. — Nach dem Tode ihrer Eltern begab sie sich nach Paris. Damals waren eben die Hunnen unter Attilas Fürung in Frankreich eingebrochen, überall ließen sie die Spuren ihrer verheerenden Züge zurück und überall verbreitete ihre Ankunft Angst und Schrecken. In dieser Not brachte Genovefa, wie erzält wird, Hilfe und Trost, indem sie den geängstigten Bewonern die Versicherung gab, daſs unter Gebeten ihre Ruhe und Sicherheit nicht gefärdet werden würde. Bekanntlich trat der römische Feldherr Aëtius mit einem aus Römern, Westgoten und anderen Völkern zusammengesetzten Heere den Hunnen bei Chalons (451) siegreich entgegen. Der Aberglaube der Zeit wuſste in allen diesen Ereignissen nur die Wirkung der Wunderkraft der Genovefa zu finden und der Ruf ihrer Heiligkeit steigerte sich von Tag zu Tag, besonders da sie auch, wie es weiter heißt, allerlei Wunder verrichtete, z. B. Blindheit und Lämung heilte, Ungewitter schadlos machte, Hungersnot beseitigte u. s. w. Im J. 460 erbaute sie bei dem Dorfe Chasteuil eine Kirche über den Gräbern des hl. Dionys und des hl. Eleutherius; diese Kirche soll späterhin den König Dagobert I. veranlaſst haben, hier die berühmte Abtei St. Denis zu gründen. Genovefa starb der gewönlichen Angabe zufolge am 3. Januar 512. In der von ihr gestifteten Kirche wurde ihr Leichnam beigesetzt, angeblich neben dem des kurz vor ihr verstorbenen Königs Chlodwig, dessen Witwe Chlotilde später eine schon von ihm begonnene und den Aposteln Petrus und Paulus geweihte Kirche prächtig ausbaute und dem Gedächtnisse der hl. Genovefa widmete. Es ist dies die damals noch vor den Mauern von Paris gelegene, später öfters um- oder neu aufgebaute berühmte Kirche Ste. Geneviève, welche neuerdings zweimals — 1793 bei der ersten Revolution, dann wider 1830 bei der Juli-Revolution — zum Pantheon der französischen Nation umgetauft, und zweimal, 1822 durch Louis XVIII. und 1852 durch Napoleon III., ihrer kirchlichen Bestimmung unter dem ursprünglichen Namen zurückgegeben wurde. Den Reliquien Genovefas wurde noch im 17. Jarh. eine große Wunderkraft zugeschrieben, die dieselben angeblich widerholt an Pestkranken, namentlich einmal (1129) mit großer Wirkung zur Zeit des hl. Antoniusfeuers, ausgeübt haben sollten. Noch Madame de Sevigné weiß in ihren Briefen aus den Zeiten Louis XIII. und XIV. von pompösen Prozessionen der Pariser zu Ehren dieser Reliquien zu erzälen. — Pater Charpentier hat die angeblich älteste Biographie der hl. Genovefa herausgegeben, Paris 1687. Vgl. die Acta SS. t. I, Jan. p. 137; auch Stadler, Heiligenlex. II, 375—378, und die Nouvelle Biographie générale t. XIX, p. 878—882.

Neudecker † (Zöckler).

Genovefaner (oder Kanoniker der hl. Genovefa, auch Kanoniker von der Kongregation von Frankreich genannt) heißt ein erst um 1614 durch den Mönch Karl Faure, Mitglied der Abtei des hl. Vincent zu Senlis auf Grund eines schon seit längerer Zeit, angeblich seit 1148, bestandenen aber reformbedürftig gewordenen Instituts regulirter Chorherren gestifteter Orden. Kardinal Rochefoucault berief den Stifter dieser Gemeinschaft 1624 in die Abtei der hl. Genovefa zu Paris, um auch hier die Reformation vorzunehmen. Schon um die Zeit des Todes Faures (1644) stand der durch Gewinnung noch zalreicher anderer Klöster zu ziemlicher Ausdehnung gelangte Genovefaner-Orden in solchem Ansehen, daſs der Kanzler der Sorbonne ihm stets angehörte. Seine Religiosen hatten sich mit dem Unterrichte zu beschäftigen, der Jugend Gottesdienst zu halten, die Angelegenheiten in den Hospitälern zu besorgen, Abends 8 Ur die Kirche zu besuchen und an jedem Feiertage zu fasten, doch mit der Beschränkung, daſs das Fasten unter-

bleiben dürfe, wofern ein Kirchenfest auf den Donnerstag oder Sonnabend falle. Einige nicht unberühmte Gelehrte haben diesem Orden angehört, so der bekannte Astronom und Historiker der Astronomie Pingré in Rouen, später in Paris († 1796).

Die Schwestern dieses Ordens, Genovefanerinnen, Töchter der hl. Genovefa, jetzt gewönlich Miramionen genannt, entstanden im J. 1636 durch die einer strengen klösterlichen Frömmigkeit ergebene Franziska de Blosset († 1642). Sie gewannen eine nicht unansehnliche Verbreitung, als ihr Orden mit der klösterlichen Stiftung sich vereinigte (1665), welche schon 1660 durch Marie Bonneau de Rubelle Beauharnois de Miramion unter dem Namen einer „heiligen Familie“ gestiftet worden war und die von dem Beichtvater der Miramion, du Festel, entworfene Regel befolgte. Die Miramion wurde bei der Vereinigung zur Superiorin erwält und der ganze Orden, von jetzt an gewönlich nach ihrem Namen bezeichnet. Im J. 1670 bezog Miramion mit ihren Schwestern ein Kloster beim Quay de la Tournelle, änliche religiöse Vereine verbanden sich noch mit ihr, und als sie starb (1696) war ihre Stiftung weit verbreitet. Die Genovefanerinnen oder Miramionen gelangten infolge ihrer Wirksamkeit zu großer Achtung und bestehen, nachdem sie wärend der ersten französischen Revolution schwere Verfolgungen erlitten, noch jetzt. Ihre Regel verpflichtet sie, Werke der Liebe zu üben, insbesondere arme und kranke Frauen zu pflegen, Kinder unentgeltlich zu unterrichten, täglich das Officium der Maria herzusagen, des Nachts und des Morgens eine Stunde auf innerliches Gebet zu verwenden, ein zweijäriges Novizíat zu bestehen und die einfachen Gelübde abzulegen. Vgl. die Constitutiones Canonicorum regularium Congregationis Gallicanae, Par. 1676, sowie Henrion-Fehr, Geschichte der Mönchsorden, II, 346—349; Stadler, Heiligen-Lexik. II, 377.

Neudecker † (Zöckler).

Gentile, Johann Valentin, einer jener italienischen Antitrinitarier, welche nach der Hinrichtung des Servet den Frieden der neugebildeten italienischen Gemeinde in Genf störten und, nachdem er anderswo Unruhe verursacht, zuletzt hingerichtet wurde. Der Antitrinitarismus hatte eine negative und eine positive Richtung; jene hatte ihre Hauptvertreter in Graubündten und Zürich und ging darauf aus, jede wesenhafte Vermittelung Gottes mit der Welt, d. h. die ontologische Trinität, völlig zu negiren. Die positive Richtung hatte ihren Sitz und Ausgangspunkt vorzüglich in Genf. Mit Servet hing sie nur in der Opposition gegen die Personentrinität zusammen. Allein statt wie Servet die Fülle der Gottheit sich in Christo offenbaren zu lassen, leitete sie aus der Ursubstanz des Vaters zwei andere göttliche Wesen und Individualitäten ab, die, obschon göttlichen Geschlechts und vorweltlichen Ursprungs, doch in ihrer Abhängigkeit und Begrenztheit schon zu der Reihe der endlichen Dinge den Übergang bilden. Diese Ansicht wurde vertreten durch Gribaldo (s. d. Art.), Blandrata (s. d. Art), Alciat aus Piemont, der Christum auch nach seiner Gottheit geringer als den Vater erklärte und von der Unterscheidung zweier Naturen in Christo nichts wissen wollte. Um dieser Bewegung ein Ende zu machen, hielt man es für nötig, eine öffentliche Besprechung der Gemeinde, im Beisein obrigkeitlicher Personen, zu veranstalten. Sie fand statt im J. 1558, wobei Calvin auf alle Fragen und Einreden Antwort gab. Es wurde ein Bekenntnis aufgesetzt und von allen Mitgliedern der Versammlung mit der Bestimmung unterzeichnet, dass, wer dawider handle, als eidbrüchig angesehen sei. Blandrata und Alciat verließen bald darauf Genf. Ihre Ansicht fand einen neuen Vertreter in der Person von Johann Valentin Gentile, einem Schullehrer aus Cosenza in Kalabrien. Er hatte jenes Glaubensbekenntnis mit Widerstreben unterzeichnet und fülte sich im Gewissen gedrungen, seine Überzeugung auszusprechen. Der Rat verfur nun gegen ihn als gegen einen eidbrüchigen Irrlehrer. Nach mancherlei Unterhandlungen, nachdem sogar ein Rechtsgutachten auf die Strafe des Feuers angetragen, wurde ihm öffentliche Kirchenbuße auferlegt. Er musste im Hemde, barfuß und barhaupt, eine brennende Fackel in der Hand, den Richter kniefällig um Verzeihung bitten und seine Schrift mit eigener Hand verbrennen. Überdies wurde er eidlich in die Stadt eingegrenzt. Seinem

Eide zuwider beeilte er sich, Genf zu verlassen. Nach mehrfachem Herumirren wurde er auf bernerischem Gebiete in Farges in der Landschaft Gex verhaftet, aber nach einer schriftlichen Erörterung seiner Lehre wider auf freien Fuß gesetzt. Darauf begab er sich nach Polen, verließ es bald und kam zu Gribaldo in Farges. Daselbst verhaftet und nach Bern gebracht, wurde er am 10. Sept. 1566 wegen beharrlicher Irrlehren, Lästerung und Meineid enthauptet. S. Trechsel, Antitrinitarier, Bd. II, S. 316 ff.; Bayle s. v. Herzog.

Gentiliacum — Reichsversammlung von 767. Der Name stammt von dem Dorfe oder Flecken Gentilly, der früher eine Meile südlich von Paris entfernt, am Bièvre gelegen, heutzutage in das Weichbild der Stadt einbezogen ist, nachdem die ursprünglich königliche Villa im Mittelalter im Eigentum und Lehensverband der Bischöfe von Paris gestanden. Die Akten der Versammlung sind nicht auf uns gekommen. Sichere Nachrichten über ihre Verhandlungen und deren Ergebnisse fehlen. Erst die Annales Tiliani (Pertz, Monum. Germ. Script. I, 219); die Annales Laurissenses (ib. I, 144); die Annales Einhardi (ib. I, 145) und Mettenses (ib. I, 335) erwänen ihrer, aber in einer Weise, dass wir deutlich sehen, wie ihre Nachrichten über die gepflogenen Verhandlungen mehr auf Vermutungen als auf verbürgter Kunde beruhen. Als Quelle kommt außerdem in betracht ein Bruchstück aus dem Schreiben des Papstes Paul I. an König Pippin, aufbehalten im Codex Carolinus Nr. XXVI (bei Mansi tom. XII ad ann. 757), einem Schreiben, dessen Zeitbestimmung indessen auch nicht ganz sicher ist (s. d. Art. Paul I.).

Zum Voraus müssen wir uns also mit einem non liquet als dem Ergebnis begnügen, wie dies schon Walch, Ketzerhistorie XI, 1—36, getan hat. Wir sind nur auf Schlüsse angewiesen. Das Konzilium war eines der unter den fränkischen Königen gebräuchlichen concilia mixta, eine Vereinigung von Bischöfen und Großen (optimates) des Reichs; denn die theologischen, kirchlichen und politischen Fragen liefen damals ja durcheinander. Die Veranlassung zur Berufung der Reichsversammlung lag in einer Gesandtschaft, welche der oströmische Kaiser Konstantin Kopronymos an den Frankenkönig Pippin hatte abgehen lassen, offenbar um den letzteren für seine bekanntlich durch den Gegensatz gegen die Bilderverehrung bestimmte Politik zu gewinnen. Dieser letzteren hatten sich die römischen Bischöfe entgegengestellt, um desto bestimmter der drohenden Widerbegründung byzantinischer Oberherrschaft in Italien begegnen zu können. Pippin sah sich also von 2 Seiten her umworben: von dem alten Schützling der Franken, dem römischen Bischof, und dem byzantinischen Kaiser. Der letztere suchte mit Hilfe des Frankenkönigs offenbar die römische Opposition zu brechen und damit auch den Widerstand eines Teils der eigenen Untertanen gegen seine Politik lam zu legen. Welche Vorteile er dem Könige dafür in Aussicht stellte, ist nicht mehr zu ermitteln. Der römische Bischof hatte umgekehrt nur von dem Gegensatz der beiden, resp., wenn wir das longobardische Königtum noch hinzunehmen, der drei weltlichen Mächte, deren Einfluss er ausgesetzt war, Aussicht auf Vorteile. Er war also gewiss nicht unionistisch gesinnt, sondern bemüht, auch die dogmatischen Gegensätze zwischen Morgen- und Abendland zu verschärfen, und es ist daher wol möglich, dass er neben dem durch das Verhalten zu den Bildern schon hervorgetretenen Gegensatz auch die Differenz in der Trinitätslehre, welche durch das filioque im Symbolum sich anbahnte, als Hindernis einer Union in den Weg zu werfen suchte durch seine an Pippin geschickte Gesandtschaft. Wirklich wird als Unterhandlungsgegenstand des Konziliums auch neben der Frage über die Bilderverehrung die trinitarische angegeben, die damaliger Zeit sonst noch weniger zum Bewusstsein gekommen war. Tunc habuit domnus Pippinus Rex in supradicta villa (Gentiliaci) Synodum magnum inter Romanos et Graecos de S. Trinitate et de Sanctorum imaginibus lautet die Notiz der Annales Laurissenses. Ob das Lob, das Paul I. in dem erwänten Briefe dem Könige dafür spendet, dass er die humanas suasiones et inanes promissiones respuens nlla terrena lucra als Kot dem Eifer um die römische Orthodoxie nachgesetzt, dass er nur in Gegenwart seiner, der bischöflichen

Gesandten, die griech. disputationes angehört, ob dieses Lob eine der eigentlichen Entscheidung vorangehende captatio oder eine im päpstlichem Interesse die Entscheidung ausbeutende Erklärung war, dürfte schwer festzustellen sein. Jedenfalls war die Entscheidung der Reichsversammlung keine die Zukunft bindende. Auch der kluge Frankenkönig zog wol die Politik der freien Hand vor; denn die späteren Unterhandlungen unter Karl d. Gr. nehmen nirgends auf die Beschlüsse von Gentilly Rücksicht. Einem Bündnis mit dem fernen Kaiser wollte Pippin offenbar den Papst, der ihm für seine italienische Politik unentbehrlich schien, nicht opfern, andererseits scheint er sich auch gehütet zu haben, durch seine Entscheidung das kirchliche und dogmatische Ansehen Roms als one weiteres maßgebend anzuerkennen. —

Außer auf die oben angefürten Quellen ist auf die gleichfalls bereits angefürte Behandlung durch Walch, auf Hefele, Konziliengeschichte III, 399—401 und auf die kirchengeschichtlichen Werke, vor allem Gieseler II, S. 93 u. 107, zu verweisen. (St. Baxmann †) H. Schmidt.

Gentillet, Innocenz. Geburts- und Todesjar dieses ausgezeichneten protestantischen Rechtsgelehrten sind unbekannt; überhaupt weiß man nur wenig von seinen Lebensumständen. Er war von Vienne in der Dauphiné gebürtig; nach der Bluthochzeit flüchtete er sich nach Genf, wo er als Advokat erscheint. Nach dem Frieden von 1576 wurde er an die Spitze des Rats von Die (im heutigen Drôme-Departement) berufen; kurz darauf erhielt er die Präsidenz des Parlaments von Grenoble. Ein Edikt von 1585 beraubte ihn dieser Stelle und nötigte ihn abermals zur Auswanderung; warscheinlich begab er sich wider nach Genf. Senebier (Histoire littéraire de Genève, II, 116) schreibt ihm eine Reihe von Werken zu, von denen mehrere, pseudonym erschienen, sicher andern Verfassern angehören. Von denen, die bestimmt von ihm sind, behandeln zwei, aus den Jaren 1574 und 1576, politische Gegenstände; ein drittes ist die Übersetzung der schweizerischen Republik von Simler. Hier sind nur folgende zu nennen, von denen das eine zu den besten Apologieen der Reformation, das andere zu den gründlichsten Widerlegungen des tridentinischen Konzils gehört: Apologia pro christianis Gallis religionis evangelicae seu reformatae (nach Senebier schon 1558 erschienen; aus der Dedikation an den König von Navarra, 15. Febr. 1578, geht aber hervor, dass die erste Ausgabe die aus letzterem Jare ist; eine zweite, vermehrte, besorgte Gentillet zehn Jare später, Genf 1588, 8°; französisch, 1584, 1588, 8°); — Le bureau du concile de Trente, auquel est monstré qu'en plusieurs poincts iceluy concile est contraire aux anciens conciles et canons et à l'autorité du roy, dem König von Navarra gewidmet (Genf) 1586, 8°; lateinisch: Examen concilii Tridentini, Genf 1586, 8°, und später; auch deutsch, Basel 1587, 8°. — (S. die Biographie universelle und die France protestante.)

C. Schmidt.

Genügsamkeit. Auf neutestamentlichem Standpunkt eine Frucht des Geistes, eine Eigenschaft des neuen Menschen, wobei man mit den Umständen, in welche man durch die Vorsehung Gottes gesetzt ist, mit der Stellung, die man in der Welt einnimmt, mit dem Ruf, den man genießt, mit dem Anteil von zeitlichen Gütern, den man besitzt, wol zufrieden ist, Matth. 6, 11. Sie steht im Gegensatz zu der tief gewurzelten Unart des menschlichen Herzens, wornach es mit der Regierung Gottes selten zufrieden ist, immer mehr haben will, als ihm gegeben ist, Matth. 20, 12—15, und höher hinauf will, als ihm gebürt. Ein herrliches Urteil über die gottselige Genügsamkeit, in welcher Demut, himmlischer Sinn, Geringschätzung des Irdischen, Glaube an Christum, Hoffnung auf die in ihm zu gewinnenden Reichtümer zusammenfließen, steht 1 Tim. 6, 6—11. Der Apostel Paulus, der selbst in der Schule Christi gelernt hat, sich genügen zu lassen, niedrig zu sein und hoch zu sein, satt zu sein und zu hungern, übrig zu haben und Mangel zu leiden (Phil. 4, 11—13), empfiehlt dort die Tugend aus vier Hauptgründen, nämlich 1) wir können doch aus der Welt, in die wir nichts mitgebracht haben, auch nichts mit hinausnehmen, vgl. Luk. 12, 20. 21; 2) Narung und Kleidung reichen zum Leben hin; 3) Weiter haben wollen, füre zum Geize, der

Wurzel alles Übels, vgl. Hebr. 13, 5, wogegen 4) der Gottesmensch höhere Schätze kenne und suche, vgl. Matth. 6, 19—21. Änlich, jedoch one die tiefen Beweggründe dazu zu kennen, spricht sich schon Sirach aus: „Es ist genug zu diesem Leben, wer Wasser und Brot, Kleider und Haus hat, damit er seine Notdurft decken kann“, Sir. 29, 28; 3, 19. Schöne Beispiele der Genügsamkeit im Alten Testament sind David, Ps. 4, 8. 9; 2 Sam. 15, 25. 26; Hiob 31, 24; 1, 21 und Assaph, Ps. 73, 25. Mannigfache Annäherungen zu der spezifisch-christlichen Tugend finden sich im vorchristlichen Altertum. Bekannt ist des Sokrates Grundsatz, man müsse der göttlichen Bedürfnislosigkeit so nahe als möglich kommen. „Es kommt mir vor, sagt er zu Antiphon, du setzest die Glückseligkeit in Üppigkeit und Pracht; ich hingegen bin der Meinung, gar keine Bedürfnisse zu haben, komme den Göttern zu, so wenig als möglich zu bedürfen, sei daher dem Göttlichen am nächsten; das Göttliche sei zwar das Beste, was aber dem Göttlichen am nächsten komme, sei dem Besten am nächsten“. Xenoph. Mem. I, 6. n. 10; vergl. Euripides Supplices 214; Electra 430; Phoen. 555. *ἐπ εἰ τὰ γ' ἀρκοῦνϑ' ἱκανὰ τοῖς γε σώφροσιν.* Es streift an das Neutestamentliche, wenn der Sophist Bion sagt: die Habsucht sei die Mutter jeder Schlechtigkeit. Stob. serm. 10. So spricht Hippokrates von einer bittern Wurzel der Geldliebe, welche man ausschneiden müsse. Kypke, observat. sacra p. 368. In der Ethik der Alten erscheint die Genügsamkeit unter dem Begriff der *σωφροσύνη*, der Mäßigung oder Mäßigkeit, welche als die vernunftgemäße Beherrschung der sinnlichen Begehrungen bestimmt wird. Plato, de rep. III, p. 389; IV, p. 430. Phaedr. 279. Bezeichnend ist der dafür vorkommende Ausdruck *αὐτάρκεια*. In der cynischen Schule artete sie in ein Zerrbild, in Gleichgültigkeit, Stumpfheit und Trägheit aus. Bei den Stoikern spielt sie eine große Rolle, da ihr oberster sittlicher Grundsatz ist, der Natur zu folgen, oder in Übereinstimmung mit der Natur zu leben. Diog. Laert. VII, 87. Das klassische Altertum in seinen besseren Zeiten suchte hauptsächlich aus politischen Gründen durch Gesetze und Einrichtungen, durch Lehren und Beispiele der Weisen diese Tugend zu befördern. Dichter, Geschichtschreiber und Philosophen wetteifern in ihrer Empfehlung. So Sallust, Cicero, Silius Italikus, selbst Horaz, Juvenal, Persius. Merkwürdig ist, wie der ältere Kato bei Livius gegen die zweifache Pest, der Habsucht und der Üppigkeit, welche alle großen Reiche zu Grunde gerichtet haben, eifert Liv. 34, 3. 4; vgl. Cicero tuscul. disp. 3, 8 de fin. 3, 22; Seneca Ep. 17 de tranq. an. 8. 9. Mögen die von solchen Schriftstellern geltend gemachten Vernunftgründe nur wenige überzeugt haben, so fehlt es doch im heidnischen Altertum nicht an edlen Beispielen für diese Tugend, wie z. B. Aristides, Phocion, Zeno u. s. w. Auch die orientalische Lebensweisheit empfiehlt solchen Sinn, wofür als Beleg der türkische Spruch hier stehen mag: „Sei genügsam und frei, die Begierigen sind die Gestraften“. Indessen ist der Unterschied unverkennbar, der zwischen dem philosophischen und christlichen Begriff der Genügsamkeit stattfindet, und teils die Grundlage, teils die Beweggründe, teils den Anfang und das Maß dieser Tugend betrifft. Von beiden ist widerum die natürliche Genügsamkeit von Kindern und von Menschen im ungebildeten Naturzustande zu unterscheiden. **Fronmüller (C. Beck).**

Genugtuung Christi, s. Erlösung, Bd. IV, 303.

Genugtuung des Menschen, s. Buße, Bd. III, 26.

Georg, St. Die Legende bei Metaphrastes erzält, er sei von vornehmer Familie aus Kappadocien gebürtig gewesen. In's römische Kriegsheer getreten, stieg er unter Diocletian darin zu hohen Ehrenstellen; als der Kaiser aber die Christen verfolgte, legte er dieselben nieder und zeugte energisch gegen diese Ungerechtigkeit. So sei er den 23. April (?) um 303 (?) bei Nikomedien (?) enthauptet worden. — Gewiss ist, dass ihm frühe Verehrung bezeugt und Kapellen geweiht wurden; dies erhellt für das Morgenland aus seiner hier schon frühe gewönlichen Bezeichnung als „Erzmärtyrer“ (*Μεγαλόμαρτυς*), für's Abendland aus Gregor von Tours sowie daraus, dass Papst Gregor der Große eine ihm ge-

weihte, aber dem Einsturz nahe Kirche erneuerte (wenn es nicht ein heidnisches Gebäude war, das er restaurirte und weihte). Nach diesem einfach altertümlichen, in seiner Art in Rom einzigen Kirchlein St. Giorgio in velabro neben dem sogenannten Janustempel, als einer der ältesten Diakonien der Stadt, fürt noch immer ein Kardinal den Namen. Von einer am Meer in Konstantinopel gelegenen Kirche St. Georgs wurde der Hellespont „Arm St. Georgs" genannt. Die Kreuzfarer wurden durch den Glauben, St. Georg streite persönlich für sie, zum Siege gefürt, besonders unter Richard Löwenherz; das National-Konzil zu Oxford 1222 erhob seinen Gedächtnistag für ganz England zu einem gebotenen Feiertag. Unter seinem Schutz wurde 1330 der Hosenbandorden gestiftet. Der gesamten Ritterschaft, zumal der schwäbischen, einem venetianischen Militärorden, dazu der ganzen Stadt Genua, stand er als Patron vor, wie er denn selbst geharnischt dargestellt wird. Im Wappen des russischen Kaisers findet sich das Bild des Heiligen als Herzschild.

Die Akten seines Lebens und Märtyrertums sind offenbar falsch; Baronius schiebt die Schuld davon zum Teil auf die Arianer. Calvin konnte mit einem gewissen Rechte behaupten, es habe keine historische Person Georg gegeben; es liegen auch wirklich Momente zur Erklärung des Mythus vor. Der Drache, welchen er, ein christlicher Perseus, ersticht, kann als Sinnbild des Heidentums ausgelegt werden. Da aber die Verehrung St. Georgs zweimal aus dem Orient in's germanische Abendland kam, könnte er entstanden sein aus dem Mithras, dem ersten Lichtgeist des Orzmud, welcher den Drachen der Finsternis tötet und an einer Höle stehend abgebildet wird. Bezeichnend ist, dass Konstantin d. Gr. als besonderer Förderer seiner Verehrung erscheint, da derselbe auch als Christ die Sonne, das Licht als Gott verehrte, indem er so die Mithrasmysterien der Römer christianisirte. Auf diesem Wege also wäre von den stammverwandten Persern zu den ritterlichen Deutschen der Kultus des streitenden Lichtgenius gedrungen. Auch seine frühe und große Verehrung durch die Armenier, Georgier und die mit jenen Völkern lange ausschließlich den Handel treibenden Genuesen stimmt damit überein. Vgl. Acta SS. t. III. Apr., p. 100—163; Stadler, Heiligen-Lexik. II, 384—386; F. W. Krummacher, in Pipers Ev. Kal. 1860, S. 107—112.

Reuchlin † (Zöckler).

Georg III., Fürst zu Anhalt, mit dem Namen der Gottselige, bezeichnet ein sehr wichtiges, nur zu wenig beachtetes Moment der evangelischen Reformation, namentlich in Beziehung auf die damit verbundene Kirchenverfassung. Er gehörte zu der Dessauer Linie, geb. zu Dessau am 13. August 1507. Seinen Vater, Fürst Ernst, hat er schon in seinem 9. Lebensjare (1516) verloren: aber ihm und seinen Brüdern Johann und Joachim, dem Hause und dem Lande blieb zum großen Segen die fromme Mutter Margarethe, geborene Herzogin von Münsterberg, bis zu ihrem Tode im Jare 1530. Sie hat innerhalb der römischen Kirche, die sie nicht verlassen wollte, ein gottseliges Leben gefürt, dem Hofe und den Untertanen zu einem leuchtenden Vorbilde. Ihre für den Hausgottesdienst bestimmten Reimgebete nach den verschiedenen Zeiten des Kirchenjares, namentlich auf die Passion, sind zum teil noch aufbehalten, wenn auch dermalen unbeachtet. Schon 1518 wurde Fürst Georg auf Veranlassung seines Vetters Adolf von Anhalt, des Bischofs zu Merseburg, zum dasigen Kanonikus ernannt. Im J. 1518 bezog er mit seinem jüngeren Bruder Joachim die Universität Leipzig (inskribirt am 9. Sept.) zu gründlicher Vorbereitung auf das Studium der Rechte. M. Georg Helt aus Forchheim wurde sein Fürer: dieser ist auch bis zu seinem Tode (6. März 1545) des Fürsten Freund und Geleitsmann geblieben. Später (1524) wurde der junge Fürst vom Bischofe Adolf zum Priester geweiht, darauf (1525) zum Subdiakonus im Stifte bestellt. Im J. 1526 wurde er von seinem früheren Vormunde Albrecht von Mainz, als Erzbischof zu Magdeburg, zum Dompropst in Magdeburg ernannt: er wurde auch bei der dasigen Stiftsregierung als Rat beschäftigt, weshalb er sich eine zeitlang bei dem Kurfürsten auf der Moritzburg zu Halle aufhielt. Bis dahin hatte er mit aller Zähigkeit an der römischen Kirche festgehalten und gegen die reformatorischen „Neuerungen" geeifert, noch 1529

gegen die „lutherische Sekt“ sich erklärt. Um sich noch mehr gegen die „neue Lehre“ zu rüsten, hatte er zugleich mit G. Helt die gesamte Kirchengeschichte, sowie die hl. Schrift im Grundtexte desto gründlicher studirt. Aber die Mittel, welche gegen die Reformation schützen sollten, zeugten für sie: so wurde er mehr und mehr von der schriftmäßigen Warheit der lutherischen Lehre überzeugt. Davon erzält er selbst ein Mehreres zu seiner Verantwortung in der „Anzeigung an Herzog Georg von Sachsen“, sowie in der Vorrede zu seinen Predigten von den falschen Propheten. Und als nun im Jare 1530 sein Vetter Wolfgang von Anhalt, Köthenscher Linie, die augsburgische Konfession an Ort und Stelle unterzeichnet hatte, da konnte auch Georg nicht länger widerstehen: ihm folgten auch seine beiden Brüder, welche zu Augsburg persönlich anwesend gewesen waren: im Jare 1534 bekannte sich ganz Anhalt zur lutherischen Kirche. Bald hernach drang die Reformation auch in das Stift Merseburg: und als am Anfange des J. 1544 der Bischof starb, benutzte Herzog Moritz von Sachsen, als Landesherr, diese Erledigung zu ordnungsmäßiger Grenzregulirung zwischen dem geistlichen und obrigkeitlichen Berufskreise im Stifte. Am 24. Juni 1544 übernahm Fürst Georg auf Bitten des Herzogs Moritz das Amt eines „geistlichen Koadjutors“ bei dem Stifte Merseburg, wogegen die weltliche Administration des Stifts dem Bruder des Landesherrn, Herzog August, beschieden wurde. Aber es sollte bei diesem Provisorium nicht bleiben. Wie schon früher Nikolaus von Amsdorf förmlich zum Bischof von Naumburg ernannt, und am 20. Januar 1542 von Dr. Luther geweiht worden war, so wurde nun auch Fürst Georg am 2. August 1545 von dem deutschen Reformator im Beisein Philipp Melanthons und anderer Geistlicher in der Merseburger Domkirche zum Bischofe des Stifts ordinirt. Es gehört übrigens recht zur Charakteristik des Fürsten Georg, dass er anfangs die Weihe zum Bischof durch einen Bischof nach der alten Art gewünscht und dazu den bereits 1539 zur evangelischen Kirche öffentlich übergetretenen Bischof von Brandenburg, Matthias v. Jagow, ausersehen hatte; aber Matthias starb zuvor und die Bischöfe in Preußen waren doch „zu weit gesessen“. Desto zuversichtlicher fasste er nun nach den gegebenen Verhältnissen auch in Beziehung auf die bischöfliche Weihe ein volles Herz zu dem Doktor in Wittenberg, welchen er einen waren Bischof nannte, weil er die Kirche Gottes wirklich weide. Die Folge der neuen Einrichtung war übrigens ein evangelisches Konsistorium, von dem weltlichen Administrator eingesetzt, von dem geistlichen Bischofe geleitet. Letzterer hat dann auch sein geistliches Amt recht geistlich und treulich verwaltet: er hat auch nicht allein in dem Merseburger Stiftsbezirke, sondern ebenso in den Anhaltschen Landen fleißig gepredigt. Den von ihm angeordneten Kirchen-Visitationen, sowie den von ihm järlich zweimal zusammenberufenen Synoden in der Domkirche zu Merseburg wonte er auf das gewissenhafteste bei: er hat es auch an ernsten Rügen und Ermanungen an seine Geistlichen nicht fehlen lassen. — Sein nächster Mitarbeiter war der Domprediger und Superintendent Anton Musa († 1547). Dessen Nachfolger wurde Georg Major, welchem 1548 Dr. Johann Forster aus Wittenberg folgte. Fürst Georg war übrigens selbst der theologischen Wissenschaft eifrigst beflissen: in den Grundsprachen A. und N. Testaments war er genau unterrichtet. So pflegte er sich auch gern über einzelne Bibelstellen und deren Erklärung nach dem Grundtext mit Theologen zu unterhalten. Bei Tische wurde stets ein Abschnitt aus der hl. Schrift vorgelesen. Von diesen Studien zeugte auch das praktische Leben. Wolzutun und mitzuteilen vergaß er nicht: davon sind viele Beispiele aufbehalten.

Doch nun folgte bald der schmalkaldische Krieg: Georg behauptete sich in Merseburg. Zu ihm flüchtete damals mit seiner ganzen Familie Joachim Camerarius aus Leipzig, wärend gleichzeitig aus Wittenberg Philipp Melanthon nach Zerbst floh. In den folgenden Jaren 1548 und 1549 hat er den Konferenzen wegen des Augsgurger Interims zu Jüterbog, Torgau und Grimma beigewont: er erklärte sich, wie Melanthon, gegen das Augsburger Interim. Denn er zog ehrlich offenen Krieg dem falschen Frieden vor, wie er denn zu sagen pflegte: Non ego tam adversationes metuo, quam inconsentaneam consensionem. Dennoch

war er selbst auf leibliche Vermittelung bedacht, und so geschah es, dass er, zuweit nachgebend, nächst Melanthon an dem Leipziger Interim den vorzüglichsten Anteil hatte. Er ist deshalb papistischer Sympathieen geziehen worden, aber mit Unrecht. Er wollte die Kirche von Zerrüttung bewaren. Aus dem Bistum muſste er weichen, nachdem Michael Helding (Sidonius) am 28. Mai 1549 vom Kapitel zum Bischof postulirt war. Am 2. Dez. 1550 traf dieser in Merseburg ein und zu Anfang 1552 verließ Georg die Stadt, um sich auf seine anhaltischen Besitzungen zurückzuziehen. Auch hier fur er fort zu predigen und für die Kirche zu wirken. Doch die Tage seiner irdischen Wallfart waren gezält: er starb mitten unter den adiaphoristischen Streitigkeiten am 17. Oktober 1553 zu Dessau auf dem Schlosse, unverehelicht; Georg Major hielt ihm die Leichenpredigt und im nächsten Jare in Wittenberg eine von Melanthon verfaſste Gedächtnisrede.

Vgl. Lic. O. G. Schmidt, Georg von Anhalt, des Gottseligen Leben, 1864, in: Meurer, Das Leben der Altväter der luth. Kirche, wo auch genaue Angaben über die frühere Litteratur und Georgs eigene Schriften. Allg. deutsche Biographie, 8, 595 f. **Göschel † (G. Plitt).**

Georg, Markgraf von Brandenburg-Ansbach, beigenannt der Fromme wegen seines lebendigen und tatkräftigen Glaubens an das Evangelium, als dessen hervorragendster Vertreter und Vorkämpfer im Geschlecht der Hohenzollern er sich neben seinem Bruder, Herzog Albrecht von Preußen, ein großes Verdienst um die Förderung der Reformation erworben hat. Als einer der zalreichen Söne des Markgrafen Friedrichs des Älteren von Ansbach-Kulmbach am 4. März 1484 zu Onolzbach (Ansbach) geboren, verlebte er seine spätere Jugendzeit am Hofe seines Oheims, des Königs Wladislaws II. von Böhmen und Ungarn, zu Ofen und wurde nach dem Tode desselben 1516 Mitglied der vormundschaftlichen Regierung für den noch unmündigen Thronfolger Ludwig, dessen Erziehung ihm anvertraut war. Als des jungen Königs Ratgeber hat er gegen die bei demselben Einfluſs gewinnenden klerikalen Widersacher die Sache des Evangeliums mit Entschiedenheit vertreten und unterstützt von der dem Evangelio zugeneigten Königin Maria, der Schwester Karls V., die gegen das deutsch-evangelische Element und gegen die Bekenner der evangelischen Warheit geplanten oder schon verhängten Gewaltmaßregeln zu verhindern gewuſst. Als die Breslauer wegen ihres eigenmächtigen Vorgehens in der Umwandlung des Bernhardiner Klosters in ein Hospital auf Befehl des Königs gezüchtigt werden sollten, hat er als königlicher Kommissär nicht bloß den königlichen Zorn abgewehrt, sondern auch dahin gewirkt, dass jener reformatorische Akt unbehindert in Geltung und der eingefürte evangelische Gottesdienst in Übung blieb. Einen solchen Einfluſs übte er bis zum tragischen Untergang des jungen Königs in der unglücklichen Schlacht von Mohacz (1526) aus, nachdem er schon seit 1522 durch Luthers Schriften und durch persönliche Verbindung mit demselben sich immer tiefer und fester im evangelischen Glauben gegründet hatte. — Nach einer anderen Seite hin ward sein Einfluſs von großer Tragweite für das Werk der Reformation und zugleich für die Gründung der hohenzollernschen Macht, indem er mit Luther seinen Bruder Albrecht, den Hochmeister des deutschen Ordens, zu dem Entschluſs fürte, den Ordensstat Preußen in ein weltliches Herzogtum zu verwandeln. Seine geschickte Hand löste die Misverhältnisse und Verwirrungen zwischen Polen und dem Ordensstat; er brachte in Gemeinschaft mit seinem Schwager, Herzog Friedrich II. von Liegnitz, durch seine Verhandlungen mit seinem Oheim, dem König Sigismund I. von Polen, den Vertrag von Krakau zustande (1525), infolge dessen Albrecht als weltlicher Herzog und in ihm das brandenburgische Haus das Ordensland Preußen vom König von Polen als Lehn empfing. Damit half Georg den Grund legen zur Reformation in Preußen.

Die Beziehungen zu seinem eifrig evangelisch gesinnten Schwager, der die Reformation in den Fürstentümern Liegnitz und Brieg durchfürte, und zu seinem Schwiegervater Herzog Karl I. von Münsterberg-Oels, der zwar mit öffentlichem Übertritt zum Evangelium zögerte, aber dem Evangelium freie Ban gab und seine Kinder im evangelischen Glauben erziehen ließ, brachten es mit sich, dass er auf

den beiden genannten Gebieten Schlesiens mit Rat und Tat die Ausbreitung des Evangeliums förderte. Am wichtigsten aber war es für die schlesische Reformationsgeschichte, dass er in Oberschlesien im Bereich seiner eigenen Herrschaften, und zwar schon 1524 im Fürstentum Jägerndorf (mit Leobschütz) und außerdem in den Pfandbesitztümern Oppeln und Ratibor sowie in den Herrschaften Oderberg und Beuthen, die Reformation einfürte. — Bekannter jedoch als die bisher erwänte Tätigkeit Georgs für die Sache der Reformation ist sein Eingreifen in den Entwicklungsgang der deutschen Reformation. In den fränkischen Erblanden, wo er gemeinschaftlich mit seinem Bruder Kasimir für den regierungsunfähig gewordenen Vater schon seit 1515 die Regentschaft fürte, ließ sich der durch seine Ehe mit einer bayerischen Prinzessin gebundene Bruder auf das Drängen der Stände 1524 zwar zur Freigebung der Predigt des reinen Wortes Gottes nach Luthers Weise drängen, wollte aber die alten Ceremonieen möglichst beibehalten. Georg protestirte entschieden gegen solches Stehenbleiben auf halbem Wege. Das göttliche Wort, meinte er, sei nicht allein zu predigen, sondern man solle sich auch allen Menschensatzungen zum trotz darnach halten. Ebenso erklärte er lebhaft seine Unzufriedenheit mit der früheren Halbheit der Landtagsbeschlüsse vom Oktober 1526. Erst nach Kasimirs Tod (1527), als Alleinherrherrscher in den fränkischen Landen, konnte er dort die Reformation unter Beihilfe seiner gleichgesinnten Räte Hans von Schwarzenberg und Georg Vogler mittelst der neuen Landtagsbeschlüsse von Ansbach (v. 1. März 1528), welche mit der Geltendmachung der Warheit des Evangeliums für Lehre, Leben und kirchliche Gebräuche vollen Ernst machten, zur Durchfürung bringen. Mit dem Rat von Nürnberg Hand in Hand gehend, veranstaltete er nach dem Vorbild der sächsischen eine Kirchenvisitation, durch die in beiden Territorien, Franken und Nürnberg, eine neue, auf gemeinsamen Beschlüssen ruhende Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse maßgebend wurde, aus der dann auf dem Wege der Revision und Verbesserung die vortreffliche brandenburgisch-nürnbergische Kirchenordnung von 1533 hervorging. Auf die ihm wegen solchen Vorgehens vom König Ferdinand gemachten Vorwürfe antwortete er: nach Gottes Befehl habe eine Obrigkeit nicht nur für die leibliche Wolfart, sondern auch für das Seelenheil der Untertanen zu sorgen; da die Bischöfe, die dazu vor allem verpflichtet seien, solches verabsäumt hätten, habe er mit seiner und seiner Untertanen Seelengefar nicht länger warten können und auf Grund des Speierschen Reichsabschiedes von 1526 die Erneuerung des Kirchenwesens in seinem Lande, und zwar genau nach der einzigen und gewissesten Norm, dem Worte Gottes und Christo selbst, der der Weg, die Warheit und das Leben sei, in die Hand genommen. Übrigens sei der Jünger nicht über dem Meister; hätte man Christum unsern Heiland wegen seines evangelischen Predigens als einen Verfürer gelästert, wie sollte es uns, die seiner reinen und unbefleckten Lehre anhangen, anders gehen? In solcher Glaubensfestigkeit und Bekenntnisfreudigkeit nahm er dann auch teil an jener großen Protestation der kleinen evangelischen Minderheit auf dem Reichstag zu Speier 1529.

Als es sich dann darum handelte, eine Vereinigung der Evangelischen in Ober- und Niederdeutschland gegen die der Sache des Evangeliums drohenden Gefaren zustande zu bringen, hatte er deshalb eine Zusammenkunft im Oktober 1529 mit dem Kurfürsten von Sachsen in Schleitz und gab freudig zu den 17 schwabacher Artikeln, die auf Grund der 15 im Marburger Kolloquium kurz vorher vereinbarten Sätze von Luther und seinen Genossen als gemeinsame Glaubensgrundlage der Evangelischen aufgestellt waren, seine Zustimmung. Dabei ist aber bemerkenswert, dass er weder auf dem Konvent in Schwabach noch auf dem Ende 1529 in Schmalkalden gehaltenen Konvent sich dazu bestimmen ließ, das Recht des bewaffneten Widerstandes gegen den Kaiser und dessen Partei im Falle der Ab- und Notwehr anzuerkennen. Er stand mit Nürnberg als Vertreter dieser Ansicht zuletzt ganz allein, selbst Luther gegenüber. Desto energischer widerstand er auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 dem Kaiser und seinem ergrimmten eifrig katholischen Vetter Joachim I. von Brandenburg. Als der Kaiser gebieterisch forderte, die evangelischen Fürsten sollten ihre Predigtgottesdienste einstellen

und an der Fronleichnamsprozession teilnehmen, rief Georg ihm zu: „Herr, ehe ich von Gottes Wort abstünde, wollte ich lieber auf dieser Stelle niederknieen und mir den Kopf abhauen lassen", worauf der Kaiser sich erschrocken zurückzog und begütigend die bekannten Worte sprach: Löver Förſt, nit Kopp ab! Die lockendsten Anerbietungen, die ihm König Ferdinand in bezug auf die brandenburgischen Ansprüche auf gewisse schlesische Besitzungen machte, um ihn auf die Seite des Kaisers zu ziehen, wies er entschieden zurück.

Als ihm der erzürnte Vetter von Brandenburg mit Vorwürfen wegen der ketzerischen Lehre heftig zusetzte, erwiderte er: die neue Lehre sei kein Irrtum, wenn anders Christus noch Christus sei; sie weise nur auf Christum, er habe sie an sich selbst erprobt. Und auf Joachims Frage: ob er denn auch bedenke, was für ihn auf dem Spiel stehe, hatte er nur die kurze Antwort: „Man sagt, ich soll aus dem Lande gejagt werden; ich muſs es Gott befehlen". Sein Name als eines treuen mutigen Bekenners steht unter den Namen der Fürsten und Städte, die das große Bekenntnis von Augsburg unterzeichneten. In Kurbrandenburg half er nach Joachims I. Tode (1535) einem Sone desselben, der schon durch mütterlichen Einfluſs für die Sache der Reformation gewonnen war, dieselbe mit Rat und Tat durchfüren, indem er ihm seinen Hofprediger Stratner zusandte, unter dessen Mitwirkung die kurmärkische Kirchenordnung von 1540, die in den Lehrartikeln fast durchweg mit der fränkisch-nürnbergischen zusammenstimmte, zustande kam. Seine Beziehung zu Luther, von denen des letzteren Briefe an ihn zeugen, wie seine Zustimmung zu Luthers Lehre, besonders über das Abendmal, wurden immer inniger. Als Luther sich um die Anerkennung der zu seiner Freude zwischen Ober- und Niederdeutschland zustandegebrachten Wittenberger Konkordie v. 1536 durch ein Schreiben an die Magistrate von Straßburg und Augsburg bemühte, bat er gleichzeitig den Markgrafen Georg, dessen Festhalten an seiner Abendmalslehre er wol kannte, um seine Zustimmung zur Konkordie: „er möge bei seinen Predigern das Beste dazu helfen, damit die alten Sachen nicht zu scharf gerechnet und die Blöden nicht abgeschreckt würden". Bei dem Regensburger Religionsgespräch 1541 beteiligte Georg sich an dem letzten von Kurfürst Joachim II. durch Aufstellung neuer vermittelnder Artikel gemachten Versuch zur Vergleichung der Gegensätze zwischen Katholischen und Evangelischen und wandte sich mit jenem an Luther, um dessen Mitwirkung in dieser Angelegenheit zu er langen. Auf dem Regensburger Reichstage, dem letzten, den er besuchte, setzte er sich mit seinem Neffen Albrecht Alcibiades auseinander, indem er demselben das wärend seiner Unmündigkeit beherrschte Land Kulmbach übergab. Seit 1531 in dritter Ehe mit einer Tochter des Herzogs Heinrich von Sachsen vermält, hinterließ er aus dieser Ehe bei seinem Tode am 17. Dezbr. 1543 einen einzigen Son, Georg Friedrich, welcher später Statthalter des Herzogtums Preußen wurde und als treuer Bekenner des Evangeliums in seines Vaters Fußtapfen trat.

Luthers Briefe an Markgr. G.; Rentsch, Brandenb. Cedernhain; Schulinus Leben und Gesch. des M. G., Frankfurt 1729; Rosenberg, Schles. Reform.-Gesch. 1767; Pauli, Allgem. preuß. Staatsgeschichte III, 457 f.; Ranke, Deutsche Gesch. rc. rc. II, 139. 339. 363; III, 123 f. 143 f. 251 f. Deutsche Biographie, Art. v. Markgraf. **Erdmann.**

Georgius, Bischof von Laodicea in Phrygien, in Alexandrien geboren, unterrichtet und in den Klerus aufgenommen, beteiligte sich an dem Streit, welchen ein Bischof Alexander von Alexandrien mit den Arianern fürte, und hatte das Los aller Vermittler von schroff sich entgegenstehenden Ansichten, von beiden Parteien angefeindet zu werden. Nachdem er von Alexander wegen Hinneigung zum Arianismus aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden war, nahmen sich zuerst die Arianer seiner an und erhoben ihn zum Bischof von Laodicea. Allein auch mit den Konsequenzen der arianischen Lehre, welche er auf mehreren Synoden verteidigt hatte, konnte er sich auf die Länge nicht vertragen, und so stiftete er in Verbindung mit Bischof Basilius von Ancyra die Partei der Ὁμοιουσιάσται,

Ἡμιάρειοι, Semiariani, welche die schon von den Eusebianern gebrauchte Bestimmung, dass der Son mit dem Vater änlichen Wesens sei, zu ihrem Bekenntnisse machten. Nach Abschluss der Synode von Ancyra 358 wurde Kaiser Konstantius für ihre Beschlüsse gewonnen, und auf einer dritten Synode von Sirmium (358) wurde unter dem Einfluss der geistlichen Hofpolitik das Glaubensbekenntnis der zweiten verworfen und die Anathematismen der Synode von Ancyra unterschrieben. Hiemit war der Bruch zwischen Arianern und Semiarianern für alle Zeit vollbracht. — Außer kleineren Aufsätzen und Reden, welche die alten Schriftsteller von Georgius nennen und im Auszug bringen, trat derselbe in einem Werk gegen die Manichäer und in einer Lebensbeschreibung des Eusebius von Emisa als Kirchenschriftsteller auf. Vgl. Neander, Kirchengesch. II, 1; Gieseler, Kirchengesch. I, S. 380 fg.; Münscher, v. Cölln, S. 222; Baur, Trinitätslehre 1, S. 471 fg.

Pressel †.

Georg von Polentz, Bischof von Samland in Preußen, war der erste Bischof, welcher schon in der Frühzeit der Reformation zum Evangelium sich bekannte. Aus einem der vornehmsten und ältesten Geschlechter des sächsischen Adels 1478 in Sachsen geboren, widmete er sich in Italien den Rechtsstudien, erwarb sich dort den Grad eines Licentiaten beider Rechte, war eine zeitlang Geheimschreiber des Papstes Julius II., trat dann in den Kriegs- und Statsdienst bei Kaiser Maximilian I., lernte im kaiserlichen Lager vor Padua (1509) den nachherigen Hochmeister des deutschen Ordens, den jungen Markgrafen Albrecht von Brandenburg kennen, ließ sich in diesen Orden aufnehmen, gewann durch treue und geschickte Erledigung verschiedener wichtiger Aufträge und Sendungen das besondere Vertrauen Albrechts, der ihm das Amt des Hauskomthurs zu Königsberg übertrug und ihn nach Erledigung des samländischen Bistums zum Bischof vorschlug, als welcher er vom Kapitel erwält und 1519 vom Papst bestätigt wurde.

Als er 1522 für die Zeit der Abwesenheit des Hochmeisters in Deutschland die Regentschaft übernahm, war er bereits durch Luthers Schriften für die Sache des Evangeliums angeregt worden; er ließ es geschehen, dass in der Domkirche Mitte 1523 das reine Evangelium von einem Domherrn verkündigt wurde, gewann durch die Verbindung mit dem inzwischen in Deutschland durch A. Osiander in Nürnberg und durch Luther für die Warheit des Evangeliums gewonnenen Hochmeister immer mehr Interesse für die reformatorische Bewegung, der er als Regent und Bischof in Preußen freien Lauf ließ. Von dem auf Luthers Vorschlag als Domprediger berufenen Johannes Briesmann, der im Sept. 1523 seine erste evangelische Predigt hielt, ließ er sich in die Erkenntnis und das Verständnis der evangelischen Heilslehre durch förmliche Unterweisung immer tiefer einfüren und in der Predigttätigkeit vertreten, bis er am Weihnachtsfest 1523 selbst in einer Predigt ein unumwundenes Zeugnis des Evangeliums ablegte und öffentlich für die Sache der Reformation sich erklärte, wie er es gleicherweise auch in den Festpredigten zu Ostern und Pfingsten 1524 unter Beweisung des Geistes und der Kraft tat. Luther preist ihn „als ein herrliches Werkzeug Christi“ und schreibt voll Freude an Spalatin: „O wie wunderbar ist Christus. Auch ein Bischof gibt jetzt endlich dem Namen Christi die Ehre und predigt das Evangelium in Preußen“. Mit festem Schritt betritt er nun die Ban reformatorischer Tätigkeit, zunächst in einem energischen Mandat vom Aug. 1524 an die drei Städte von Königsberg, in dem er die Widersacher des Evangeliums ermant, die gnadenreiche Zeit, in der Gott so hell und rein sein seligmachendes Wort erscheinen lasse, durch böses Vornehmen und eigenwilliges Widerstreben nicht zu verscherzen und ein friedfertiges, stilles, gottesfürchtiges Leben zu füren. In einem anderen Mandat ermant er gegenüber der erschreckenden Unwissenheit des Volkes in christlichen Dingen, die Gottesdienste und besonders die Predigten in der Volkssprache zu halten und, wo die Prediger nicht litthauisch und polnisch predigen und lehren könnten, Tolken, d. h. Dolmetscher, anzustellen, die das verkündigte Wort sofort den Gemeinden in ihrer Sprache mitteilen sollten. Schon nach Pfingsten 1524 sandte er evangelische Prediger, so viele er zusammenbringen konnte, in die Städte umher und auf das Land. Er ermante, wärend er selbst

sich durch Briesmann im Griechischen und Hebräischen unterrichten ließ, um die Bibel im Grundtext zu studiren, die Prediger zum fleißigen Gebrauch der Bibel nach Luthers Übersetzung und zum Lesen der wichtigsten Schriften desselben. Luther widmete ihm als Zeichen seiner Freude und dankbarer Anerkennung die Erklärung des fünften Buches Mosis (1525), in deren Vorrede er ihm zuruft: „Dich einzig und allein unter allen Bischöfen der Erde hat Gott erwält und errettet aus dem Rachen des Satans. Sieh dies Wunder! In vollem Lauf, mit vollen Segeln eilt das Evangelium nach Preußen, wohin es doch nicht gerufen noch begehrt ward".

Nachdem inzwischen der Ordensstat in ein weltliches Herzogtum verwandelt war, konnte Herzog Albrecht bei seiner Rückkehr nach Königsberg 1525 sofort die Organisation des evangelischen Kirchenwesens durch Georg von Polentz, der auf dem ersten Landtag 1525 seine weltliche Herrschaft ihm übergab, weil er „nach dem Evangelium als Bischof das göttliche Wort zu predigen, nicht aber Land und Leute zu regieren habe", und durch den zweiten Bischof Erhard von Queiß in Pomesanien, welcher 1524 dem Beispiel Georgs durch öffentlichen Übertritt zum Evangelium in Graudenz gefolgt war, in die Hand nehmen. Die ersten Kirchenordnungen und Visitationen wurden vom Bischof Polentz in Gemeinschaft mit Briesmann und dem inzwischen als Prediger nach Königsberg berufenen Sperat vorbereitet und zur Ausfürung gebracht, um das evangelische Kirchenwesen zu gestalten und zu befestigen. Auch bei den weiteren Hauptmomenten der Organisation der evangelischen Kirche im Herzogtum Preußen, sowie bei der für die Sache des Evangeliums höchst wichtigen Stiftung und grundlegenden Entwickelung der Universität in Königsberg (1544) bewies er seine eifrige tätige Teilnahme. Es war als ein tatsächliches Zeugnis für die evangel. Warheit von tiefgreifendem Einfluss, dass er schon 1525 zur selben Zeit mit Briesmann in den Ehestand trat und zwar mit einer Tochter Conrads Truchseß von Wetzhausen, nach deren frühem Tode er 1527 zum zweiten Male sich mit einer Freiin von Haideck vermälte. Von 1526 an in Balga residirend, hatte er zwar in Briesmann einen ausgezeichneten Vertreter im Predigtamt am Dom in Königsberg; aber da die Verwaltung des bischöflichen Amtes durch die Entfernung seines Wonsitzes von Königsberg, sowie auch durch seine zunehmende Kränklichkeit erheblich leiden musste, ernannte er 1546 unter Zustimmung des Herzogs seinen treuen Freund, Lehrer und Mitarbeiter Briesmann zum Präsidenten oder Administrator des Bistums Samland. Er überlebte diesen nicht lange, der am 1. Oktober 1549 starb. Seine letzte Amtshandlung war die Trauung seines Herzogs im Dom zu Königsberg, der nach dem Tode seiner ersten Gemalin Dorothea (11. April 1547) sich am 16. Febr. 1550 zum zweiten Mal mit Prinzessin Anna Maria von Braunschweig vermälte. Er starb am 28. April 1550 auf Schloss Balga am frischen Haff. Auf seinem Epitaphium im Dom zu Königsberg heißt es: Christi pavit oves, salubris herbae monstrans pascua laetiora Pastor, ductu atque auspiciis tuis, Luthere!

Rhesa de primis sacrorum reformatoribus in Prussica VI: vita Georgii a Polentis, Regimont. 1829. — Gebser, Der Dom zu Königsberg, 1835, S. 242 f.; Nikolovius, Die bischöfliche Würde in Preußen, 1834; J. Voigt, Gesch. Preußens IX, S. 685 f.; Georg v. Polenz: Georg v. Polentz, der erste evang. Bischof, Halle 1858; Handschriftliches im Archiv zu Königsberg i. P. Erdmann.

Georg der Bärtige oder der Reiche, Herzog von Sachsen, als edler, trefflicher, pflichttreuer Fürst nur selten geschätzt, viel öfter wegen seiner hartnäckigen Feindschaft wider die lutherische Reformation geschmäht, von Freund und Feind um seines tragischen Schicksals willen bemitleidet. Er ward am 24. August 1471 als dritter Son Albrecht des Beherzten, des Stammvaters der albertinischen Fürstenreihe Sachsens, geboren und, frühzeitig zum geistlichen Stande bestimmt, schon 1484 Domherr zu Meißen. Aber nach dem Tode seiner älteren Brüder gab man die geistlichen Pläne auf und zog ihn zu den Regierungsgeschäften heran. Im Jare 1500 folgte er seinem Vater auf den Thron, und stände als Regent durch seine musterhafte Sorgfalt und sein einfaches, leutseliges Wesen ge-

wiſs in allgemeiner Anerkennung, hätte nicht in der gerade auf religiöſem Gebiet tief bewegten Zeit ſeine kirchliche Parteiſtellung ihn ſeinem Volke entfremdet, ſogar in ſeiner eigenen Familie iſolirt. Es war nicht ſowol die angeborne Rivalität gegen ſeinen Vetter, den Kurfürſten Friedrich, die ihn zum Gegner Luthers machte, als die konſervative Geſinnung, in der er nach dem Schriftwort, daſs die Eltern den Kindern und dieſe wider den ihrigen ſagen ſollten, was ihnen von Gott und dem Geſetz bewuſst, des Glaubens leben und ſterben wollte, den er einſt von ſeinem gnädigen Herrn Vater und ſeiner herzlieben Mutter gelernt. Von dieſer Geſinnung geleitet, ſah er in Luther ſtets den aus dem Kloſter gelaufenen unkeuſchen Mönch und konnte ſich, obwol auch er eine Reformation der Kirche für durchaus notwendig hielt, doch nicht darein finden, daſs dieſe von einem einzelnen ausgehe, der ſich vermeſſe, als ſei er allein lux mundi, und nicht vielmehr von einem chriſtlichen Konzil. Als nun einerſeits ſeine mehrfachen Verſuche, die erneſtiniſchen Vettern mit Luther zu entzweien, entſchieden fehlſchlugen, und er andererſeits in der Familie ſeines Bruders Heinrich, ſowie im eigenen Lande die Freunde des Proteſtantismus ſich ſtetig mehren ſah, da beſchloſs er nicht nur in völliger Reſignation, wenigſtens für ſeine Perſon „mit allen Kräften, allem Vermögen, aller Macht bis in den Tod“ dem Irrtum zu widerſtehen, ſondern ließ ſich durch die leicht erklärliche Verbitterung auch dazu hinreißen, die Anhänger der neuen Lehre zu beſtrafen, aus dem Lande zu jagen, wenn nicht gar zu töten. Veit von Seckendorf fürt in ſeiner historia lutheran. viele Beiſpiele dafür an, daſs Georg das Bekenntnis zur evangeliſchen Warheit mit Gefängnis und Landesverweiſung beſtrafte.

Schon 1517 hatte er Luther perſönlich kennen gelernt, als dieſer in Dresden predigte. Daſs es in dieſer Predigt hieß, ein Chriſt habe an ſeiner Seligkeit nicht zu zweifeln, weil diejenigen, welche Gottes Wort mit warem Glauben hörten, Jünger Chriſti und zum ewigen Leben auserwält ſeien, hatte den Herzog allerdings verdroſſen, weil ſeiner Meinung nach durch ſolche Lehre das Volk nur ſicher und ruchlos gemacht werde, aber er ließ gleichwol in ſeinen Landen Luther ungeſtört ſein Werk treiben, verhinderte auch nicht, daſs Luthers Schriften in Leipzig gedruckt wurden, bis er ein geharniſchter Feind des Reformators wurde durch die bekannte Leipziger Disputation. Nahm dieſe Disputation in der Pleißenburg 1519 ſein Intereſſe ſchon dadurch in Anſpruch, daſs ſie ein Zweikampf zwiſchen den beiden rivaliſirenden Hochſchulen ſächſiſcher Lande war, ſo bewegten ihn doch noch vielmehr die kirchlichen Streitfragen, die hier ausgefochten werden ſollten. Deshalb folgte er mit ſeinem ganzen Hofe dem Wettkampf 19 Tage hindurch in geſpannteſter Aufmerkſamkeit. Und im bedeutſamſten Moment der ganzen Disputation, als Luther ſich darüber klar wurde, daſs er ſich noch nicht klar ſei, als es ihm durch Ecks geſchicktes Drängen gewiſs wurde, er dürfe auch die unbedingte Autorität der Konzilien nicht feſthalten, als er den künen Ausſpruch wagte, in den durch das Coſtnitzer Konzil verdammten Lehren von Huß fänden ſich viele gottſelige, echt evangeliſche Lehren: da rief, wärend im ganzen Sale eine große Aufregung entſtand, Herzog Georg, die Arme in die Seite geſtemmt, mit lauter Stimme: „Das walt die Sucht!“ Hatte er bis zu dieſer Zeit allerlei Vorurteile gegen den Mönch aus dem Winkel gehabt, jetzt ergriff er offen gegen ihn Partei und ſuchte auf alle mögliche Weiſe der Ketzerei den Eingang in ſein Land zu verwehren. Doch was halfs? Eine nach wenigen Jaren 1522 veranſtaltete Kirchenviſitation zeigte ihm nur die Fruchtloſigkeit ſeiner Bemühungen und die Verbreitung der neuen Lehre in ſeinen Landen. Als er das Gebot ausgehen ließ, alle Exemplare von Luthers Bibelüberſetzung gegen Erſtattung des Preiſes abzuliefern, gingen im ganzen Lande einige wenige Stück ein; als er ſeinen Sekretär Emſer, den Luther bekanntlich nach deſſen Wappen den Bock aus Leipzig nannte, dazu veranlaſste, eine eigene Bibelüberſetzung zu ediren, um die lutheriſche zu verdrängen, erwies ſich das Emſerſche Werk bald als ein großartiges Plagiat der Arbeit Luthers, in der nur hin und wider Veränderungen nach der Vulgata vorgenommen waren. Georg griff ſelbſt widerholentlich zur Feder, um wider Luther aufzutreten; indeſſen zeigte dieſer Brief-

wechsel zwischen ihm und Luther, durch des letzteren rücksichtslose Polemik gegen den „Teufelsapostel und dummen Junker“ veranlasst, bei aller Gereiztheit des Tones, die sich auf beiden Seiten — freilich in stärkerem Maß bei Luther — findet, doch auch viele Spuren gegenseitiger Anerkennung. Immer mehr leerten sich die Klöster, die Geistlichen traten in die Ehe, Georgs eigener Bruder Heinrich wurde mit seiner Familie für die Ketzerei gewonnen. „Der Boden wurde immer holer, auf welchem Georg als eine Säule der alten Kirche dazustehen meinte“. Dazu viel Leid im eigenen Haus. 1543 starben seine Tochter Margarethe und seine Gemalin Barbara von Polen; der betrübte Witwer ließ sich den Bart wachsen, daher der Bärtige, und ließ an der Mauer des Dresdener Schlosses einen Totentanz darstellen, der später an die Totenhalle des Neustädter Friedhofs in Dresden übertragen ward und sich dort noch jetzt befindet. 1537 starb auch sein ältester Son Johannes im 39. Lebensjar. Der Vater tröstete den Sterbenden unter Vorhaltung des Verdienstes Jesu Christi, auf den er allein sehen solle, und nicht auf das eigene Verdienst, noch auf das Verdienst der Heiligen. Als aber die Gattin des Sterbenden, Elisabeth von Hessen, leise fragte: Lieber Herr Vater, warum läſst man dies nicht öffentlich im Lande predigen? antwortete der Vater: Man soll es nur den Sterbenden zum Trost vorhalten; denn wenn die gemeinen Leute wissen sollten, dass man allein durch Christum selig würde, so würden sie gar zu ruchlos werden und sich gar keiner guten Werke befleißigen. Der einzige noch lebende Son Friedrich war blödsinnig; der Versuch, durch Vermälung desselben die Erbfolge dem protestantischen Heinrich zu entziehen, schlug fehl, Friedrich starb wenige Wochen nach seiner Verheiratung; und ein nochmaliger Versuch, das Land für den Katholizismus zu retten und König Ferdinand zu vererben, wurde durch Georgs plötzlichen Tod vereitelt. Er starb am 17. April 1539, unbewusst ein Zeuge für die Kirche der Reformation, wie in seinem Leben, so noch in seinem Tod mit seinem letzten Wort: Ei, so hilf mir, du treuer Heiland, Jesu Christe; erbarme dich über mich und mache mich selig durch dein bitter Leiden und Sterben!

Litteratur: Spalatins Lebensbeschreibung Herzog Georgs befindet sich im Manuskript auf der herzogl. Bibliothek zu Gotha. Vgl. außer Luthers Briefen die Litteratur der älteren Zeit in „Sächsische Merkwürdigkeiten“, Leipzig 1724, S. 681—704 und Gottfr. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie, Th. II, Buch 16. Aus neuerer Zeit: Schulze, Georg und Luther, 1834; Seidemann, Reformationszeit in Sachsen, 1846; Böttiger, Geschichte Sachsens, ed. Flathe 1867; von Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, 4. Aufl., 1869. Dr. **Dibelius.**

Gerar, s. Philistäa.

Gerasa, s. Gadara.

Gerberon, Dom. Gabriel G., nach der Gelehrten-Geschichte der Kongregation von St. Maurus, von Tassin: „einer der eifrigsten Schüler des St. Augustin und einer der arbeitsamsten Schriftsteller seiner Zeit“, denn es werden ihm an 111 Schriften zugeschrieben. — Er ist am 12. August 1628 zu St. Calais in Maine, zwischen Angers und Chartres, geboren und legte in jener Abzweigung des Benediktinerordens 1649 das Gelübde ab. Er lehrte Philosophie und Theologie, wurde Unterprior; je nachdem der im Orden herrschende kritische Augustinismus von äußerem Druck aufathmen konnte oder sich darunter beugen muſste, erhielt er in der Abtei St. Germain des Pres in Paris ehrende Aufträge, z. B. eine Benediktinertheologie zu schreiben, oder wurden sie ihm entzogen. Auf höhere Winke entfernten ihn seine Oberen 1672 von hier; seit 1675 wirkte er in der Abtei Corbie bei Amiens. Zu Brüssel erschien 1676 und vermehrt zu Lüttich 1677 sein miroir de la piété chrétienne où l'on considère avec des reflexions morales l'enchainement des vérités catholiques de la prédestination et de la grâce de Dieu, et de leur alliance avec la liberté de la créature par Flore de Ste.-Foy. Da einige Erzbischöfe und Schriftsteller diese als Erneuerung der 5 verdammten Sätze des Jansen censirten, schrieb er zu seiner Verteidigung le miroir sans tache par Valentin, Paris 1680. Sein Freund Dr. Ar-

nauld sagte, es seien im ersten einige Sachen auf eine etwas harte Weise vorgetragen, die man vielleicht nicht in ein Buch hätte setzen sollen, das in der Landessprache geschrieben sei. Noch bedenklicher für ihn war, dass durch die Jesuiten und deren — wenn auch nicht zalreiche und verachtete Parteigänger in der Kongregation seine Parteinahme in der Regalstreitigkeit für den Papst gegen den König in Paris denunzirt wurde.

Daher wurde im Januar 1682 ein Prevot der Pariser Polizei nach Corbie geschickt, ihn zu verhaften. Er entfloh von der gelesenen Messe weg mit Zustimmung seines Oberen nach den spanischen Niederlanden. Die Kongregation verfiel dadurch einer scharfen Untersuchung und kam an den Rand des Verderbens; er selbst wurde mit Trompetenschall vor Gericht vorgeladen. In Holland, wohin ihn der jansenistische Klerus berufen, fülte er sich wegen des reformirten Streittheologen Jürieu, gegen den er geschrieben hatte, nicht sicher und begab sich 1690 nach Brüssel zurück. Wärend sein Genosse Dr. Arnauld gegen das Ende dem menschlichen Willen Walfreiheit gestattete, blieb Gerberon bei der streng augustinischen Prädestinationslehre. So gab er die Werke des Bajus, die Briefe Jansens an St. Cyran heraus, und schrieb eine (sehr trockene) Geschichte des Jansenismus. Aber 30. Mai 1703 wurde er mit dem Genossen seines Verstecks Quesnel verhaftet, und wegen seiner jansenistischen mit Umgehung der Censur herausgegebenen Schriften und seiner Flucht für exkommunizirt erklärt, verurteilt, die Verdammung der 5 Sätze Jansens one Distinktion zu unterschreiben und seinen Oberen zur Bestrafung übergeben. Bis 1707 war er als Gefangener in der Citadelle von Amiens; nachdem er jene Unterschrift geleistet, erlaubte ihm der Papst, an den er appellirt hatte, die Messe zu lesen. Viel strenger wurde er in Vincennes behandelt; der Kardinal-Erzbischof Noailles drohte, ihn „wie einen Hund“, one Abendmal, sterben zu lassen — ein Schlaganfall hatte seine rechte Seite gelämt —, bis er einige weitere Sätze nach dem Sinne des Kardinals unterschrieb, was derselbe durch mündliche Erklärungen ihm erleichterte. Der Benediktiner Clement, dessen handschriftliche Biographie Gerberons wir benützen, sagt dabei: „man sieht hiebei, wie bei unzäligen anderen Gelegenheiten, dass die geistlichen Tribunale diejenigen sind, bei welchen man am frechsten alle Gesetze verletzt; die größten Männer der Kirche sind von denselben misshandelt worden“. So wurde er im Frühjar 1710 zu seiner Kongregation entlassen; nicht so bald erfur er, dass man seine Unterschrift in dem Sinn veröffentlichte, als hätte er seine Lehre widerrufen, so diktirte er le vain triomphe des Jésuites, dessen Veröffentlichung aber durch seinen Oberen verhindert wurde. Noch auf dem Totenbette in St. Denys widerrief er alle andern, „seiner Schwachheit durch List und Gewalt abgerungenen“ Erklärungen, außer der Verdammung der 5 Sätze. Er starb ungebrochenen Geistes 29. März 1711, gegen 83 Jare alt.

Die kritische Richtung seiner Kongregation und seine mönchische Abgeschlossenheit, seine Unterwürfigkeit gegen Rom und sein ungebeugter Glaube an die paulinisch-augustinische Gnadenlehre verwickelten ihn in manche Widersprüche und Schroffheiten; er drang in Druckschriften auf das Recht und die Pflicht der Laien, die heil. Schrift zu lesen und verherrlichte den ungenähten Rock Christi, der im Kloster Argenteuil verehrt wurde. **Reuchlin †.**

Gerbert, s. Sylvester II., Papst.

Gerbert, Martin, Abt von Sanct Blasien, im südlichen Schwarzwald, einer der gelehrtesten Kirchenfürsten des vorigen Jarh., den 13. August 1720 zu Horb a. N. geboren, stammte aus dem adeligen Geschlechte der Gerbert v. Hornau. Seine wissenschaftliche Bildung erhielt er in der Jesuitenschule zu Freiburg i. Br., zu Klingnau in der Schweiz und im Kloster Sanct Blasien, wo er 1737 das Klostergelübde ablegte, 1744 die Priesterweihe erhielt, bald darauf Professor und 1764 zum Abt gewält wurde. Eine größere Reise nach Deutschland, Italien und Frankreich in den Jaren 1759—1762 diente dazu, seinen klösterlichen Gesichtskreis zu erweitern und ihn in die Weltbildung einzufüren. Eine von ihm lateinisch herausgegebene und nachher ins Deutsche übersetzte Beschreibung dieser Reise

gibt Zeugnis, wie sehr er bemüht war, diese Reise für Vermehrung seiner wissenschaftlichen Kenntnisse zu nützen, auch machte er sich später durch mehrere gelehrte Werke, besonders durch Forschungen über die Geschichte der Klöster im Schwarzwald und über die Geschichte der Musik einen Namen in der Wissenschaft. Sein geschichtliches Hauptwerk ist eine Historia nigrae sylvae ordinis S. Benedicti, Colon. 1783—1788, worin er manche wichtige Urkunden mitteilt. Auch gab er einen Codex epistolaris Rudolphi I, Sct. Blas. 1772 heraus und vollendete die von einem früheren gelehrten Kapitularen Sanct Blasiens, Rustenus Heer begonnene Taphographia principum Austriae, welche den 4. Teil von Herrgotts Monumenta domus austriacae bildet. Sein Lieblingsfach aber war die Theorie und Geschichte der Musik, deren Litteratur er durch mehrere schätzbare Werke bereichert hat. Es sind folgende: De cantu et musica sacra, 2 Bde., 1774; Monumenta veteris liturgiae alemannicae, 2 Bde., 1777 und Scriptores ecclesiastici de musica sacra, 3 Bde., 1784. Sein Interesse für Musik brachte ihn mit dem Ritter von Gluck in freundschaftliche Verbindung. Außer den genannten geschichtlichen und musikalischen Werken schrieb er auch mehrere theologische Kompendien und einige asketische Schriften, in den letzten Jaren seines Lebens auch eine gegen den Jansenismus, von dem er eine Trennung der katholischen Kirche fürchtete. Seine Hauptverdienste erwarb er sich übrigens nicht als Theolog, sondern als verständiger und tatkräftiger Regent seines Klosters. Kaum war er vier Jare Abt gewesen, so verzehrte eine Feuersbrunst das ganze Kloster samt der Kirche. Der nun nötig gewordene Neubau gab ihm eine schöne Gelegenheit, seine Energie und sein Verwaltungstalent zu bewären. In vier Jaren war das Ganze prächtig wider aufgebaut; die Kirche ließ er mit Hilfe berühmter Baumeister nach dem Muster der Maria rotunda in Rom großartig mit reicher Marmorbekleidung ausfüren. Dieselbe ist im Jare 1874 wider durch Feuer zerstört worden. Um den Glanz des Klosters zu erhöhen, leitete er bei der Kaiserin Maria Theresia ein, dass die Leichname der in Basel und Königsfeld begrabenen Mitglieder des habsburgischen Hauses in der neuerbauten Kirche beigesetzt wurden, wozu er eine eigene Gruft hatte einrichten lassen. Durch den Neubau seines Klosters bekam er auch Gelegenheit, in den Hungerjaren 1771 und 1772 der Woltäter seiner Umgegend zu werden, indem er den Armen Beschäftigung und Unterhalt gewärte. Auch sorgte er für sie durch Gründung eines Spitals und Arbeitshauses. Von seinen Konventualen, denen er mit Würde und Leutseligkeit gegenübertrat, war er sehr geehrt und geliebt; nach außen wusste er durch ein günstiges Äußere, sowie durch geistreiche Konversation zu imponiren. Martin Gerbert blieb bis in sein Alter rüstig an Körper und Geist; er starb am 3. Mai 1793.

S. Nicolai, Beschreibung einer Reise durch Deutschland, 12. Bd., Berlin und Stettin 1796; Schlichtegroll, Nekrolog auf 1793, II, und Engelb. Klüpfel, Necrologium sodalium et amicorum, Friburgi et Const. 1809. Klüpfel.

Gerdes (Daniel), ein gelehrter reformirter Theologe und Kirchenhistoriker, wurde den 19. April 1698 zu Bremen geboren, wo sein Vater ein angesehener Kaufmann war. Er studirte (seit 1719) zu Utrecht die Theologie und machte dann verschiedene gelehrte Reisen durch Holland, Deutschland und die Schweiz. Im Jare 1724 ward er Prediger zu Wageningen, 1726 Doktor und Professor der Theologie zu Duisburg, 1735 Professor der Theologie zu Gröningen, wo er das folgende Jar auch die Stelle eines Universitätspredigers erhielt. Auch ward er Mitglied der kgl. Akademie zu Berlin. Er starb den 11. Februar 1765. Unter seinen zalreichen Schriften ist besonders seine vom reformirten Standpunkt aus geschriebene Reformationsgeschichte berühmt u. d. T.: Historia Reformationis s. Introductio in historiam evangelii Saec. XVI. passim per Europam renovati, doctrinaeque reformatae, Gron. 744—752, 4 Bde. in 4°, wozu als Erläuterungsschrift tritt: Scrinium antiquarium s. Miscellanea Groeningana nova ad hist. reformationis ecclesiasticam praecipue spectantia, Brem. 1748—1765, VIII, 4°. Außerdem hat er auch die Reformation Italiens und die Anfänge derselben im Erzstifte Salzburg (vor Luther) beschrieben. Hagenbach †.

Gerechtigkeit (der ethische Begriff) und Billigkeit. Gerechtigkeit im objektiven Sinne ist die Erhaltung der positiven Rechtsordnung von welcher der friedliche und gedeihliche Bestand der menschlichen Gesellschaft bedingt wird. Sie ist nach dieser Seite hin die höchste politische Tugend: justitia regnorum fundamentum, und nimmt daher in der überwiegend politischen Ethik der Alten eine hervorragende Stelle ein. Aristoteles teilt die Gerechtigkeit in justitia distributiva und correctiva (τὸ δίκαιον τὸ διανεμητικόν und τὸ ἐν τοῖς διαλλάγμασι διορθωτικόν). Jene verteilt nach dem Maße des Verdienstes Güter, Macht und Ehre; diese gleicht im Verkehr das Zuviel und Zuwenig, Gewinn und Verlust aus. Der Grundgedanke, der beides in sich fasst, ist der, dass die Gerechtigkeit für das richtige Verhältnis von Pflichten und Rechten Sorge trage, und notwendig liegt in ihrem Begriffe auch, dass sie jede Verletzung der positiven Rechtsordnung andet. Sie muss, um dies alles zu leisten, allgemeine Normen aufstellen: Gesetze welche als Ausfluss der Gerechtigkeit sich erweisen, soferne sie der ursprünglichen Idee des Rechtes entsprechen und dieselbe in ihren Bestimmungen und Anordnungen ausprägen.

Neben das Walten der Gerechtigkeit tritt die Billigkeit (aequitas, ἰσότης), nach der Definition des Aristoteles „die Berichtigung des gesetzlich Gerechten insoferne dasselbe durch das Allgemeine des Gesetzes mangelhaft ist“ (Trendelenburg, Naturrecht, § 83). Was die Gerechtigkeit allgemein festsetzt, stellt sich in der Anwendung auf die einzelnen und eigentümlichen, unvorhersehbaren Vorkommnisse des Lebens als unzureichend dar: summum jus, summa injuria. Das allgemein Gerechte und das individuell Gerechte gehen auseinander. In solchem Falle macht die Billigkeit die Vernunft des natürlichen Rechtes geltend und ergänzt so das zu eng oder zu weit gefasste positive Recht. Luther (von der weltlichen Obrigkeit): „darum muss ein Fürst das Recht ja fest in seiner Hand haben als das Schwert und mit eigener Vernunft messen, wann und wo das Recht der Strenge nach zu gebrauchen oder zu lindern sei, also dass die Vernunft allezeit über das Recht regiere und als das oberste Recht und Meister alles Rechts bleibe“. —

Gerechtigkeit im subjektiven Sinne ist das der Rechtsordnung gemäße Verhalten des Menschen (1 Joh. 3, 7 ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν): die Rechtlichkeit. Luther (z. 16. cap. Joh.): „Gerechtigkeit heißt in der Welt und nach aller Vernunft solch Regiment und Wesen, so man lebt nach Gesetzen und Geboten“. Das die Rechtlichkeit bestimmende Grundgebot ist das der genauen Kompensation, suum cuique. Die Pflicht der Rechtlichkeit fordert also, „dass wir in unserem Verhältnis zum Nächsten, sofern und soweit es ein durch das Recht geordnetes ist, alle uns rechtlich gegen ihn obliegenden Verbindlichkeiten vollständig erfüllen“ (Rothe, Ethik, 2. Aufl., § 1074). Es kann nicht die Güte an die Stelle der Rechtlichkeit treten. Die Rechtlichkeit verpflichtet uns auch zur gewissenhaften Handhabung des Rechts in den Fällen, wo dem Nächsten ein Übel daraus erwächst. Schonung desselben aus Furcht oder Weichlichkeit ist ungerecht und pflichtwidrig. — Im Verkehr mit den Sachen wird die Rechtlichkeit zur Redlichkeit oder Ehrlichkeit. —

Als sittlich wesentliche Ergänzung gehört zur Rechtlichkeit auch hier die Billigkeit (Kol. 4, 1: τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε). Im Verhalten gegen den Nächsten besteht die Billigkeit darin, dass wir die rücksichtslose Härte und Strenge des abstrakten Rechtes mildern durch die den konkreten Fall liebevoll berücksichtigende Gütigkeit (Phil. 4, 5: τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν). Die Billigkeit wird uns (auch gemäß der Regel Matth. 7, 12) bestimmen von unsern Rechtsansprüchen ab- oder nachzulassen, wo ihre schonungslose Durchsetzung den Nächsten in einem der Liebe zuwiderlaufenden Maße schädigen würde, und andererseits Ansprüche des Nächsten an uns die nicht im strengen Recht begründet sind anzuerkennen und denselben nachzukommen, sobald sie im waren Nutzen des Andern liegen und wir durch ihre Erfüllung keine andere Pflicht verletzen. — In der Vereinigung von Rechtlichkeit und Billigkeit kommt die ware Gerechtigkeit des sittlichen Verhaltens erst zu stande. **Carl Burger.**

Gerechtigkeit Gottes, s. Gott.

Gerechtigkeit des Menschen, ursprüngliche. Justitia originalis nennt die ältere protestantische Dogmatik die durch den Sündenfall verloren gegangene ursprüngliche Beschaffenheit des gottesbildlich geschaffenen Menschen, habitura non solum aequale temperamentum corporis, sed etiam haec dona, notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi Apol. C. A. 1, 17. Diese nähere Bestimmung ergibt sich aus dem, was von der Erbsünde bekannt und gelehrt wird C. A. 2. Die just. orig. in diesem Sinne ist identisch mit dem göttlichen Ebenbilde, dessen Inhalt sie ist, Apol. 1, 20, Form. Conc. 1, 10, wo die Erbsünde bezeichnet wird als totalis carentia, defectus seu privatio concreatae in paradiso justitiae orig. seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate, sanctitate atque justitia creatus fuerat. Weshalb das aequale temperamentum corporis unter diesen Begriff mit befasst wurde, erhellt am deutlichsten bei Chemnitz, Exam. conc. trid. decr. V, sess. I de pecc. or.: Creatus fuit homo ad imaginem Dei, quae fuit conformitas cum norma justitiae in Deo, quae in lege divina patefacta est, ut scilicet in tota mente, toto corde, tota voluntate, in omnibus membris corporis et potentiis animae essent vires integerrimae et perfectissimae ad agnitionem et dilectionem Dei et postea proximi. Für das richtige Verständnis des Ausdruckes ist es wichtig, dass die form. conc. a. a. O. Gerechtigkeit im weiteren und engeren Sinne unterscheidet, cf. Quenstedt, Theol. did. pol. 2, 3. Die Bedeutung dieses Dogmas liegt in der von Melanchthon Apol. 1, 15 aus der Scholastik übernommenen definitio recte intellecta, peccatum originis carentiam esse justitiae or. Systematisch betrachtet ist diese Lehre die Voraussetzung der Lehre vom Fall und von der Sünde, psychologisch stellt sie sich dar als die notwendige Konsequenz tieferer Sündenerkenntnis, geschichtlich als Ergebnis der Heilserfarung des rechtfertigenden Glaubens.

Der Ausdruck just. orig. findet sich erst bei den Scholastikern, nicht bei Augustin, mit welchem die Ausbildung dieses Dogmas beginnt. Doch hat derselbe in der Schrift de peccator. mer. et remiss. II, 37 den bisher übersehenen Ausdruck prima justitia: cum itaque primorum illorum hominum fuerit prima justitia obedire et hanc in membris adversus legem concupiscentiam non habere etc. Zwar ist von Anfang an „die Annahme eines Zustandes ursprünglicher Integrität des Menschen und einer hernach eingetretenen Disharmonie und Depravation die allgemeine Voraussetzung des christlichen Gemeinglaubens an die Erlösung" (Thomasius, Dogmengesch. I, 445). Augustin aber ist der erste, der diesen Zustand in die engste Beziehung zur Gottesbildlichkeit setzt und zu einer höheren Schätzung beider gelangt. Der Urstand wird bis dahin teils als kindesartige Einfalt und Unschuld geschildert (Iren., Theophil., Just., Clem. Al.), teils als positiv guter Anfang (Orig.), dies aber nicht als Ergebnis der Gottesbildlichkeit. Der Ausspruch des Athan. (ed. Paris. II, 225): *οἱ τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦντες καὶ ἐνδεδυσκόμενοι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἔχουσι τὸ κατ' εἰκόνα· τοιοῦτος γὰρ ἦν ὁ Ἀδὰμ πρὸ τῆς παρακοῆς* steht sehr vereinzelt. Wärend Irenäus (III, 18, 1) sagt: quod perdideramus in Adam, i. e. secundum imaginem et similitudinem Dei esse, hoc in Christo recipimus, macht Epiphanius dem Origenes zum Vorwurf, dass er lehre, Adam habe *τὸ κατ' εἰκόνα* verloren, was sich bei Orig. noch dazu nicht einmal auf die imago, sondern auf die davon unterschieden gedachte similitudo Dei beziehen muss (s. d. Art. „Ebenbild Gottes"). Der Urzustand wurde nicht nach seinem Verhältnis zum Wesen des Menschen ins Auge gefasst. Im Vordergrunde der Verhandlungen stand nicht, was der Mensch gewesen, sein Urstand, sondern was er seinem Wesen nach ist, und das Bild Gottes (imago) wird — von geringeren Differenzen abgesehen — wesentlich in die geistige Ausrüstung des Menschen mit Vernunft und Freiheit gesetzt, durch welche die sittliche Vollkommenheit (similitudo) erst erreicht werden soll. Abgelehnt wird dadurch freilich die sittliche Vollkommenheit, welche spätere lutherische Dogmatiker in dem Urstande finden zu müssen glauben. Aber über die positive Beschaffenheit des Urzustandes ist damit nichts gesagt, weder etwas der scholastischen Lehre von einem donum superadditum, noch dem aequilibrium des Pelagianismus änliches.

Augustin macht den großen Fortschritt, daſs er den Urstand aus der Gottesbildlichkeit begreift. Die Gleichsetzung beider, der wir in der Reformationszeit begegnen, findet sich zwar noch nicht bei ihm. Den Ausdruck quam (imaginem) peccando Adam perdidit (de gen. ad lit. VI, 35) berichtigt er retract. II, 24 als nicht so zu nehmen, tanquam in eo nulla remanserit (imago), sed quod tam deformis, ut reformatione opus haberet. Das Bild Gottes ist die unveräußerliche anima rationalis. Aber in der Vernunftbegabung geht die Gottesbildlichkeit nicht auf. Wo Vernunft ist, da ist Freiheit bezw. Wille. Der Wille aber hat als solcher sofort einen bestimmten Inhalt, nicht ein ihm vorgestelltes, sondern ein ihm immanentes Objekt, one welches er gar nicht zu denken ist. Die natürliche Richtung des Willens auf das Gute ist für die Gottesbildlichkeit so wesentlich, daſs die lineamenta extrema derselben bei den Heiden — Röm. 2, 15 — in der vis naturae sich finden, qua legitimum aliquid anima rationalis et facit et sentit. Allerdings bedurfte auch der Erstgeschaffene für die plena justitia das adjutorium der Gnade, aber nicht um erst guten Willens zu werden, sondern es zu bleiben. Dieses Beharren zu wollen, war seine Sache und Aufgabe, das Beharren selbst dann Gabe, Wirkung der Gnade. Im Unterschiede von dem ursprünglichen velle wurde das posse non peccare durch das Adjutorium der Gnade bewirkt, um dann sich zu gestalten zum non posse peccare. (In dieser Zurückfürung schon des posse non peccare, nicht erst des non posse peccare auf das adjutorium gratiae liegt der Anknüpfungspunkt für die spätere scholastische Theorie). Es könnte nun aber scheinen, als sei dieses velle trotz des ihm immanenten Objektes doch keine justitia; indes die bona voluntas konstituirt in dem Erstgeschaffenen ebenso die justitia, wie die concupiscentia in dem Gefallenen das Wesen des peccatum originale bildet. Augustin muſste die Folge des Sündenfalls als einen Verlust der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit ansehen und konnte sie als Verlust bezw. Entstellung des göttlichen Ebenbildes bezeichnen, weil für ihn primorum hominum prima justitia und imago Dei in naturnotwendigem Zusammenhange standen. Cf. Hexaem. 6, 7 zu Gen. 1, 26; de Trin. 14, 16. An die Stelle der bona voluntas ist die concupiscentia carnis getreten, welche nicht bloß zur Sünde fürt, sondern selbst Sünde, also das Gegenteil der Gerechtigkeit, ist und als solche dem göttlichen Gericht unterliegt.

Hier ergeben sich die Wurzeln der augustinischen Lehre. Sie liegen in seiner Sünden- und Heilserkenntnis, wie sie die Summe seiner Lebenserfarung bildet. Diese nötigt so sehr zu der Annahme einer ursprünglichen Wirklichkeit des Guten, daſs mit der Ablehnung dieser Annahme die anderweitig gewonnene Erkenntnis namentlich in betreff der concupiscentia nicht bestehen kann. Der grundlegende Satz des augustinischen Systems: omne bonum aut Deus aut ex Deo mit seinen Konsequenzen rechtfertigt dann diese Erkenntnis und erschließt ihren letzten Grund. Entstanden aber ist sie auf dem Wege religiöser Erfarung.

Gewonnen hatte sie Aug. im Gegensatze gegen seine manichäische Verirrung, geltend zu machen hatte er sie sofort gegen die dem Manichäismus gerade entgegengesetzte Häresie, den Pelagianismus. Leugnete jener einen status integritatis, so leugnete dieser das Vergangensein desselben, indem er die sittliche Wertung desselben aufgab und ihn als einen Zustand der Indifferenz, des aequilibrium faſste. Bei dem damaligen Stande des christlichen Lebens aber und der mit Macht vorschreitenden Verweltlichung der Kirche hatte die augustinische Sünden- und Heilserkenntnis wenig Aussicht, Gemeingut der Christenheit zu werden. Allerdings hatte der Pelagianismus, welcher die Erlösungsbedürftigkeit aufhob, keine Zukunft. Aber der Augustinismus forderte, wenn auch nicht so viel Geistesmacht, wie sie Augustin besaß, doch so viel Selbsterkenntnis, Selbstgericht, heiligen Ernst und Aufrichtigkeit persönlichen Glaubenslebens, so viel Lebens- und Heilserfarung, wie sie nur selten und am wenigsten vielleicht damals Gemeingut größerer Kreise sind. Mit Augustin ging auch der eigentliche Träger dieser Erkenntnis heim. Der Semipelagianismus wurde die herrschende Denkweise. Seine Opposition gegen Aug. richtete sich zwar gegen die Prädestinationslehre, aber nicht auf dem Grunde der gleichen Sünden- und Heilserkenntnis. Es war im tiefsten Grunde eine Oppo-

sition gegen den unerbittlichen Ernst in der Wertung des natürlichen Verderbens. An diesem Punkte hatte er einen Erfolg zu verzeichnen, als er im übrigen auf der Synode von Oranges 529 unterlegen war. In bezug auf die durch die Sünde eingetretene Verderbnis wurde nämlich nur bestimmt, quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum quod bonum est possit nisi eum gratia misericordiae divinae praevenerit.

Die Scholastik ging weiter. Cassian hatte wenigstens den Zwiespalt zwischen Fleisch und Geist, obwol er nicht an sich selbst Sünde sei, doch erst durch den Sündenfall entstehen lassen. Die Scholastik hatte es leicht, ihn zurückzudatiren bis in den Urstand. Freilich wäre damit ebenso eine just. orig. wie eine durch den Fall eingetretene sündige Verderbnis unmöglich geworden, wenn nicht das adjutorium Augustins einen Ausweg geboten hätte. Dieses bewirkte in dem Erstgeschaffenen die Unterordnung der pars inferior unter die pars superior der Menschennatur und damit eine Harmonie, welche ihr nicht an und für sich, wenn auch ursprünglich eignet. Eben diese Harmonie oder Unterordnung der Konkupiscenz unter die Vernunft bezw. den Willen Gottes ist die just. orig., ein donum superadditum für den in puris naturalibus geschaffenen Menschen. Den Schriftbeweis mußte wider die Unterscheidung von imago und similitudo Gen. 1, 26 füren. Die wesentlichen Eigentümlichkeiten des göttlichen Ebenbildes sind Vernunft und Wille. Durch die Accidentien, welche dazu gehören, es aber nicht konstituiren und darum als ein donum gratiae hinzukommen, soll der Mensch in den Stand gesetzt werden, sich das ewige Leben zu erwerben. So stand der Erstgeschaffene wesentlich in dem Stande, in den wir durch die Taufe gesetzt werden. Die gefallene Menschheit befindet sich in statu purorum naturalium, nur mit der Maßgabe, daß die Sinne und Begierden nicht mehr durch das adjutorium gratiae im Zaum gehalten werden und damit an Stelle der Unterordnung unter die Vernunft ein Zustand der Unordnung eingetreten ist. So ist dann allerdings das peccatum originale die carentia justitiae orig. oder just. debitae, aber nicht Sünde im augustinischen positiven, sondern nur in privativem Sinne.

Dem zuzustimmen war ganz unmöglich für die Reformatoren, für welche jene Erfarung der Sünde und des Zornes Gottes den Ausgangspunkt ihrer Erkenntnis bildete, von der Luther einmal sagt, one sie sei ein rechtes Verständnis der heil. Schrift, wie alle Träume der Neuerer beweisen, unmöglich (opp. exeg. lat. 19, 73 ff. Erl. Ausg.). Wenn sie die scholastische Definition der Erbsünde sich aneigneten, so war dies nur möglich bei anderer Fassung der just. or. Von einem status purorum naturalium zu irgend welcher Zeit konnte bei ihrer Erfarung von der Sünde und dem Zorne Gottes nicht mehr die Rede sein, denn die so beschriebene Natur war ja, wie Baier sagt, keine natura pura, sondern impura. Ist die Erbsünde gemäß dem Gebot: laß dich nicht gelüsten „eine rechte warhaftige Sünde und nicht ein Fehl und Gebrechen, sondern eine solche Sünde, die alle Menschen, so von Adam kommen, verdammt und ewiglich von Gott scheidet, wo nicht Christus uns vertreten hätte“ (Schwab. Art.; C. A. 2), so muß der ursprüngliche Zustand eine entgegengesetzte Wirklichkeit des Guten eingeschlossen haben. Da aber die Wirklichkeit des Guten — dem Schuldbewußtsein entsprechend — Lebensbedingung für den Menschen ist, so kann sie nicht als ein bloßes Accidens gedacht werden, sondern muß etwas dem Menschen ebenso ursprünglich wie notwendig eignes sein. Die Konkordienformel brachte deshalb die Lehre von der just. or. auf den der reformatorischen Erkenntnis entsprechenden Ausdruck, wenn sie sie nicht bloß als just. concreata, sondern als das Wesen der Gottesbildlichkeit bezeichnete und nach dem C. A. 2 über die Erbsünde Gelehrten inhaltlich bestimmte. Diese Gleichsetzung der Gottesbildlichkeit und der ursprünglichen Gerechtigkeit ist der Fortschritt, den die reformatorische Lehre auf lutherischer wie reformirter Seite auch über Aug. hinaus tut.

Die reformirte Lehre ist nämlich ihrem ethischen Grundgedanken nach nicht

sehr verschieden von der lutherischen, wenngleich sich eine nicht unbedeutende systematische Differenz geltend macht. Des Ausdruckes just. or. bedient sich zwar nur conf. Angl. art. 9. Der Sache nach sind aber die Bestimmungen fast die gleichen, z. B. c. belg. 14: Gott habe den Menschen nach seinem Bilde und Gleichnis geschaffen bonum nempe, justum et sanctum, qui suo sese arbitrio ad divinam voluntatem per omnia componere posset. Heidelb. Kat. Fr. 6. Can. Dordr. 3, 4, art. 1: homo ab initio ad imaginem Dei conditus . . . totus sanctus fuit. Nur das aequale temperamentum qualit. corp. kommt nicht in betracht, weil die Beziehung des göttlichen Ebenbildes zugleich auf die Leiblichkeit abgelehnt wurde. Die oben erwänte Differenz steht in Zusammenhang mit der Prädestinationslehre. Trotz jenes „totus sanctus“ nämlich wird für den Urstand eine gewisse Indifferenz des Willens angenommen; noch fehlte die Gnade des Beharrens, daher der leichte Fall (Calvin, instit. 1, 15, 8). Es entsteht hierdurch sogar der Anschein einer Annäherung an die katholische Lehre, wie denn auch Calvin zu der Unterscheidung von dona naturalia und supernaturalia neigt, Inst. II, 2, 12. Vgl. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des luther. und reform. Lehrbegriffs, § 25. Richtiger indes wird man darin eine Rückkehr zu dem augustinischen adjutorium gratiae zu sehen haben. Wie weit man von der scholastischen bezw. römischen Lehre entfernt war, ergibt die wenig beachtete eigentümliche Bestimmung der decl. Thorun. 3, 5, welche noch mit dem scholastischen Begriff der just. or. rechnet und darum der Form nach der Apol. C. A. entgegengesetzt ist, um doch dasselbe zu sagen: peccatum originis non tantum justitiae nudae carentia, sed etiam in pravitate seu pronitate ad malum ex Adamo in omnes propagata consistit.

In der scholastischen Theologie bestand noch manche Streitfrage, z. B. ob die just. orig. sei gratia gratum faciens (Thom.) oder gratia gratis data wie die Charismata (Joh. Scot.) u. a. In diesen wollte die tridentinische Synode nicht entscheiden und drückte sich deshalb so aus (sess. V): primum hominem Adam quum mandatum Dei in Paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in quo constitutus fuerat, amisisse. Scheinbar war damit, dass es nicht creatus hieß, auch die evangelische Lehre zugelassen. Indes aus dem, was Andrada, „concilii intimus“, ausfürt (cf. Chemnitz, Examen conc. Trid. sess. V, de pecc. or.) erhellt, dass nur den Irrtümern der Scholastik, nicht aber der evangelischen Lehre Freiheit gelassen werden sollte. Bellarmin hat mit ebenso viel Geschick, Klarheit und Schärfe, als Übelwollen den römischen Gegensatz entwickelt (de controversiis christianae fidei, IV: de gratia primi hominis). Indem die Lutheraner dem ersten Menschen den Besitz übernatürlicher Gaben absprechen, stimmen sie überein mit den Pelagianern. Dazu fügen sie den weiteren Irrtum, dass nach dem Fall dem Menschen aliquid naturale fehle, das liberum arbitrium. Dem entgegen sei mit der katholischen Kirche zu unterscheiden zwischen imago und similitudo. Erstere gehe auf die Natur, letztere auf das Übernatürliche und bezeichne ornamenta quaedam sapientiae et justitiae, die der Mensch in der Schöpfung empfangen habe und jetzt entbehre. In puris naturalibus besteht der Mensch aus Fleisch und Geist und steht so teils auf seiten der Tiere, teils der Engel. Nach der einen Seite hat er eine Neigung ad bonum spirituale et intelligibile, nach der anderen ad bonum corporale et sensibile. Dort liegen intelligentia et voluntas, hier sensus et appetitus. Dadurch entsteht ein Kampf und aus dem Kampf eine ingens bene agendi difficultas, dum una propensio altera impedit. Dies ist ein morbus oder lapsus naturae, den die Materie mit sich bringt. Darum fügte Gott als remedium ein donum quoddam insigne hinzu, justitiam videl. originalem, qua veluti aureo quodam fraeno pars inferior parti superiori et pars superior Deo facile subjecta contineretur. So konnte das Fleisch nicht rebellis werden, nisi spiritus ipse fieret rebellis Deo (l. c. cap. V). Diese perfectio imaginis, nicht die imago selbst hat der Mensch verloren. Über die so entstehende Differenz mit den Aussagen der Väter sagt Suarez (comment. ad disput. in I partem Divi Thomae prt. II, trct. II de op. sex dier. 3, 8): quia vero haec imago ita perficitur per gratiam, ut novam et singularem Dei

similitudinem recipiat, ideo dicunt interdum Patres, amisisse hominem peccando imaginem Dei. Man muſs sagen: Mansit in nobis imago Dei post peccatum secundum essentiam, non secundum naturam (Petav., de theol. dogm. III, de opif. sex dier. 4, 2).

Es ist unmöglich, diese Differenz zwischen römischer und evangelischer Lehre so gering anzuschlagen, wie es Hase in seinem Handbuch der prot. Polemik tut. Er entschlägt sich dort ihrer Erörterung, weil nicht einzusehen sei, „wie nur im gebildeten Bewuſstsein der Gegenwart ein Interesse vorliege an der Beantwortung der so gestellten Frage (wie Adam geschaffen sei)“. Dem gegenüber muſs zunächst auffallen, daſs immer wider, wo in der römischen Kirche evangelischer Geist auch nur anfängt sich zu regen, diese Frage mit in den Vordergrund tritt. Es sei hier nur erinnert an Mich. Bajus (s. den Art., Bd. 2, 66 ff., nam. S. 68) und an die jansenistischen Streitigkeiten, in denen Clemens XI. den Satz verdammte: Gratia Adami est sequela creationis et erat debita naturae suae et integrae. Auch Kuhn wird sich von den Theologen seiner Kirche den Vorwurf gefallen lassen müssen, daſs er die katholische Lehre entstelle, wenn er unter Festhaltung des donum superadditum dennoch im Interesse einer ernsteren Würdigung des Falles und seiner Folgen lehrt: „die notwendige Voraussetzung der just. orig. als donum gratuitum et supernaturale sei die Möglichkeit einer beatitudo naturalis für den rein kreatürlichen Menschen“, womit der status purorum naturalium aufgegeben ist (Dr. J. Kuhn, Die Lehre von der Sünde und der göttlichen Gnade, Tüb. 1868, I, 175). Mit Recht stellt Nitzsch in seiner protestantischen Beantwortung der Symbolik Möhlers (gesammelte Abhandl. 1, 155) als den treibenden Grundgedanken der kath. Lehre dies hin, daſs die Trennung der Natur von dem was die Gnade wirkt immer aufs neue geschärft werden muſste, so lange das praktische oder anderweitige Interesse für einen möglichst sündigen Naturstand vor dem Falle und einen möglichst sündlosen nach dem Falle vorhanden war. Es handelt sich sowol darum, für die Gnade noch eine gewisse Notwendigkeit zu retten, als auch darum, durch Entwertung des Urstandes den Folgen vorzubeugen, welche sich aus der Entwertung des sündigen Verderbens ergeben. Die fundamentale Differenz römischer und evangelischer Wertung der natürlichen Sündhaftigkeit und der vor Gott geltenden Gerechtigkeit wird auch diese Differenz immer wider hervortreten lassen, so oft die Erkenntnis der Sünden sich steigert zur Erkenntnis der Sünde, und wird sie mit um so gröſserer Schärfe hervortreten lassen, je mehr solche Erkenntnis sich als Gemeingut der Kirche geltend macht in Zeiten tiefgehender Bewegung des innerkirchlichen Lebens. Es handelt sich in Wirklichkeit nicht um Naturgeschichte, sondern um Heilsgeschichte und um ethische Prinzipien. Die katholische Lehre will „weder die Tiefe des Falles, noch die Göttlichkeit und Fülle der Erlösung recht an das Licht kommen lassen“ (Nitzsch a. a. O. S. 157).

Dies ist auch geltend zu machen gegen die Behandlung, welche die Lehre von der just. or. in einem groſsen Teile der neueren Dogmatik findet. Zwar die groſse Ungunst, welche sich die Lehre von der Erbsünde seitens des älteren Rationalismus gefallen lassen muſste, traf weniger die Lehre von dem Urstande. Wenngleich dieselbe nicht verschont blieb, wurde doch der Urstand verhältnismäſsig hoch gewertet. Fast umgekehrt liegt die Sache, seit Schleiermacher (Gl. L. § 57 ff. 65. 72) erklärt hat, es liege keine Veranlassung vor, Glaubenssätze aufzustellen, deren Gegenstand die ersten Menschen wären, und von ursprünglicher Vollkommenheit nur redet im Sinne „der sich selbst gleichen aller zeitlichen Entwickelung voraufgehenden Vollkommenheit, welche in den inneren Verhältnissen des betr. Seins gegründet ist“. Der Tatsache der Erbsünde verschlieſst sich kaum Jemand, wenn man den Begriff auch umsetzt in das Moment der natürlichen Notwendigkeit, welches sich in der Sünde neben dem der freien Selbstbestimmung finde (Lipsius). Die Lehre vom Urstande dagegen wird seit Schleiermacher vielfach zu den preiszugebenden Auſsenwerken des alten kirchlichen Lehrgebäudes gerechnet und eine gewisse ursprüngliche Naturnotwendigkeit der Sünde angenommen. Schleiermacher behauptet ausdrücklich, daſs eine Unfähigkeit zum Guten schon vor

der ersten Sünde in der menschlichen Natur gelegen habe, nämlich in der Sinnlichkeit, dem Fleisch, d. i. „der Gesamtheit der niederen Seelenkräfte", und dass also die jetzt angeborene Sündhaftigkeit auch für die ersten Menschen etwas ursprüngliches gewesen sei. Nur sei die Sünde nicht der erste wirkliche Zustand gewesen. Ihr sei mit dem Erwachen des Gottesbewusstseins ein Anfang des Guten vorausgegangen, der nicht one auch nach dem Fall noch warnehmbare Folgen geblieben sei. Darauf aber habe eine Zeit kommen müssen, wo nach irgend einer Seite hin die Sinnlichkeit sich verstärkte. Jenen Anfang des Guten verwandelt Lipsius in „die Urgestalt der ethischen Religion", nämlich in die unmittelbare aber unbewusste immer freilich nur relative Gottesgemeinschaft, welche vom Bewusstsein des Gegensatzes aus als verlorenes Paradies erscheine. Rothe dagegen, welcher den Menschen als die Einheit zweier Elemente von ungleicher ja entgegengesetzter Qualität und Dignität fasst und ihm die Aufgabe zuschreibt, das richtige Verhältnis zwischen seinem Ich und seiner materiellen Natur erst herzustellen, lässt ursprünglich die Macht der Selbstbestimmung in der noch ganz unvollkommenen Form der Willkür, der formalen Freiheit vorhanden sein, welche das Böse als abnorme Selbstbestimmung ermögliche. Wärend das A. T. dem Menschen die Gottesbildlichkeit anerschaffen sein lasse, stelle das N. T. dieselbe als etwas zukünftiges, auf dem Wege unserer moralischen Vollendung erst zu erringendes dar. Biedermann stellt als biblische Lehre hin, dass der Grund der Sünde in der von Gott selbst auf seinen Gnadenratschluss hin dem Menschen anerschaffenen fleischlichen Natur liege, und dass der erste Zustand erst die Bestimmung zur Gottesbildlichkeit in einer Weise in sich getragen habe, „die von vorneherein auf denjenigen Gang ihrer Realisirung durch die erlösende Gnade Gottes angelegt war, welchen die Heilsgeschichte dann wirklich genommen hat". In Wirklichkeit habe es keinen stat. integritatis gegeben. Das richtige sei, dass das göttliche Ebenbild die dem Menschen von Natur immanente Bestimmung sei, welche durch die Sünde nur noch nicht verwirklicht sei.

All diesen Anschauungen liegt die berechtigte Voraussetzung der Identität des gegenwärtigen menschlichen Wesensbestandes mit dem ursprünglichen, die unberechtigte Voraussetzung der Identität des gegenwärtigen Zustandes mit dem ursprünglichen zu Grunde. Dass wenn durch die Sünde etwas verloren gegangen sein solle, dies nur ein superadditum sein könne und so die katholische Lehre im größeren logischen Rechte sei (Biedermann), ist eine unbeweisbare Behauptung, man müsste denn den Zustand für ein superadditum des Bestandes halten. Freilich fordert der Bestand auch die ihm entsprechende Zuständlichkeit. Das aber ist gerade die Frage, ob der gegenwärtige Zustand etwa als der in der Entwickelung begriffene wenigstens relativ der dem menschlichen Wesensbestande entsprechende sei. Es ist nur der Ausgangspunkt der kirchlichen Lehre und die Bestätigung ihrer wesentlichen Richtigkeit, dass der Zustand, den der Bestand des menschlichen Wesens erfordert, ihm gegenwärtig nicht eignet, vielmehr die Wirklichkeit demselben entgegengesetzt ist, woraus sich ergibt, dass diese dem Gerichte Gottes unterstehende Wirklichkeit nicht von Gott her dem Menschen eignen kann. Um diesen Ausgangspunkt der gewissensmäßigen Selbstbeurteilung wird es sich stets handeln, soweit es die Prinzipienfrage betrifft. Die darin liegende Schwierigkeit der sog. Erbschuld will auf anderem Wege gelöst werden, als durch die Annahme einer Naturnotwendigkeit der Sünde, welche die zu Grunde liegende Selbstbeurteilung als eine Illusion erscheinen lässt.

Die Unzulänglichkeit der kirchlichen Formulirung in der Ausfürung der älteren Dogmatiker liegt an einem anderen Punkte. In der Identifizirung nämlich der imago Dei und der just. orig. liegt jene Gefar, welche die Konkordienformel in ihrer Bestreitung des flacianischen Irrtums abwenden wollte, welche aber durch die Unterscheidung von Wesen und Accidens des göttlichen Ebenbildes nicht genügend abgewendet wird. Darum leiden die älteren Ausfürungen über die Gottesbildlichkeit des Menschen und über die Folgen des Falles an einem inneren Widerspruch; welchem die genannten neueren Dogmatiker zwar entgehen,

aber nur um einen für das evangelische Bewusstsein unmöglichen Preis. Man wird daher an die Stelle der Unterscheidung zwischen Wesen und Accidens die obige Unterscheidung zwischen Bestand und Zustand setzen müssen.

Dann entsteht die Frage, ob die Menschheit mit einem Zustande absoluter sittlicher Vollkommenheit begonnen habe, wie die älteren, namentlich lutherischen, Dogmatiker lehren und neuerdings wider Philippi, der in dem Erstgeschaffenen den Idealmenschen sieht. Dagegen macht Jul. Müller mit Recht geltend, dass dann die Möglichkeit des Falles ausgeschlossen sei. Aber in den Aussagen der Bekenntnisse liegt dies auch nicht, vielmehr wird in diesem Falle die darin enthaltene Gleichsetzung des Bildes Gottes und der just. or. über ihre eigentliche Absicht hinaus gepresst. Den Reformatoren selbst, namentlich Luther ist diese Auffassung fremd. Überhaupt aber dürfte die Frage so nicht richtig gestellt sein, sondern lauten müssen: ob die Menschheit mit dem Guten habe anfangen können, und diese Frage ist unbedingt und rückhaltlos zu bejahen. Denn wenn irgend etwas, so steht dies dem Glaubensbewusstsein des Gerechtfertigten unumstößlich fest, dass erst der Zustand gut sein muss, ehe das Verhalten gut sein kann, und dass nicht das Verhalten den Menschen, sondern dass der Mensch das Verhalten macht. Der sittliche Zustand muss in dem Erstgeschaffenen gerade so seinem Verhalten zu Grunde liegen und kann nur gerade so als Gottes Wirkung vorhanden sein, wie in dem Gerechtfertigten und Widergeborenen. In dieser Hinsicht kann ein Unterschied zwischen dem Stande der Unschuld und dem der Rechtfertigung (der Widerherstellung der Unschuld) kein Unterschied bestehen. Es läſst sich auch nicht dagegen einwenden, dass für den Sünder die Sache anders liege als vor der Sünde. So wenig der Sünder seinem sittlichen Gesamtzustande nach anders gut werden kann, als durch Gottes Wirkung, so wenig kann es der Erstgeschaffene anders sein, er müſste denn auf Verdienst angewiesen sein, wo der Sünder auf Gnade angewiesen ist. Dies ist es, was Augustin abwenden wollte mit dem adjutorium gratiae. So entschieden aber der durch Gott hergestellte Zustand des Gerechtfertigten und Widergeborenen sittlich gewertet und als gut im sittlichen Sinne bezeichnet werden muss, so entschieden kommt auch dem Urstande dieses Prädikat zu. Der Unterschied zwischen dem Urstande und dem des Erlösten liegt andersworin, nämlich darin, dass der Erlöste dort steht, wo der Erstgeschaffene nach der Versuchung hätte stehen sollen, womit aber die sittliche Qualität, die ihm von Gott her zu teil geworden, nichts zu schaffen hat. Die Annahme einer ursprünglichen Indifferenz setzt einen an und für sich inhaltlosen, leeren Willen und dazu die überwiegende Kraft zum Guten als das der Idee des Menschen entsprechende und für sein Wesen normale, — setzt also ein den Willen von vornherein qualitativ übertreffendes Vermögen. Soll damit Ernst gemacht werden, so würde bei solchem den Willen übertreffenden instinktiven Triebe zum Guten das Sündigwerden des Willens und die Umsetzung solchen Willens in die Wirklichkeit erst recht unmöglich sein. Außerdem hebt die Indifferenz die Freiheit auf. Denn Indifferenz ist nicht Freiheit, sondern Gebundenheit des Willens. Freiheit dagegen ist die Macht ungehinderter normaler Selbstbetätigung. Bloß formale Freiheit ist nichts. Soll sie aber darin bestehen, Gutes oder Böses nicht bloß wollen, sondern auch gleichmächtig tun zu können, so widerstreitet dies der Tatsache, dass das Böse den Menschen zu Grunde richtet, wärend das Gute seine Existenzbedingung ist. Das Ursprüngliche muss sein, dass der Mensch sich wollte, wie er sich vorfand — also wie Gott ihn gewollt d. h. geschaffen hatte. Diese ursprüngliche unreflektirte aber nicht unbewuſste Einheit menschlichen und göttlichen Willens schließt von dem Urstande zwar die Anlage zur Sünde und die Tatsache der Sünde aus (Heiligkeit), nicht aber die Möglichkeit derselben. Denn sie schließt nicht aus, sondern ein, dass der in seiner geschlechtlichen Unterschiedenheit auf eine Geschichte angelegte Mensch durch die Betätigung seines gesamten Wesens eine Aufgabe zu lösen hatte. Das, was er war als Gottes Werk, sollte er sein zugleich als sein eigenes Produkt; von Gott gesetzt sollte er sich so erfassen und reproduziren, wie Gott ihn geschaffen hat. Damit schließt an die göttliche Schöpfungstat die menschliche Entwickelung an, in welcher sich entfaltet,

was Gott dem Menschen gegeben. Diese Entwickelung des Menschen Gottes vollendet sich in der Menschheit Gottes, für welche er geschaffen war.

Die Möglichkeit der Sünde ist mit solcher Aufgabe gegeben, wenn auch nur als rein ideelle Möglichkeit, die durch das geschöpfliche Sein als solches bedingt ist. Denn in der Anlage und Aufgabe des kreatürlichen gottesbildlichen Seins, Produkt seiner selbst zu sein, wie es Produkt Gottes ist und so sich zu reproduziren, liegt als Kehrseite die Möglichkeit, nicht die Anlage, sich von Gott zu lösen, wenn auch natürlich um den Preis des Sichselbstaufgebens, sodaſs nur noch die Abhängigkeit übrig bleibt, die Freiheit aber schwindet.

So wird es auch für den Urstand bei dem Satze Tertullians adv. Marc. 2, 16 bleiben: ea est imago Dei, quae motus et sensus habet eosdem cum Deo. Es fragt sich nur noch, ob der Ausdruck just. or. für diese ursprüngliche Wirklichkeit des Guten zulässig bezw. schriftmäßig ist. Der dagegen sich erhebende Einwand, daſs Gerechtigkeit eine Tugend sei, würde an und für sich, wenn just. or. in diesem Sinne gemeint wäre, nichts verschlagen. Wenn aber geltend gemacht wird, daſs Gerechtigkeit nur ein durch Selbsttätigkeit gewordener sittlicher Zustand des Subjektes sei, so wird verkannt, daſs Gerechtigkeit im Sinne des Glaubensbewuſstseins nicht ein solcher Zustand ist, sondern das Verhältnis des Menschen zu der Norm des göttlichen Willens als das angemessene, schuldfreie bezeichnet. Dies aber, daſs der Erstgeschaffene im Urstande in jenem Verhältnisse zum Urteile Gottes stand, welches uns erst wider durch die rechtfertigende Gnade als δικαιοσύνη θεοῦ zugeeignet wird, und nichts anderes soll damit ausgesagt werden. Gerade um deswillen aber kann der Ausdruck auch nicht durch einen anderen ersetzt werden, weil er das eigentümliche religiöse Interesse an dem Urstande zum Ausdrucke bringt, sofern dieser Glaubenssatz der Ausdruck für die eigentümlich christliche Erkenntnis und Wertung der sündigen Gegenwart des Menschen ist und ebenso tief mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre zusammenhängt, wie die Entwertung des Urstandes mit den Modifikationen der Rechtfertigungslehre. Von der δικαιοσύνη θεοῦ des rechtfertigenden Glaubens hergenommen kann seine Schriftmäßigkeit nicht bestritten werden, auch wenn Eph. 4, 24 nicht notwendig auf den Urstand zurückweist. Der Schriftbeweis kann allerdings nicht aus dieser Stelle gefürt, noch weniger durch die apokr. Stellen, Weish. 2, 23; 9, 2 f.; 10, 2; Sir. 17, 3 ff. bereichert werden. Er ist überhaupt, abgesehen von Gen. 1. 2; Kohel. 7, 29, nur abgeleiteterweise zu füren aus dem Zeugnis der Schrift über das Verhältnis der Sünde zum göttlichen Willen und zum Wesen des Menschen, sowie aus dem, was die Schrift von dem geistigen Wesen des Menschen sagt (s. Art. Geist des Menschen). Das Hauptgewicht fällt auf die analogia fidei.

Neuere monographische Behandlungen dieses Lehrstücks fehlen. Aus älterer Zeit sind zu nennen: Chemnitz, De imag. Dei in hom., Viteb. 1570; Cotta, De rectitudine hominis primaeva, Tub. 1753; G. Wernsdorf, De reliquiis imaginis div., Viteb. 1720. Außer der im Art. genannten Litteratur vgl. noch Frank, System der christl. Gewiſsheit, I, § 24, 5; Ders., System der christl. Wahrheit, §. 23; Plitt, Einleitung in die Augustana II; Ders., Die Apol. der Augustana; Zöckler, Die Augsb. Confession; Oehler, Lehrb. der Symbolik. — Eine sorgfältige Übersicht der Lehre Augustins s. bei Nitzsch, Dogmengesch. I, S. 366 ff.; dazu vgl. Thomasius Christologie § 24, I, S. 228 ff.; Ders., Dogmengesch. I, 494 ff.; Baur, Vorles. über die Dogmengesch. I, 2, 287 ff. sowie die Schriften von Bindemann und Dorner über Augustin. **Cremer.**

Gerhard (Gerardus), der heilige, wurde um 890 zu Staves (Stablecellä) in der Diözese Namur geboren. Sein Vater Stantius und seine Mutter Plectrudis stammten beide aus edlem, reichem Geschlechte, das mit dem Herzog Hagano von Niederaustrasien verwandt war. In seiner Jugend diente er unter Berengar, dem Grafen von Namur. Als er einst mit diesem auf die Jagd gegangen war und die übrige Jagdgesellschaft sich zur Malzeit gelagert hatte, zog sich Gerhard in die Kapelle zu Brogne (Bronium), die auf einem Felsen bei dem Dorfe St. Gerhard lag, zum Gebet zurück. Ermattet schlief er in ihr ein, und

glaubte die Apostel vor sich zu sehen und von Petrus an der Hand in der Kapelle umhergefürt zu werden. Als er fragte, was das bedeuten solle, sei er von Petrus ermant worden, an der Stelle der Kapelle eine größere Kirche zu Petri und des Märtyrers Eugenius Ehren zu erbauen und die Gebeine des letzteren dahin zu bringen. Gerhard fürte dieses Traumgesicht aus, erbaute eine Kirche und daneben ein Kloster (918). Einige Zeit darauf schickte ihn Berengar in Geschäften nach Paris zu Graf Robert. Kaum in Paris angelangt, eilte er in die Abtei St. Denys, und holte sich nach Vollbringung seiner Sendung bei dem Grafen und dem Bischof Stefan von Tongern die Erlaubnis, in St. Denys als Mönch einzutreten, wo er willige Aufnahme fand. Um 928 wurde er hier zum Presbyter geweiht und kehrte nun nach Brogne zurück, um die Säkulargeistlichen daselbst in Mönche von der Regel des heil. Benedikt umzuwandeln und selbst über sie die Vorstandschaft zu füren. Auch die Reliquien des heil. Eugenius und vieler anderen Heiligen wurden ihm mitgegeben aus dem Kloster St. Denys, das nach dem Biographen Gerhards so viele heilige Leiber und Reliquien besaß, dass es damit ganz Frankreich hätte versehen können. Schnell verbreitete sich die Sage von zalreichen Wundern, welche die Reliquien des heil. Eugenius in der Kirche zu Brogne bewirkten, und die Masse des Volkes, welche herbeiströmte, war so groß, dass Gerhard sich veranlasst sah, sich nahe bei der Kirche in eine kleine Zelle einzuschließen, um hier in der Stille und mit Gebet seine Tage zu beschließen. Doch sollte er als Klosterreformator widerholt aus dieser Verborgenheit abgerufen werden. Nachdem er zuerst nach Flandern abgeholt worden, um den Grafen Arnulph von der Steinkrankheit zu heilen, erhielt er von Herzog Giselbert die Aufforderung, die Ordnung der Benediktiner in dem verwilderten Stift des heil. Gislanus einzufüren. Ebenso reformirte er das Monasterium Blandiniense, die Klöster St. Bavo, Sithiu und viele andere, deren Zal auf 18 angegeben wird. Nachdem er 22 Jare in diesem Sinn rastlos und one Menschenfurcht gewirkt hatte, ging er nach Rom, um den Segen des apostolischen Stules für seine Anstalten und ein Privilegium für das Kloster Brogne zu erbitten. Nach seiner Rückkehr unternahm er eine allgemeine Visitation seiner Klöster, gab ihnen tüchtige Vorstände und starb bald darauf, angeblich am 3. Oktober 959 (nach Migne 957). Von seinem Leichnam werden allerlei Wunder gerühmt, und Innocenz II. kanonisirte Gerhard. Vgl. Bolland. ad 3 Oct. (t. II Oct. p. 201—284); Mabill. Acta ss. ord. s. Bened. V, p. 248 sq. Wegen verschiedener anderer, teils „heiliger“ teils „seliger“ Personen Namens Gerardus aus altkirchlicher und mittelalterlicher Zeit vgl. Stadlers Heiligen-Lex., S. 393—402.

Th. Pressel † (Zöckler).

Gerhard, Johann. Unter den Heroen der lutherischen Orthodoxie der gelehrteste, und unter den Gelehrten der liebenswürdigste von seiten seines religiösen Charakters. Er war der Son einer vornehmen Ratsfamilie in dem reichsunmittelbaren Gebiete der Äbtissin von Quedlinburg, wo er am 17. Okt. 1582 geboren wurde. In seinem 15. Jare einer schweren mit melancholischen Gemütsanfechtungen verbundenen Krankheit verfallen, genoss er damals des geistlichen Beistandes von Joh. Arndt — zu jener Zeit noch Geistlicher in Quedlinburg, und wurde durch ihn vermocht — wie dies auch andere Theologen jener Zeit getan — für den Fall einer glücklichen Genesung sich dem geistlichen Stande zu widmen. Im Jare 1599 bezog er die Universität Wittenberg. Zunächst noch über die Wal seiner Fachwissenschaft nicht ganz entschieden, verfolgte er den vorbereitenden philosophischen Kursus, wärend dessen er auch einige theologische Vorlesungen besuchte. Durch seinen vornehmen Verwandten, den sächsischen Prokanzler Rauchbar ließ er sich sodann bestimmen, seinem Gelübde zuwider Medizin zu studiren, welchem Studium er zwei Jare oblag. Nach dem Tode jenes Verwandten fülte er sich indes gedrungen, nunmehr demjenigen Studium sich hinzugeben, für welches er sich in der Zeit seiner Prüfung entschieden hatte. Er vertauschte Wittenberg mit Jena, von seinem väterlichen Freunde Arndt erbat er sich eine Anweisung zum theologischen Studium, und — one von den Vorlesungen der dortigen theologischen Professoren sonderlichen Gebrauch zu machen — wid-

mete er sich vorzüglich privatim dem Studium der Schrift und der Kirchenväter, wie auch dem Hebräischen. Nach Erlangung des philosophischen Magistergrades 1603 begann er, wie dies damals gewönlich, sofort einige Privatvorlesungen über Gegenstände jener Disziplinen und, mit spezieller Genehmigung der theologischen Fakultät, auch theologische. Eine schwere Krankheit brachte ihn an den Rand des Grabes, das von ihm 1603 aufgesetzte Testament gibt ein Zeugnis der schon damals von ihm gehegten demütigen Frömmigkeit (Fischer, vita Gerhardi, p. 29). Sein Verlangen stand aber nach derjenigen theologischen Fakultät, welche am Anfange des 17. Jarh. sich eines besonderen Rufes erfreute, nach Marburg. Hier erst scheint er durch theologische Lehrer eine tiefere Einwirkung erfaren zu haben. Winkelmann und Mentzer waren die hervorleuchtenden Größen des damals lutherischen Marburgs. Bei ihnen hörte Gerhard seit 1604 nicht nur die Vorlesungen, sondern genoss auch das hospitium und erfreute sich namentlich von seiten Mentzers einer väterlichen, ja brüderlichen Zuneigung, wofür die Gerhardschen und Mentzerschen Briefe Zeugnis ablegen. Nachdem jedoch durch Landgraf Moritz der reformirte Lehrtypus in den Hessen-Kasselschen Landen eingefürt und jene Lehrer nach Hessen-Darmstadt übergesiedelt waren, dachte auch Gerhard an den Besuch einer anderen hohen Schule. Am liebsten hätte er das damals berühmte Rostock oder Tübingen erwält, in kindlichem Gehorsam jedoch gegen seine Mutter begab er sich 1605 nach dem näher gelegenen Jena zurück, wo er mit Beifall theologische Vorträge zu halten anfing. Gern wäre er in dieser Wirksamkeit verblieben, aber dem für seine Landeskirche eifrig bemühten Herzog Kasimir von Koburg war er so nachdrücklich empfohlen worden, dass dieser in ihn drang, die Superintendentur von Helbburg in seinem Lande anzunehmen, und durch Vermittelung der Äbtissin von Quedlinburg auch die Mutter Gerhards dahin bestimmte, in den von Quedlinburg entfernteren Wirkungskreis ihn zu entlassen. Erst in seinem 24. Lebensjare stand der große Theologe, als dies damals höher als das akademische Lehramt geschätzte kirchliche Ephoralamt ihm übertragen wurde, und ehe er es antrat, erlangte er noch dazu bei seiner Fakultät auch die Würde des theologischen Doktors.

Die Gaben, welche Gerhard bisher schon in dem theoretischen Lehramt zu entwickeln angefangen, bewärte er nun auch in dem praktischen; besonders wird eine unter seiner Aufsicht ausgefürte kirchliche Landesvisitation gerühmt, als deren Folge die 1615 von ihm erschienene, im Auftrage des Fürsten verfasste Kirchenordnung anzusehen ist. Dennoch blieb unter diesen praktischen Arbeiten sein Verlangen nach dem Katheder lebendig und konnte auch durch die von ihm nach Auftrag des Fürsten geleiteten theologischen Disputationen an dem akademischen Gymnasium zu Koburg, welchen die koburgsche Landesgeistlichkeit beizuwonen verbunden war, nicht befriedigt werden. Gerhards Briefe aus dieser Zeit sprechen großenteils eine wehmütige und schwermutsvolle Stimmung aus. Das Wolwollen seines Fürsten, welches ihn 1615 zur Generalsuperintendentur von Koburg bestimmte, diente nur dazu, diese Schwermut zu steigern, denn wärend dadurch seine praktische Arbeitslast erhöht wurde, schwand um so mehr die Hoffnung, noch einmal zur Kathederwirksamkeit übergehen zu können. Zwei Berufungen nach Jena 1610 und 1611, eine nach Wittenberg 1613, hatte er auf das Verlangen Herzog Kasimirs, der sich auf die Unentbehrlichkeit eines solchen Theologen für die koburgsche Landeskirche berief, bereits ausschlagen müssen. Als aber 1615 abermals das Seniorat der jenaischen Fakultät erledigt wurde, erfolgte außer den Bitten des jenaischen Senats eine so nachdrückliche Intercession von seiten des sächsischen Kurfürsten Georg I., dass endlich dennoch das Widerstreben Herzog Kasimirs gebrochen, und die so lange ersehnte Entlassung bewilligt wurde, wiewol nur unter der ausdrücklichen Bedingung, dass Gerhard auch fernerhin, wo es erforderlich scheine, der koburgschen Kirche mit Rat und Tat beistehen sollte.

So befand sich denn der große Theologe seit 1616 in derjenigen Stellung, die er allein als seinem inneren Beruf angemessen erachtete (extra academiam non est vita). Nach allen Seiten akademischer Berufstätigkeit entsprach er nun

aber auch den Anforderungen des akademischen Lehrers. Zalreicher als die aller anderen waren die von ihm gehaltenen öffentlichen Lehrkurse, und zwar gerade über die wichtigsten Fächer, mit Treue und Liebe wachte er über die ihm anvertrauten Kommensalen und Kontubernalen, in Krankheiten und anderen Verlegenheiten kam er auch Studirenden außerhalb seines Hauses tätig zu Hilfe, viermal verwaltete er das Rektorat; nach vielfachen Reisen und Bemühungen gelang es ihm durch seinen Einfluss auf die Fürsten, das Einkommen der Universität durch den Besitz zweier ansehnlicher Landgüter und zweier fürstlicher Legate zu vermehren, und der weiten Verbreitung seines Ruhms verdankte Jena selbst wärend der Schrecken des 30järigen Krieges, von denen auch dieser Ort nicht wenig zu leiden hatte, seine zunehmende Frequenz. Mehrfache Äußerungen von Zeitgenossen erkennen ihm den ersten Rang unter den damaligen lebenden Theologen zu; kaum ist übertrieben, was Dilherr in seiner Parentation auf ihn sagt: nulla est in orbe Europaeo Protestantium academia, nulla celebrioris alicujus urbis, quae hac Thuringiae lampade illustrari non expetierit. Nicht weniger als 24 Berufungen, selbst nach dem fernen Upsala, ergingen an ihn wärend der Zeit seiner jenaischen Wirksamkeit, die er indessen sämtlich zurückweisen zu müssen glaubte. Er hatte aber auch guten Grund, von seinem Jena nicht zu weichen. Zwar trug ihm seine zweite Professur nicht mehr als 350 Gulden ein, aber die zalreichen damit verbundenen Emolumente und noch mehr die reichen Gratifikationen und Donative der fürstlichen, ihm befreundeten Personen, teils für die Dedikation der einzelnen Bände seiner zalreichen Schriften, teils für die vielfachen Gutachten, Ratschläge und Besorgungen, welche er auszufüren bekam, hatten ihn in den Stand gesetzt, sich ein nicht unbedeutendes Vermögen und ein Landgut zu erwerben; vielfache Korrespondenzen liegen vor, in denen selbst Magistrate und Fürsten bei diesem Theologen um ein Darlehen in den schweren Kriegszeiten nachsuchten. Bei der Verheerung seines Landgutes Roßla berechnete er seinen Verlust auf 5000 Gulden, bei der Plünderung von Jena auf 5000 Dukaten, und kurz vor seinem Tode äußerte er vor seinem Freunde Major, er besitze jetzt wider mehr als früher. Es erfreute sich Gerhard ferner des unbedingtesten Vertrauens seiner eigenen Fürsten und Fürstinnen, des weimarschen und altenburgschen Hofes, ebenso auch der übrigen sächsischen Höfe. Er genoss ein friedliches Verhältnis zu seinen Fakultätsgenossen, dem alten Major und dem jüngeren Himmel, welches Verhältnis er aber auch unter Opfern der Selbstverleugnung und der Nachgiebigkeit sorgfältig aufrechtzuerhalten bedacht war; auch der gesamte Senat verehrte in ihm den großen und dabei so anspruchslosen Gelehrten und den Woltäter der Universität. So war denn nichts, was ihn hätte veranlassen können, seine jenaische Stellung mit einer andern zu vertauschen. (Ipse malim hic in umbra delitescere, quam Wittebergae in luce vivere.)

Aber nicht bloß auf dem wissenschaftlichen, sondern auch auf dem kirchlichen, ja selbst auf dem politischen Gebiete äußerte sich seine Wirksamkeit wärend der Periode, wo er dieser Universität angehörte. Es waren von kursächsischen und herzogl. sächsischen Theologen kirchliche Zusammenkünfte in Gang gebracht worden, aus welchen, wie man hoffte, an der Geburtsstätte der Reformation sich allmählich ein entscheidendes Obertribunal der lutherischen Kirche herausbilden sollte. Das Präsidium dabei war dem Dresdener Oberhofprediger Hoe, dem Manne, der seinen schwachen Fürsten ganz in der Gewalt hatte, übertragen worden, dieser aber, der begeistertste Bewunderer von Gerhard, gab ihm vor allen andern Versammelten den Vorrang.

Die erste dieser Zusammenkünfte fand 1621 in Jena statt, wo neben andern zur Beratung gekommenen für die Kirche wichtigen Angelegenheiten auch ein verwerfendes Urteil über die helmstädtische Theologie und Philosophie ausgesprochen wurde. Eine andere fand 1624 in Leipzig statt zum Urteilspruch in den zwischen den Tübingern und Gießenern ausgebrochenen christologischen Streitigkeiten, zugleich auch zur Beratung einer Schutzschrift für die Augsburger Konfessionsverwandten gegen die Jesuiten, eine andere in derselben Angelegenheit 1630. Hier wurde überall Gerhard die erste Stimme zuerkannt. Als auf Hoes Antrieb Kur-

fürst Georg I. den Schweden den Rücken zu kehren und den Prager Frieden einzugehen gedachte, wurde Gerhard zur Konsultation mit nach Dresden beschieden, wo auch er dem legitimen Zuge lutherischer Theologen zur Partei des kaiserlichen Reichsoberhauptes — zum Nachteil der protestantischen Sache — Raum gab. Für eine ganze Reihe von Fürsten war er überhaupt das Orakel in Angelegenheiten aller Art, zur Empfehlung von Kirchen- und Schulbedienten, bei fürstlichen Brautbewerbungen und als Vertreter bei Gevatterpflichten, zur Schlichtung von Zwistigkeiten und bei Vermittelung von Gelddarlehen. Von der Masse seiner Geschäfte ist ein kurzer Überblick zu geben versucht worden in Tholucks „Vorgeschichte des Rationalismus" I, S. 66. Dabei war seine Gesundheit nicht stark und wurde namentlich durch die vielfachen Geschäftsreisen angegriffen. So unterlag er denn nun auch, nachdem er ausgefürt, wozu gegenwärtig mehrere Menschenleben kaum hinreichen würden, im Alter von 55 Jaren am 20. August 1637. Er ruht in der Stadtkirche zu Jena.

Was aus seinem Leben bekannt ist, seine Schriften und sein Briefwechsel *) gibt zunächst das Bild eines Mannes von einfacher und rürender Demut, vieler Liebe und von unerschütterlichem Gottvertrauen auch in den schwersten Prüfungen, aber auch eines fast zu bedachtsamen und friedliebenden Charakters, welcher in einigen Fällen den Frieden auf Rechnung der unumwundenen Warheit zu erkaufen sich verleiten ließ und Eiterbeulen der Kirche, welche der Sonde bedurft hätten, eher mit einem weichen Pflaster zu bedecken versuchte. Dieses Urteil gewinnt man unter andern aus seinen Anwandlungen von Bitterkeit gegen solche Ehrenmänner, welche ein heiliger Zorn einen etwas schärferen Ton anzuschlagen antrieb, als er ihn selbst zu gebrauchen pflegte, gegen den männlichen Paul Tarnov in Rostock, den ehrlichen Meyfarth in Erfurt, dessen Eifer für das Haus des Herrn Gerhard aus Hypochondrie ableitete und selbst in betreff seines väterlichen Freundes Arndt, welchen er keineswegs mit dem Nachdruck und der Wärme gegen dessen Widersacher in Schutz genommen hat, wie es wol die eigene Überzeugung und die Dankespflicht verlangt hätte. Es ist diese ängstliche Besorgnis für den unverkümmerten Ruf seiner Orthodoxie, welche ihn, der in seinen meditationes mit augustinischer Wärme und Liebe zum Herrn zu reden weiß, in der schola pietatis, welche er zur Korrektur des Arndtschen waren Christentums schreiben zu müssen glaubte, das fromme Gefül so pedantisch nach dem dogmatischen Schema maßregeln ließ, dass Spener wol mit Recht urteilte: Gerhardina schola pietatis me nunquam valde affecit. Dennoch ist er unter den ihm verbundenen sächsischen Theologen derjenige, welcher gegen die der Heterodoxie beschuldigten frommen Männer vorzugsweise mit Milde auftritt und nach Calixts persönlichem Besuche in Jena sich selbst diesem etwas mehr nähert. Vgl. Henke, Calixts Briefwechsel fasc. 3, S. 18; Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs, S. 108.

Was Gerhards Verdienste um die theologische Wissenschaft betrifft, so sind es auf dogmatischem Gebiete namentlich zwei Werke, welche seinen Namen unsterblich gemacht haben. Zuerst eine umfassende Erneuerung des catalogus testium veritatis von Flacius, die confessio catholica, deren Inhalt die Worte des Titels ausdrücken: Doctrina catholica et evangelica, quam ecclesiae Augustanae confessioni addictae profitentur ex Romano-catholicorum scriptorum suffragiis confirmata, 1634, 3 T.; von mehreren Theologen, von Christian Chemnitz, Faustking u. a. wird dieser Schrift Gerhards der Vorzug vor allen übrigen erteilt. Sodann das Werk, welches am meisten seinen theologischen Ruf begründet und erhalten hat: die loci communes theologici, welche er als 27järiger Mann in Heldburg begonnen und deren Vollendung mit dem 9. Bande er in Jena 1629 durch ein dem Senat gegebenes conviviolum feierte. Eine ausfürlichere Behandlung einiger Hauptartikel folgte 1625 unter dem Titel: exegesis sive uberior

*) Erst wenige seiner Briefe sind bis jetzt veröffentlicht, einige meist an Andreas Keßler gerichtete aus den Jaren 1628—1635 von Tholuck im hallischen Osterprogramm von 1864.

explicatio articulorum etc. nach. Die Bedeutung dieses Werkes im Verhältnis zu den Vorgängern, namentlich zu Hutter, und zu den Nachfolgern, namentlich Calov und Quenstedt, ist von Gaß gewürdigt worden in der Geschichte der protestantischen Dogmatik I, S. 261, womit zu vergl. was in Tholuck, Geist der Wittenberger Theologen, S. 253 über das Verhältnis des Syst. theol. von Calov zu den loci von Gerhard bemerkt ist. Der Fortschritt Gerhards über seine Vorgänger Chemnitz und Hutter hinaus besteht weniger in dem größeren systematischen Organisationstalente, auch nicht in der größeren spekulativen Ergründung des Dogma oder in subtilerer formeller Ausbildung, sondern vorzugsweise in der gelehrten Vollständigkeit, und einer wenn auch mehr von außen herangebrachten Durchsichtigkeit und Übersichtlichkeit; von besonderem Verdienst ist dabei die bündige und treffende exegetische Exposition. Selbst unter Katholiken und Reformirten hat das Werk seine Bewunderer gefunden und ist von den letzteren 1639 in Genf in einer Folioausgabe nachgedruckt worden. Eine treffliche mit Zusätzen vermehrte neue Ausgabe wurde 1762 in 22 Bänden 4° durch den Tübinger Dogmatiker Cotta veranstaltet. In den Jaren 1864—1875 erschien eine neue Ausgabe im Verlag anfänglich von Schlawitz in Berlin, später von Hinrichs in Leipzig. — Aber auch die exegetischen Leistungen Gerhards sind von großem Verdienste. Der Vorzug derselben besteht in der patristischen Gelehrsamkeit, der dogmatischen Akribie und dem im ganzen gesunden exegetischen Takte. Zunächst ist zu erwänen: sein Comm. in Harmoniam hist. ev. de passione et resurrectione Christi 1617, ein Werk, welches, obwol der bescheidene Mann sich einer solchen Bezeichnung enthält, als Fortsetzung der von Mart. Chemnitz begonnenen und von Pol. Lyser I. fortgesetzten, doch nicht zu Ende gefürten: Harmonia ev. angesehen werden kann. Auf dem jenaischen Theologenkonvent 1621 war von den sächsischen Theologen die dringende Bitte an ihn ergangen, dem unvollendeten Werke das Fehlende noch hinzuzufügen. Als ein Ganzes mit Chemnitz und Lysers Arbeit und Gerhards eigener Leidens- und Auferstehungsgeschichte erschien dann das Werk, nachdem bereits eine Genfer und Rotterdamer Ausgabe veranstaltet worden, erst 1652 in Hamburg in 3 Foliobänden. Weniger bekannt und benutzt sind seine anderen Kommentare, da sie als opera postuma erschienen und teilweise allerdings in dürftiger Gestalt vorliegen. Noch vor seinem Ende hatte er 1637 den Comm. in Genesin in die Presse gegeben, 1658 erschien der in Deuteronomium; vorzüglich schätzbar durch seine Gelehrsamkeit ist der zu den beiden Briefen Petri 1641. Auch den Laien kam seine exegetische Gelehrsamkeit zu gute, indem ihm von Herzog Ernst dem Frommen die Direktion des populären weimarschen Bibelwerkes und die Ausarbeitung der Genes., Apocal. und des Daniel übertragen wurde.

In der Isagogik zum theologischen Studium nimmt seine methodus stud. theol. eine vorzügliche Stelle ein, welche er am Anfange seines Professorats 1620 herausgab. Er zeigt sich hier noch als Schüler der alten reformatorischen Theologie, insofern das Schriftstudium ihm über alles geht; wärend später Hülsemann es erst im 3. Studienjare aufgenommen wissen will, verlangt Gerhard, dass es alle 5 Jare hindurchgehe. Auch hat er hier Gelegenheit, die Notwendigkeit der Herzensfrömmigkeit und den praktischen Charakter des theologischen Studiums den Studirenden an's Herz zu legen. — Unter seinen Erbauungsschriften hat sich den meisten Eingang verschafft sein Jünglingswerk, die meditationes sacrae, welche er noch als Studirender 1606 verfasste. Wie er selbst erklärte, ruht diese Schrift auf Augustin, Bernhard und Tauler. Sie hat unzälige Auflagen erlebt und ist noch neuerlich mehrmals in Übersetzung erschienen, wärend die erwänte schola pietatis ganz in Vergessenheit gekommen. Sein enchiridion consolatorium ist 1877 von C. J. Böttcher übersetzt und herausgegeben. Gerhards Erklärung der Leidensgeschichte in Predigten ward 1868 bei Schlawitz in Berlin, später Hinrichs, Leipzig, neugedruckt, ebendort 1869—1878 seine Postille. Seine Predigten sind frei von den dogmatischen Subtilitäten und Geschmacksverirrungen seiner Zeit; aber sie halten sich doch zu sehr im lehrhaften Tone und entbehren zu sehr eines höheren Grades von Affekt und Begeisterung, um einen tieferen Eindruck zu

hinterlassen. Eine Probe seiner Predigtweise aus seiner Postilla Salomonea gibt Lentz in der Geschichte der Homiletik 1839, I. S. 101. Vgl. Brömel, Homiletische Charakterbilder I, 114—127.

Quellen. Wir sind so glücklich, eine ältere Biographie von Gerhard zu besitzen, welche in betreff der Sorgfalt und Quellenbenützung wenig zu wünschen übrig läſst, auch aus den zalreichen Leichenprogrammen das wichtigste aufgenommen hat, die vita Joa. Gerhardi von dem koburgschen Geistlichen Erdmann Rudolph Fischer 1723. Mit dem gothaischen General-Superintendenten Cyprian eng befreundet, kam Fischern die freie Benutzung der handschriftlichen Schätze Cyprians zu gute, welche nachher Eigentum der herzoglichen Bibliothek geworden sind. Leider ist von diesen manches verloren gegangen, namentlich ein Diarium Gerhards, worin er täglich seine Erlebnisse aufzuzeichnen pflegte. Widerholte Nachforschungen auf der herzoglichen Bibliothek und auch unter den Akten des gothaischen Oberkonsistoriums haben dieses interessante Dokument nicht wider auffinden lassen. Es wäre eine ware Bereicherung der Litteratur, ein ebenso auf gründlichen Studien beruhendes Zeitbild aus dem 17. Jarh. in einem Leben Gerhards zu erhalten, als Henke ein solches in seiner Darstellung von Calixt gegeben hat. Vgl. noch Wagenmann in d. Allg. deutsch. Biographie IX, 1 ff. **A. Tholuck † (G. Plitt).**

Gerhard Groot, s. Brüder des gemeinsamen Lebens.

Gerhardt, Paulus, ist geboren zu Gräfenhainichen in Kursachsen am 12. März 1607 (nicht 1606), wie nach einer Angabe des Pastors Joh. Rud. Marcus zu Mühlstedt in den curiosis saxonicis v. J. 1740, S. 180 und 207, nicht zu bezweifeln, obschon die Kirchenbücher seiner Vaterstadt bei der Einäscherung derselben durch die Schweden i. J. 1637 mitverbrannt sind, und gestorben am 7. Juni 1676 als Archidiakonus zu Lübben, auch in Kursachsen, im siebzigsten Lebensjare. Wir werden nicht irren, wenn wir ihn für den begabtesten aller Dichter, die bis heute unserer Kirche geschenkt worden sind, halten, der die Gemeinde Christi die süßesten Lieder singen gelehrt hat. Mehr als in irgend einem andern einigt sich in Gerhardt alles, was zu diesem Ruhme befähigt: das feste Gewurzeltsein in der objektiven christlichen Heilswarheit, im kirchlichen Bekenntnis, wie die echte Empfindung für alles rein menschliche; die Tiefe christlichen Gefüls, die Sinnigkeit der Gedanken, der frische, gesunde, poetische Blick in das Leben der Natur nicht minder als in das Leben des Geistes, wie die Schönheit der Form, welcher er nicht selten so mächtig ist, daſs, was er und wie er es sagt, sogleich jedem als der natürlichste Ausdruck des Gedankens einleuchtet und sich in's Gedächtnis prägt, wärend doch das Gesetz der Kunst mit feinem Takte von ihm beobachtet ist. In letzterer Beziehung läſst es sich an Gerhardt nicht verkennen, daſs der durch Martin Opitz herbeigefürte Fortschritt in der Technik, die Schärfung des Gehörs für Sprachhärten, die strengere metrische Gesetzgebung wesentlich auf ihn eingewirkt hat, wiewol er es seiner Selbständigkeit, dem frischen Quell von Poesie, der urkräftig in ihm selber aufgegangen, zu verdanken hat, daſs ihn die Hymnologen keiner der schon vorhandenen Dichterschulen beigezält, sondern zum Anfänger einer neuen Zeit in der Geschichte des Kirchenliedes gemacht haben. Mit Gerhardt nämlich nimmt die geistliche Dichtung einen subjektiveren Charakter an, der zwar später in sehr verschiedenen Richtungen, bei den einen mystisch, bei den andern rationalistisch ausartete und teilweise antikirchlich wurde, bei Gerhardt aber noch in vollem, nirgends gestörtem Einklang mit dem objektiven Gehalt kirchlichen Glaubens und kirchlicher Lehre steht. Es ist in dieser Beziehung charakteristisch, daſs von seinen 120 (in den neuesten Ausgaben 131) Liedern nicht weniger als sechzehn mit „Ich“ anfangen, und auch von den übrigen mehr als 60 durchweg nur Gott und das eigene Herz angehen, unter denen übrigens etwa 10 vorkommen, bei welchen, da sie Paraphrasen von Psalmen sind, diese subjektive Haltung durch das Original schon bedingt ist. Manche seiner Lieder nehmen wol den Standpunkt lehrhafter oder erwecklicher Rede ein; aber auch diese wenden sich ebenso oft an das Menschenherz, wie an Gemeinde und Welt. Es ist somit ein entschiedenes Vorwalten der Subjektivität zu erkennen, gegenüber den Liedern aus der Reformationszeit, in welchen immer nur die Kirche das Objekt

oder Subjekt des gei[illegible] Luthers Sterbelied: „Mit Fried und Freud ich fa[illegible] klingt. Allein die Subjektivität der Gerhardtschen Lieder i[illegible] bestimmte Form, in welcher sich christlicher Glaube, christliches [illegible] ausspricht, das allen doch wider gemeinsam sein muss und tatsächlich geme[illegible] ist, sofern sie eben eine Gemeinde Christi, ein Volk Gottes sind. Darum ist auch, was Gerhardt aus seinem eigenen Herzen und aus seiner geistlichen Erfarung heraus redet und zwar in einer Weise, wie ein anderer es nicht auszusprechen gewusst hätte, dennoch von der Art, dass es jedem augenblicklich einleuchtet, dass er darin das rechte Wort, den lieblichsten, treffendsten Ausdruck seiner eigenen geistlichen Erlebnisse findet. Dazu kommt noch ein weiterer Unterschied, der ihn sowol vor den Dichtern der Reformationsperiode als vor den späteren Mystikern wie den Rationalisten auszeichnet. Wackernagel macht auf das Volkstümliche in G.'s Liedern aufmerksam; wir möchten es, troz der Allgemeinheit des Ausdrucks, lieber das allgemein Menschliche nennen, für das zwar Luther denselben offenen, gesunden Sinn hatte, wie Gerhardt, dem aber jener, sich auf die großen Taten Gottes und die Not und Hoffnung der Kirche beschränkend, nicht als Dichter hat dienen wollen; auch wenn Luther ein Kinderlied dichtet, so klingt es aus des gewaltigen Mannes Brust wie ein Choral im Posaunenton. Gerhardt aber feiert auch Sommer und Ernte, Reise und Hochzeit, die „hochbegabte Nachtigall", die Bienlein, „die wol tragen bei stillen warmen Tagen", „den schnellen Hirsch, das leichte Reh", sie alle umfasst sein Herz, sein poetischer Sinn mit Lust und Liebe; wogegen z. B. ein Angelus Silesius, so sehr auch bei ihm die Subjektivität des frommen Bewusstseins ausgeprägt erscheint, sicherlich niemals ein Sommerlied wie Gerhardts „Geh aus mein Herz und suche Freud", einen Preisgesang auf des Leibes Gesundheit wie „Wer wohlauf ist und gesund", oder gar ein Brautlied, wie „Voller Wunder, voller Kunst" hätte dichten können. Aber solche Männer, in denen das Christentum nicht als Gegensatz zum Menschentum, sondern gerade als die echteste, warste, gesundeste Humanität erscheint, haben einen besonders hohen und wichtigen Beruf und leisten auch one äußerlich hervorstechende Erfolge der Kirche und dem Reiche Gottes die ersprießlichsten Dienste. Und wenn die Dichter der Aufklärungszeit mit Vorliebe Naturschilderungen zugetan sind, so ist die ganze Anschauung der Natur und insbesondere die Einigung derselben mit dem religiösen Leben bei Gerhardt eine durchaus naive, es geschicht keinem von beiden Teilen ein Unrecht, das religiöse Element und das natürliche stehen im schönsten Einklang, im ungezwungensten Verbande, wärend die Rationalisten und Halbrationalisten das eine durch's andere verderben. In bezug auf die poetische Form erwänen wir zunächst, dass sich Gerhardt meist an eines der älteren, in der Kirche schon einheimischen Versmaße angeschlossen hat, dass jedoch auch mehrere neue sich bei ihm finden, die er one Zweifel selbst geschaffen, so namentlich „Die güldene Sonne, voll Freud und Wonne ꝛc."; „Fröhlich soll mein Herze springen" („Warum sollt ich mich denn grämen"); „Nicht so traurig nicht so sehr ꝛc." In letzterem Versmaß hat sich, wie uns scheint, Gerhardts feines Gehör weniger bewärt, da die völlige Gleichheit der vier ersten Zeilen in Zal und Wert der Silben ermüdend wirkt. In anderer Hinsicht erscheinen namentlich einige Bearbeitungen von Psalmen, wie z. B. die des 121. Psalms: „Ich erhebe, Herr, zu dir", als geringere Produkte; wobei wir freilich bemerken müssen, dass es uns immer gewagt erschienen ist, einen biblischen Psalm in Reimen so zu paraphrasiren, dass man sich nicht von solcher Poesie weg nach dem Original in Luthers Übersetzung sehnt. Bekanntlich ist die poetische Bearbeitung von Psalmen bei Luther eine ganz andere [illegible] der reformirten Kirche; diese bringt den Psalm in Reime, [illegible]her aber n[illegible] frei in sich auf, aber aus dieser geistigen Befruchtung [illegible] eine [illegible]tische Schöpfung; man vergleiche „Eine feste Burg ist [illegible] mbe liegenden 46. [illegible] oder „Ach Gott vom Him[illegible] Gerhardt dagege[illegible] sich in mancher Umdich[illegible] reformirten [illegible] ihn übrigens gerade [illegible]bildung und [illegible] Ausdruck verleiten

konnte: denn auch was wir als seine geringsten Verse bezeichnen müssten, das steht noch hoch über Meister Lobwassers Psalmodie. Doch hat auch der feinsinnige Mann sich dem Geschmacke seiner Zeit nicht völlig zu entziehen vermocht; Stellen, wie „Trotz sei Dir, Du trotzender Koth“ in dem Lied: „Was trotzest Du, stolzer Tyrann“, oder der Reim: „Sitze, schwitze“ in dem Ehestandslied „Wie schön ist's doch, Herr Jesu Christ“, zumal, wenn man sich die Töne der Melodie dazu denkt; oder der Bußgesang: „Herr, ich will gar gerne bleiben, wie ich bin, Dein armer Hund“ (was jedoch Übertragung eines lateinischen Gedichts: Sum canis indignus etc. von Chyträus ist) können selbstverständlich nicht für klassisch gelten. Ebenso möchten wir die überaus langen Lieder, z. B. die gereimte Leidensgeschichte „O Mensch, beweine deine Sünd“, in 29 Strophen von je 12 Zeilen, auf Rechnung eines Geschmacks setzen, der vergangenen Zeiten angehört. Aber ein späterer Zeitgeschmack, der sich, um mit Nitzsch, Prakt. Theol. II, 2, Bonn 1851, S. 353 zu sprechen, von „Michel, Ballhorn und Bruder Weinerlich“ herschreibt, hat sich nicht begnügt, jene wirklichen Schwächen zu beseitigen, sondern hat mit der ganzen Barbarei der Aufklärung auch das Schöne und Schönste, das Zarteste und Duftigste in Gerhardts Liedergarten niedergetreten und überall dafür seine Gänseblumen in die Beete gesetzt. Unsere Zeit hat ihren bessern historischen Sinn auch darin bewärt, dass sie sich mit Liebe wider zum „unverfälschten“ Gerhardt zurückgewendet hat. Übrigens ist es in der Tat merkwürdig, wie derselbe Mann, der in seinen Briefen, Eingaben und anderen Skripturen die ungelenke Sprache seiner Zeit stets untermengt mit lateinischen Brocken und in ermüdender Umständlichkeit redet, als Dichter dieselbe Sprache so fein zu reden und ihr solch eine Menge von Schönheiten abzugewinnen weiß.

Neben dem Dichter müssen wir aber auch den Theologen in Paulus Gerhardt beachten. In den kirchlichen Streitigkeiten, welche seine Amtsentlassung veranlassten, trat Gerhardt mehrfach als Verfasser von Thesen, Responsen u. s. w. auf, in denen sich zeigt, dass er in seiner Dogmatik gehörig zu Hause ist, auf Entgegnungen wol zu antworten weiß und die formellen disputatorischen Waffen zu handhaben versteht. Dass diese Verhandlungen überaus unerquicklich sind, ist nicht seine Schuld. Der große Kurfürst von Brandenburg hatte (November 1664) verlangt, dass sich die sämtlichen Geistlichen durch einen Revers verpflichten sollten, seinen kirchlichen Edikten vom 2. Juni 1662 und 16. September 1664 nachzuleben. Sofern diese Edikte befahlen, das schnöde Schmähen aufeinander, das gehässige Konsequenzmachen und Verdammen auf den Kanzeln zu unterlassen, wobei nicht einmal die „nötige Traktirung der Kontroversien und des elenchi“ verboten, sondern nur „Moderation und Bescheidenheit“ gefordert war, konnte die Ausstellung eines solchen Reverses unserm Gerhardt, von dem jedermann bezeugte, dass es für ihn solch einer Verpflichtung gar nicht bedurfte, weil er sich onehin nie solche Verunglimpfungen in seinen Predigten erlaubt hatte, keine Bedenken machen. Wenn er sich nun doch weigerte, diesen Revers auszustellen (am 6. Febr. 1666), ja sogar, als ihm dann (im Januar 1667) vom Kurfürsten die Unterschrift des Reverses erlassen und bloß mündlich eröffnet wurde, dass man der Hoffnung lebe, er werde von selbst demgemäß handeln, was mit den Edikten und Reversen beabsichtigt sei, sein Amt nicht wider antreten wollte, so hat das seinen Grund darin, dass er durch diese Edikte sich in seinem Rechte, seinen lutherischen Glauben frei zu bekennen, beeinträchtigt fand. Er war keine Streitnatur. Sehen wir sein mildes Angesicht, wie es den Ausgaben seiner Lieder von Langbecker, Schulz und Bachmann vorgesetzt ist, das so gar keinen Zug von einem Zeloten in sich trägt, das weit mehr an den nachherigen herrnhutischen Typus, als an Wittenberger Portraits, selbst an das eines Löscher, erinnert: so ist vollkommen klar, dass einzig und allein, wie er es auch bezeugt hat, Angst des Gewissens ihn, gerade wie Luther, jede Nachgiebigkeit gegen die reformirte Lehre als ein Unrecht empfinden ließ. Es kommt hinzu, dass Äußerungen, dergleichen früher schon (s. Langbecker S. 17) im Namen und in Gegenwart des Kurfürsten Johann Sigismund getan worden waren: „der Kurfürst wolle sich überzeugen, ob die Glaubenslehren, die er in seinem Lande einzufüren gedächte, falsch seien *c.“, die, wenn

auch sehr hypothetisch, doch der früheren Erklärung (S. 14), dass man entfernt nicht daran denke, die reformirte Lehre mit Gewalt einzufüren, deutlich zu widersprechen schienen, oder wie die von der „waren evangelisch-reformirten Religion" im Edikte von 1662 (s. Goedeke S. XIX), mit der wenn auch nur leise angedeuteten Absicht, die Andersdenkenden zur Annahme derselben zu bewegen (vgl. auch K. A. Menzel, Neuere Geschichte der Deutschen, 2. Aufl., Bd. 4, S. 352 f.), uns das tiefe Misstrauen der Lutheraner gegen die Reformirten, das einmal eingewurzelt war, wol begreifen lassen; und wenn Gerhardt noch kurz vor seinem Tode in dem für seinen Son aufgesetzten Vermächtnis (s. Langbecker S. 227) sagt: „hüte Dich ja vor Synkretisten, denn sie suchen das Zeitliche und sind weder Gott noch Menschen treu", so erklärt sich das eben daraus, dass sein frommes, im lutherischen Glauben ruhendes Gemüt alle die Wirren, die in Berlin durch die reformirten und unionistischen Tendenzen angerichtet waren, als eine Verletzung des ihm Heiligen empfand. Übrigens fällt uns bei ihm desto mehr in's Auge, dass er, wenn er dichtete, alle diese Händel vollständig von sich fern hielt; da war's Sonntag, da war er nur er selbst; daher denn seine Lieder auch reformirten Gemeinden teuer und zum Segen geworden sind. Ein einziges Abendmalslied existirt von ihm, „Herr Jesu, meine Liebe", in welchem nur im vierten Vers das Dogma, aber ohne alle dogmatische Spitzen und Kanten, die etwa gelegentlich hätten herausgekehrt werden können, ausgesprochen, übrigens aber die rein erbauliche Betrachtungsweise eingehalten ist.

Als Prediger möchten wir den Dichter wol gern schildern; aber es gehen uns dafür alle Anhaltspunkte ab. Die Empfehlung, welche ihm die Berliner Geistlichkeit im J. 1651 auf die Probstei zu Mittenwalde gegeben, redet zwar von seinem Fleiß und seiner Erudition und bezeugt, dass er „mit seinen von Gott empfangenen werten Gaben sich um die Kirche (zu Berlin) beliebt und wolverdient gemacht habe", aber worin seine Begabung auch in homiletischer Hinsicht bestanden habe, erfaren wir nicht. Wir werden uns wol nicht irren, wenn wir, wie dies auch bei andern der Fall war, glauben, dass seine Predigtweise von seinem poetischen Talent nicht viel verraten haben mag; sie dürfte sich vor der damals üblichen Methode nur durch größere Wärme und Herzlichkeit ausgezeichnet haben. Hätten seine Predigten außerdem noch hervorragende Eigenschaften gehabt, so würde man sicher vor oder nach seinem Tode dieselben, als einen berühmten Namen tragend, veröffentlicht haben.

Was endlich seine persönlichen Verhältnisse betrifft, so verweisen wir auf die unten zu nennenden Werke. Wir fügen bloß folgende Notizen hier bei. Gerhardt studirte in Wittenberg vom J. 1628 an. Warscheinlich infolge der Kriegsunruhen erhielt er erst im J. 1651 in seinem 45. Jare seine erste Anstellung als Prediger in Mittenwalde; er verehelichte sich dann im J. 1655 mit Anna Maria Barthold, der Tochter eines Kammergerichts-Advokaten in Berlin, aus welcher Ehe mehrere Kinder hervorgingen, von welchen aber nur ein Son ihn überlebte, den ihm seine Gattin bei ihrem im J. 1668 erfolgten Tode als sechsjärigen Knaben hinterließ. Von Mittenwalde wurde er im J. 1657 nach Berlin an die St. Nikolai-Kirche berufen, dort aber im Febr. 1666 seines Amtes entsetzt, weil er den vom Kurfürsten geforderten Revers nicht ausstellen wollte. Da er, nachdem seine Amtsentsetzung im Januar 1667 zurückgenommen worden war, sich nicht entschließen konnte, in sein Amt wider einzutreten, lebte er eine zeitlang one Amt in Berlin, wurde dann aber im Herbste 1668 nach Lübben als Archidiakonus berufen. Erst im Juni 1669 trat er diese Stelle an, zumeist weil die Lübbener durch Farlässigkeit in bezug auf die wonliche Herstellung des Diakonathauses ihm früher hinzukommen unmöglich machten. Die anfängliche Verstimmung, die dies bewirkte, wich aber bald einer segensreichen Wirksamkeit, welcher ihn der Tod nach sieben Jaren entriss.

Gerhardt hat seine Lieder, welche zum teil zuerst als Gelegenheitsgedichte bei Beerdigungen, Hochzeiten und andern Anlässen gedruckt sind, nicht selbst gesammelt und herausgegeben. In größerer Anzal erschienen sie zuerst in Johann

Crügers praxis pietatis melica seit 1648 (oder wenig früher) und in Christof Runges Gesangbuch 1653. Vergl. hierüber die genauen Nachweise bei Bachmann. Die erste Gesamtausgabe der Gerhardtschen Lieder besorgte Johann Georg Ebeling in 10 Heften zu je 12 Liedern mit Melodieen 1666 und 1667, Frankf. a. O. und Berlin, in Kleinfolio. Dieser Ausgabe, deren drei erste Hefte in doppeltem Druck vorliegen, ließ Ebeling im J. 1669 zu Stettin eine Oktavausgabe folgen, die dann 1670 und 1671 mit neuen Titeln erschien. Von dieser Ausgabe erschien dann ein Abdruck in Nürnberg 1682, von welchem es auch Exemplare mit der Jareszal 1683 gibt. Schon vorher waren der im Jare 1670 zu Berlin bei Christof Runge erschienenen Ausgabe der „Geistlichen Wasserquelle" von Basilius Förtsch (gest. 1619) diese 120 Lieder Gerhardts mit ihren Melodieen als Anhang hinzugefügt. Unter den späteren Ausgaben nimmt die von Joh. Heinr. Feustking besorgte, Zerbst 1707 (widerabgedruckt Wittenberg 1717 und 1723), insofern eine besondere Stellung ein, als der Herausgeber den Text der Lieder „nach des sel. Autoris eigenhändigem revidirtem Exemplar" zu berichtigen vorgibt. Die im J. 1700 zu Eisleben, 1708 zu Augsburg, 1817 (und 1827) zu Bremen (eine Auswal), 1821 zu Wittenberg (neuer Abdruck 1827 und 1838 zu Berlin) erschienenen Ausgaben der Gerhardtschen Lieder haben keinen bleibenden Wert; nur die Tatsache, dass in der Zeit vom J. 1708, resp. 1723, bis zum J. 1817 keine Ausgabe derselben erschienen zu sein scheint, verdient Beachtung. Die Reihe der neuen kritischen Ausgaben eröffnete E. C. G. Langbecker, Leben und Lieder von Paulus Gerhardt, Berlin 1841; ihr folgte Otto Schulz, Paul Gerhardts geistliche Andachten, Berlin 1842 (neue Titelausgabe, Berlin 1852); beide legen den Ebelingschen Text zu Grunde und geben die Feustkingschen Lesarten als Varianten. Die Ausgabe von K. E. Phil. Wackernagel erschien zuerst Stuttgart 1843 und ist dann mehrfach in zweierlei Formaten aufgelegt, zuletzt Gütersloh 1876. Im J. 1851 gab C. F. Becker G.'s Lieder mit den Singweisen heraus, in schöner Ausstattung, Leipzig bei Wigand. Eine genaue Übersicht über die ersten Drucke der Lieder und die Lieder selbst in ihrer ersten Gestalt mit Angabe der späteren Varianten liefert die Ausgabe von J. F. Bachmann, Berlin 1866 (neue Titelausgabe, Berlin 1877); sie enthält zuerst die sämtlichen bis jetzt bekannten 131 deutschen und 5 lateinischen Gedichte Gerhardts. An diese Ausgabe schließt sich die von Karl Goedeke an, welche als 12. Band der „Deutschen Dichter des siebzehnten Jahrhunderts", Leipzig 1877 bei Brockhaus, erschienen ist; sie gibt den Text in der ältesten Gestalt mit ganz kurzen geschichtlichen und sprachlichen Bemerkungen. Die neueste Ausgabe ist die von Karl Gerok, Stuttgart 1878, besorgte, welche mehr dem praktisch erbaulichen Bedürfnis dienen will, one die Resultate der neueren Forschung zu übersehen; an einigen Stellen hat Gerok den ursprünglichen Text geändert. Musikalisch vgl. noch Friedr. Mergner, Paulus Gerhardts geistliche Lieder in neuen Weisen, Erlangen 1876, ein von Fachleuten anerkanntes Werk für Haus und Familie.

Das Leben Gerhardts ist mehr oder weniger ausfürlich in den Einleitungen sämtlicher in diesem Jarhundert erschienenen Ausgaben erzält; hervorzuheben ist die Darstellung bei Langbecker und Schulz wegen der Mitteilung der Urkunden für die kirchlichen Streitigkeiten, die G.'s Leben bewegten, die bei Bachmann, weil in ihr neue Daten und Anhaltspunkte gewonnen und verwertet sind, und die bei Goedeke. Durch diese Lebensbeschreibungen sind die älteren, wie die für ihre Zeit verdienstvolle von E. G. Roth, Leipzig 1829, wertlos geworden. Zum Gedächtnis von G.'s 200järigem Todestage erschien eine kurze Beschreibung seines Lebens und vor allem seines kirchlichen Kampfes anonym in Hannover bei Feesche 1876. In Pipers evang. Kalender hat Fr. W. Krummacher G.'s Leben erzält, 1866, S. 204 ff. Vgl. auch Ed. E. Koch, Geschichte des Kirchenlieds u. s. f., 3. Aufl., 3. Band, Stuttg. 1867, S. 297 bis 327. Die neueste Darstellung, in der die bisherigen sicheren Resultate zusammenzufassen versucht wurde, siehe in der Allg. Deutschen Biographie, Band VIII, S. 774 bis 783.

Palmer† (Carl Bertheau).

Gerhoch, geboren in Polling bei Weilheim im westlichen Altbayern, am Ende des 11. Jarh.'s, besuchte die Schulen zu Polling, Mosburg und Freysing und soll drei Jare zum Abschlusse seiner geistlichen Bildung in Hildesheim zugebracht haben. In seine Heimat zurückgekehrt, wurde er in Augsburg Domherr und Magister Scholarum und Doctor juvenum, und fürte seine Zöglinge unter anderm auch zu den geistlichen Schauspielen an, die zu den großen Festen, besonders zu Weihnachten und Epiphanien, dargestellt wurden. Aber bald ergriff ihn ein Widerwille gegen sein ungeistliches Leben und gegen die völlige Entfremdung der Augsburger Domherren von klösterlicher Zucht. Er wollte sie reformiren, fand aber kein Gehör und verließ deshalb Augsburg, um an einem andern Orte ein kanonisches Leben zu füren. Er ging in das Chorherrenstift Raitenbuch oder Rotenbuch bei Weilheim, aber auch hier fand er nicht, was er suchte. Die Kanoniker von Raitenbuch scheinen sich nicht nach Augustins Regel, auf welche sie doch verpflichtet waren, gerichtet zu haben. Sie besaßen dieselbe vielleicht nicht einmal und befolgten statt ihrer ein ihre Pflichten sehr vermindernde Kapitulare Ludwigs des Frommen. Gerhoch ertrug diesen Zustand nicht lange, sondern machte sich bald nach Rom auf und bewog den Papst Honorius II. im J. 1125 oder 1126, die Chorherren von Raitenbuch zur vollständigen Erfüllung der Regel Augustins zu ermanen. Damit machte er sich seine Klosterbrüder zu Feinden, die es sehr gern sahen, dass man den heiligen und eifrigen Mann von ihnen wegberief. Bischof Kuno von Regensburg bat sich ihn bald nach seinem Regierungsantritte im J. 1126 aus und erhielt ihn. Er weihte ihn zum Priester und gab ihm die Parochie Cham, dass er darin ein Stift für regulirte Chorherren anlegen sollte. In der Zeit von 1130 bis 1132 starb der Bischof, und Gerhoch wäre in eine schlechte Lage gekommen, wenn er nicht in Erzbischof Konrad I. von Salzburg einen Gönner gefunden hätte. Dieser hatte sich, nachdem er früher wegen des Schismas sieben Jare fern von seiner Diözese hatte leben müssen, schon lange um die Herstellung des Kanonikats zu St. Michael in Reichersberg, südlich von Passau, am rechten Ufer des Inn gelegen, bemüht und machte im J. 1132 den Gerhoch zum Probste dieses Stiftes. So bekam Gerhoch eine zugleich ehrenvolle und lonende Stellung und Wirksamkeit, in welcher er auch bis zu seinem Tode fast 38 Jare lang verbleiben durfte. Es war das eine auf allen Gebieten des Lebens sehr bewegte Zeit. An dem neuen Kreuzzuge (1147—1149) nam er keinen teil. Er blieb im Abendlande an der Seite des kurz vor dem Beginne des Kreuzzuges eingesetzten Erzbischofs Eberhard von Salzburg, um mit ihm und dessen Nachfolger Konrad das Klosterwesen zu fördern und, von ihnen beschützt, gegen verschiedene Kirchenstörer und Irrlehrer aufzutreten. Er lebte wegen seines Ultramontanismus, Rigorismus und Orthodoxismus fast immer im Streite und scheute sich nicht, jedermann anzugreifen und zurechtzuweisen. Natürlich machten ihm Laieninvestitur, Simonie und Priesterehe und alle übrigen damals streitigen Punkte, welche auf den Synoden von Toulouse, Soissons, Clermont, Rom und Tours erörtert wurden, viel zu schaffen. Er erkannte, dass den hildebrandischen Forderungen an die Geistlichen die verweltlichten Domkapitel und Chorherrenstifte erhebliche Schwierigkeiten in den Weg legten, dass jene aber durch eine strenge Durchfürung des kanonischen Lebens ihrer Erfüllung sehr nahe gebracht würden. Er gab sich deshalb alle Mühe, den Stiftsherren ihre Stütze, jenes Kapitulare Ludwigs des Frommen, zu nehmen. Die Vita canonica clericorum war ihm einer der erstrebenswertesten Gegenstände in der kirchlichen Entwickelung jener Zeit, und es war ihm nicht gleichgültig, dass sie schon wider durch das im Ansehen wachsende Mönchtum in Schatten gestellt wurde. Vielen Kummer machte es ihm auch, dass durch die schismatischen Priester die Gewissen verwirrt und die heilsbedürftigen Seelen betrogen würden. Es geschah nämlich sehr oft, dass die Gebannten des Genusses aller Sakramente durch Kleriker teilhaft wurden, welche, one an irgend einer Kirche angestellt zu sein, sich zur Verwaltung und Spendung der Sakramente an allerlei Privatpersonen vermieteten. Diese und alle übrigen im Banne lebenden Bischöfe und Priester könnten, so behauptete Gerhoch, das Sakrament des hl. Abendmals gar nicht vollziehen, den Leib Christi

entweder überhaupt nicht, oder doch nicht zu einem Erfolge für den Genießenden hervorbringen. In viel höherem Grade wurde aber Gerhoch von dogmatischen Streitigkeiken beschäftigt und aufgeregt. Er war einer von den letzten Theologen Deutschlands, welche ihre Bildung vor dem Herüberwirken der Scholastik aus Frankreich und England nach Deutschland vollendet hatten, und muſste nun zu seinem Ärger sich aller Orten von einer disputirsüchtigen, in Frankreich gebildeten klerikalischen Jugend umschwärmt sehen, welche die legendenhafte Tradition verlachte, sich nicht bei der Auktorität der Kirchenväter beruhigte, von der Willkür der erbaulichen allegorischen Interpretation nichts wissen wollte, die schwierigsten und subtilsten Untersuchungen anstellte, und nur den allgemeinen Denkgesetzen und der Denkmethode griechischer Philosophen Raum vergönnte. Selbst Otto von Freysing hatte den Aristoteles aus Frankreich nach Bayern mitgebracht und ein Bruder Gerhochs, Arno, war in Paris in die neue Theologie eingeweiht worden. Aber Gerhoch konnte sich nie mit ihr befreunden. Er sah nur Unheil in der neuen Geistesrichtung und wagte es, ihr entgegenzutreten. Darin bestärkte ihn die Verurteilung, welche die Kirche gegen die großen Scholastiker Peter Abälard und Gilbert de la Porrée aussprach; aber er begnügte sich nicht damit, diese zu schelten, vor ihnen zu warnen, und den in Deutschland aufgegangenen Samen ihrer Lehre auszukundschaften und zu verderben, sondern er war so kün, den Magister Sententiarum selbst der Ketzerei anzuklagen. Im besonderen beschäftigte ihn die Lehre von den zwei Naturen Christi. Adoptianismus und Nestorianismus wollte sich in Rom und in den bayerischen Dörfern einschleichen. Man hatte den Menschenson, die menschliche Natur in Christo, auch nach der Assumtion durch den Gottesson durch die göttliche Natur, mit einem servus, einem vassallus des letzteren verglichen, und ihn der Dulia, aber nicht der Latria würdig erklärt, auch von dem ausschließlichen Genusse der menschlichen Natur im Abendmal gesprochen. Gerhoch ging in der Bekämpfung dieser Meinungen, die er durch überall verbreitete kurze Thesen, durch Briefe und große und kleine Bücher, aber auch mündlich in allen öffentlichen Konventen von Geistlichen an verschiedenen Bischofssitzen und vor dem Papste, vielleicht auch in Predigten fürte (so eifrig und zuversichtlich, „als wäre es der einzige Prophet in Israel"), bis zu eutychianischen Behauptungen von der Einheit und Gleichheit der Naturen vor und ließ sich zu anstößigen Äußerungen, wie: in vero agno caput cum pedibus, Divinitas videlicet cum tota humanitate voratur, hinreißen. In der Heimat hatte er hauptsächlich einen gewissen Folmar, Probst von Trieffenstein, und den Bischof Eberhard von Bamberg zu Feinden. Aber die Zal derer, die sich an seiner Streitsucht ärgerten, wuchs von Jar zu Jar. Beim Kaiser, bei den Kardinälen und beim Papste liefen Klagen über ihn ein. Nun rechtfertigte er sich zwar immer wider wegen seines orthodoxen Eifers, aber es war dem Papste Alexander doch keine dogmatische Entscheidung zu entwinden. Gerhoch feierte seinen höchsten Triumph, als nach dem Tode des Petrus Lombardus der Papst zu Weihnachten 1164 ein Dekret an den Bischof von Paris gegen die französische Neologie erließ. Ihm selbst wurde aber geboten, seinen Streit in keiner Weise öffentlich fortzusetzen. Von Anastasius IV. und Hadrianus IV. war Gerhoch nicht nach Wunsch und Gebür behandelt und geehrt worden, aber die ganze Reihe legitimer Päpste von Calixtus II. bis Eugenius III. war ihm und seinem Kloster günstig gewesen. Er bewarte von mehreren derselben anerkennende Briefe auf und widerholte selbst in den eigenen Schriften gern einen ihm sehr schmeichelhaften Brief Eugenius III. Die meisten der damaligen Nachfolger Petri kannte er persönlich. Man sah ihn gern in Italien und in Frankreich am päpstlichen Hofe, weil er eine Zierde und eine Stütze der päpstlichen und orthodoxen Partei in der östlichen Hälfte von Süddeutschland war. Man muſste sich freilich auch manche Belehrung und Ermanung gefallen lassen, die er überhaupt niemandem ersparte. Am berühmtesten ist sein Gegenstück zu des heil. Bernhards Buch de consideratione. Gerhoch übergab nämlich demselben Papste Eugenius III. eine Erklärung des 64. Psalms von dem verderbten Zustande der Kirche. Er starb im Jare 1169. — Seine Schriften findet man verzeichnet in der Vorrede zu seinem Kommentar über die Psalmen, den B. Pez als fünften

Teil des Thesaurus anecdotorum 1728 herausgegeben hat. Manche dieser Schriften sind erst neuerdings gefunden und gedruckt worden. — Die eigenen Schriften Gerhochs sind die wichtigsten Quellen für seine Biographie. Außerdem ist die Reichersberger Chronik, welche den Kanoniker Magnus znm Verfasser hat, und Raderus im heiligen Bayerland zu vergleichen. Dazu kommen folgende neuere und neueste Schriften: Stülz, Probst Gerhoh I. von Reichersberg (Denkschriften der hist.-phil. Klasse der Akademie der Wissenschaften in Wien I, 113—166); J. Bach, Christologie des Mittelalters (Wien 1873); Mühlbacher, Gerhohi opusculum ad Cardinales (Archiv für österreichische Geschichtsquellen, 47. B., 2. Hälfte, S. 355 ff.); Scheibelberger, Gerhohi opusculum de sensu verborum S. Athanasii in symbolo et liber de quarta vigilia noctis (Oesterreichische Vierteljahrsschrift für katholische Theologie, Wien 1871, IV. Heft); Scheibelberger, Gerhohi opera hactenus inedita T. I, P. I et II, Linz 1875; Wattenbach, Geschichtsquellen, II, 218 ff. **Albrecht Vogel.**

Gericht, göttliches. Unser deutsches Wort Gericht (mittelhochdeutsch gerihte, althochdeutsch garihti, neutr.) läßt, etymologisch betrachtet, zwei Ableitungen zu (vgl. Graff, althochd. Sprachschatz s. l. rih und wrach). Entweder ist es auf die adjektivische Wurzel rih zurückzufüren, welche „gerecht“ im Sinne von rectus (nicht im Sinne von justus) bedeutet, daher dann rihti, die „Richte“ oder Richtschnur, regula, canon, ordo, justitia, rihtjan „richten“, regulare, ordinare, disponere, judicare, und garihti das „Richten“, die Tätigkeit des Richtens, Bestimmens, Entscheidens, Urteilens. Oder es ist von der Wurzel wrach, persequi, abzuleiten, wovon (mit Verlust des w) rehhan, „rächen“, rehha, die „Rache“, und garih, die Rache, ultio, vindicta, judicium, kömmt und wo dann garihti ebenfalls ursprünglich die „Rache“, die „Bestrafung“ bedeuten würde. Wie dem aber sei, jedenfalls kömmt das substant. garihti bereits im Althochdeutschen sofort in beiderlei Bedeutungen vor (welche ja dem Sinne nach leicht ineinander übergehen konnten, wie der Sprachgebrauch von κρίσις und מִשְׁפָּט zeigt). Daher bezeichnet nun Gericht sowol den Akt des richterlichen Entscheidens, als den des Verurteilens, und in abgeleiteter Weise dann auch das richterliche Lokal und ferner das richterliche Kollegium, und widerum die Strafe, welche über den Verurteilten kömmt.

Änlich steht es mit den hebräischen Wörtern מִשְׁפָּט, שְׁפָטִים und den griechischen: κρίσις, κρίμα, sodaſs das deutsche „Gericht“ sich zur Übertragung ihrer mehrfachen Bedeutungen gleichsam wie von selbst darbot.

In mehreren jener Bedeutungen wird nun das Wort „Gericht“ in der heil. Schrift auch auf Gott übertragen. Erstlich in bildlichem Sinne als Gerichtslokal, in den Stellen, wo im A. Test. von Gott gesagt wird, daſs er „in's Gericht gehe mit einem Menschen“, Ps. 143, 2, oder „ihn vor Gericht füre“ (Pred. Sal. 11, 9; 12, 4), oder daſs einer „vor seinem Gericht bestehe“ (Ps. 1, 5), oder daſs er „Gericht halte“ (Ps. 119, 84). Im Hebr. steht an diesen Stellen מִשְׁפָּט, im Griechischen κρίσις, beides bezeichnet sowol den Akt als die Stätte des Richtens. Zweitens steht κρίσις, Gericht, in dem prägnanten Sinne von Verurteilung, Verdammnis, Mark. 3, 29; Joh. 5, 29; 2 Petr. 2, 4 und 11; Jud. 6. Drittens ist von einzelnen Gerichten Gottes über einzelne Menschen und Völker und zwar vornehmlich von strafenden Gerichten die Rede. Durch מִשְׁפָּט, κρίσις, κρίμα, werden dieselben bezeichnet an den Stellen Ps. 10, 5; 119, 75 durch שְׁפָטִים, κρίμα, ἐκδίκησις an den Stellen 2 Mos. 6, 6; 7, 4; 4 Mos. 33, 4; vgl. auch Röm. 11, 33. Das Gesamtresultat dieses Richtens Gottes im einzelnen wird Ps. 99, 4; 103, 6 in den Worten ausgedrückt: „du schaffest Gerechtigkeit und Gericht“.

Indessen ist dieser Vollzug der göttlichen Gerechtigkeit auf Erden, wo Gott teils durch wunderbare Strafgerichte, teils auf providentiellem Wege den Gottlosen heimsucht, den Frommen beglückt, selbst im Alten Bunde nur ein relativer gewesen. (Vgl. Pred. Sal. 3, 16; 4, 1; Hiob. 21, 7 ff.) Daraus ergibt

sich (vgl. Pred. Sal. 5, 7 mit Kap. 11, 9; 12, 1 ff.) das Postulat eines künftigen absolut gerechten und absolut vollzogenen göttlichen Gerichtes, welches für die einzelne Seele nach dem Tode (Pred. 11, 9; Hebr. 9, 27) für das gesamte Geschlecht der Menschen an einem künftigen, von Gott zu bestimmenden Zeitpunkte, dem „Tage (nämlich Gerichtstage) Jehovahs", oder dem „Tage des Gerichts" (2 Petr. 2, 9; 3, 7; 1 Joh. 4, 17; vergl. Offenb. 14, 7) stattfinden soll.

Denn dem Postulat entspricht die prophetische Offenbarung. Zuerst weissagt Joel, dass Gott, nachdem er eine von Israel verdiente Heuschreckenplage langmütig abgewendet hat, dafür in der Zukunft Gericht halten werde über alle Völker, und seinem Volk Israel Recht schaffen. Dass aber das äußerliche Hinzugehören zu Israel noch nicht genüge, um vor diesem Gerichte zu bestehen, sagt Amos (5, 18 ff.). Von da an weissagen die Propheten ein näheres, zeitliches Strafgericht über Israel, das Exil (vgl. Jes. 3, 14 u. v. a.) und nach demselben eine Rückfürung und Erlösung durch den Messias, und schließlich (Jes. 34, 1 ff.; 66, 15 ff.; Dan. 7, 22 ff.) ein Kommen Jehovahs zum Endgericht über diejenigen, welche das messianische Heil nicht angenommen haben.

Hieraus ergibt sich, dass schon im A. T. das von Gott zu haltende Endgericht oder Weltgericht nicht einseitig auf die vergeltende Gerechtigkeit, sondern ebensosehr zugleich auf die Gnade Gottes bezogen wird. Nicht die abstrakte Absicht, einem jeden zu bezalen nach seinen Werken, bewegt Gott dazu, als Richter zu kommen; denn hienach müsste er sofort kommen und alle Menschen verdammen, weil sie alle Sünder sind; das will er aber nicht, sondern will retten, die sich retten lassen (Jer. 21, 8; Ezech. 18, 23 ff.) und zwar durch eine Erlösung, bei welcher seine richterliche Gerechtigkeit ebensosehr gewart bleibt, als seine Liebe sich darin offenbart. Darum gibt er Gnadenfrist, darum gibt er für jetzt die Gerechten noch an die Gottlosen dahin, und offenbart seine Gerichte (im Sinn von Ps. 10, 5 u. s. w.) nur relativ. Was ihn aber bewegt, dieser Gnadenfrist endlich einmal ein Ziel zu setzen, das ist nicht eine abstrakte Gerechtigkeit, welche über die Gnade den Sieg davontrüge — sondern seine Gnade selber! Seine Gnade wird das Signal geben, wenn er seinem Richterernste freien Lauf lassen solle. Der Mensch hat in seinem freien Willen die Möglichkeit, sich bis in's Unendliche gegen Gott zu verstocken. Wäre es anders, gäbe es einen Punkt, wo Gott ihn zwingen würde zur Bekehrung und zum Guten, so wäre der Mensch nicht mehr Mensch und das Gute nicht mehr gut. Gott will den Menschen nicht zwingen, sondern durch die freie Macht seiner Liebe sucht er die Bosheit der Menschen zu überwinden. Aber wenn sie dieser Liebe widerstehen, wenn der Trotz und die Empörung ein Volk nach dem andern, und zuletzt das ganze Geschlecht wird ergriffen haben, wenn die Feinde Gottes im Begriffe stehen werden, seine Gemeinde auszurotten: dann gebeut es Gott seine Gnade, dass er nicht länger zusehe, und die Erde nicht zur Hölle werden lasse. Er will das Bauholz seines Reiches, das jetzt noch zerstreut umherliegt, zusammenfügen zu einem herrlichen, harmonischen Ganzen. Sein Wille soll dereinst einmal auf Erden ebenso vollkommen geschehen, wie er jetzt im Himmel durch die Engel und vollendeten Gerechten vollzogen wird. Dieser Gnadenratschluss macht eine κρίσις — beides im Sinne von „Gericht" und im Sinne von „Sichtung, Scheidung" — notwendig. Die richterliche Gerechtigkeit wird die Norm bei diesem Gerichte sein, sie ist aber nicht das Motiv desselben. Das Motiv ist lediglich die Rettung und Vollendung der Gottesgemeinde auf Erden. Das Schlussgericht soll eine ἐκδίκησις für das ware Israel Gottes sein,

In voller Klarheit vollendet sich diese Lehre im Neuen Test. Dass der Beweggrund des letzten Gerichts nicht die abstrakte vergeltende Gerechtigkeit in der Abgelöstheit von der erlösenden Gnade ist, dies zeigt sich vor allem an der Person des Richters. Von Hause aus wäre eigentlich Gott der Vater der Richter. Er würde es sein, wenn seine Absicht eben nur die der Vergeltung nach

der Strenge des Gesetzes wäre. Dem ist aber nicht so. „Der Vater richtet niemand“, Joh. 5, 22. Er hat den Son zum Erlöser gesandt, und der Son hat die Schuld der Menschheit auf sich genommen; für den Vater ist die gesamte Menschheit nun eine versönte. Der ganze Standpunkt der einseitigen vergeltenten Gerechtigkeit ist nun für das Verhältnis des Vaters zur Menschheit abgetan; der Vater schaut die gesamte Menschheit als die durch Christum (potentiell) losgekaufte an; auch die Ungläubigen behandelt er als vom Son ebenfalls erkaufte, an welchen noch alles versucht werden soll, um sie zum Sone zu ziehen und seiner Gemeinde einzupflanzen. „Der Vater richtet niemand, sondern alles Gericht hat er dem Sone gegeben (Joh. 5, 22 u. 27). Der Son richtet als Son, und zwar als Menschenson, als Erlöser und Haupt seiner Gemeinde und um seiner Gemeinde willen. Er richtet erst, wenn die Rettung seiner Gemeinde es unumgänglich erheischt; als das Lamm sucht er selig zu machen, so viele immer möglich ist, und übt Geduld (Joh. 12, 47), und fordert von den Seinen Geduld in der Trübsal und Verfolgung, wie er Geduld geübt hat (Offenb. 1, 9). Aber wenn die Welt bis zur Verstockung vorangeschritten und im Begriffe ist, mutwillig seine Gemeinde zu vernichten, dann ist die Geduld selbst des Lammes erschöpft, und „der Zorn des Lammes“ bricht an (Offenb. 6, 16; vgl. 19, 7). Er kommt alsdann zur ἐκδίκησις seiner Gemeinde (vgl. Offenb. 6, 10; 19, 2; Luk. 18, 7; 21, 22).

Aus dieser Lehre des N. Test.'s über die Person des Richters und über sein Motiv folgt mit Konsequenz, was über die Objekte des Gerichtes gelehrt wird. Kommt Christus, um seiner Gemeinde Recht zu schaffen gegen ihre verstockten Dränger, so versteht es sich von selbst, dass nicht die Seinen, sondern nur seine Feinde, Objekte des Gerichtes sind, Joh. 5, 24. Wer aus Christo geboren ist, der hat eben aktuellen Teil an jener durch Christum potentiell für alle Menschen erworbenen Freiheit vom Gericht. In einem solchen ist ferner die Sünde aus dem Centrum hinausgedrängt in die Peripherie, in das σῶμα τῆς ἁμαρτίας (Röm. 7, 24); mit dem unwillkürlichen physischen Altern und Sterben des ἔξω ἄνθρωπος (2 Kor. 4, 16) verbindet sich die ethische Tat des der Sünde Valetgebens, und das leibliche Sterben wird aus einem Leiden zu einer Tat, aus einem Überwundenwerden zu einem Überwinden, einem kräftigen Hinwegwerfen des letzten Restes von Sündlichkeit. Der so Gestorbene (in Christo Entschlafene) geht nun nicht ein in den שְׁאוֹל, in das Reich der Toten und des Todes, sondern in die βασιλεια κυρίου ἡ ἐπουράνιος (2 Tim. 4, 18) in den Himmel, in die ζωὴ αἰώνιος (Matth. 5, 12; 19, 21; 1 Kor. 15, 47; 2 Kor. 5, 1; Eph. 6, 9; Phil. 1, 23; 3, 20; Kol. 1, 5; Offenb. 14, 13; Joh. 17, 24; 14, 2). Der in Christo Entschlafene ist von den Pforten des Todes und Totenreiches befreit (Matth. 16, 18—19), als σωζόμενος (Röm. 5, 9—10) lebt er mit Christo (1 Thess. 5, 10) im Himmel, um einst auferweckt zu werden in der „ersten Auferstehung“ bei Christi Widerkunft (Offenb. 20, 4 ff.), und alsdann soll er bei der zweiten Auferweckung, d. i. dem Gericht (Offenbarung 20, 11 ff.) nicht passiven, sondern aktiven Anteil an dem Gerichte nehmen (Matth. 19, 28; Luk. 22, 30 vgl. mit 1 Kor. 6, 2. 3).

Hiemit streiten keineswegs die Stellen 2 Kor. 5, 10 und Röm. 14, 10. An demjenigen Gerichte, welches Christus zur ἐκδίκησις seiner Gemeinde halten will, können die Glieder dieser Gemeinde nun einmal schlechterdings nicht als Objekte, als judicandi, beteiligt sein, geschweige dass sie, die Versönten, in dem Sinne nach ihren Werken könnten gerichtet werden, dass hienach sich ihre Seligkeit oder Unseligkeit bestimmen sollte! In der Tat redet der Apostel auch weder von einer κρίσις, noch von einem κριθῆναι, sondern wolweislich nur von einem φανερωθῆναι oder παραστήσεσθαι vor dem βῆμα Christi oder Gottes. Was er damit meine, wird aus 1 Kor. 3, 12 völlig klar. Unter den Christen baut auf den einen gelegten Grund der eine Gold, Silber und Edelsteine, d. h. Unvergängliches, der andere Holz, Ror, Heu, als Vergängliches; dieser verschwendet Kraft und Mühe — in guter Meinung — an Sorgen und Bestrebungen, die nur

einen sehr relativen und vergänglichen Wert haben und nicht zu dem einen gehören, was not tut, z. B. an Streitigkeiten, wie die Korinther sie fürten; jener braucht seine volle Kraft für das, was ihm und andern zum ewigen Heil dient. Nun sagt Paulus V. 13: eines jeglichen Werk φανερὸν γενήσεται (vgl. φανερωθῆναι 2 Kor. 5, 10) ἡ γὰρ ἡμέρα (der Tag der Widerkunft Christi) δηλώσει, und was vergänglicher Art war, wird verbrennen. Indem die Unterschiede von petrinisch und paulisch u. dgl. als wesenlose Schemen hinwegfallen, löst sich mit ihnen auch die Lebensarbeit der Stroh-Bauleute in nichts auf, und stellt sich als eitel und wertlos heraus, wärend die anderen (z. B. ein Apostel Paulus) in der ewigen Dankbarkeit der durch sie zur Seligkeit Gefürten einen ewigen Lon „davontragen“ (κομίζεσθαι 2 Kor. 5, 10). Hier ist also durchaus nur von einem Offenbarwerden des Wertes der Lebenstaten, nicht von einem Gerichtetwerden der Personen die Rede (vgl. V. 15).

Auch die alttestamentlichen Gläubigen, obschon sie nach ihrem Tode samt den Ungläubigen (Samuel mit Saul 1 Sam. 28, 19; vgl. 16, 19 ff.) in das Totenreich eingegangen sind, sind nicht Objekt der κρίσις. Denn die Gläubigen des Alten Bundes sind bereits bei Christi Auferstehung durch ihn, den Erstling, aus dem Scheol herausgefürt worden in den Himmel. Dies scheint wenigstens deutlich aus Matth. 27, 53 hervorzugehen, namentlich wenn man hiemit die Stelle Joh. 8, 56 vergleicht. Abraham hat sich gefreut, den Tag Christi (sein Kommen auf die Erde) zu sehen, weil dies die Vorbedingung seines Eingangs aus dem Totenreiche in den Himmel war.

Objekt des Gerichtes sind also lediglich diejenigen, welche nicht zu Christi Gemeinde gehören oder gehört haben, d. h. erstlich die bei Christi Widerkunft lebenden Feinde seines Reiches, und zweitens die, welche zuvor schon, one widergeboren zu sein, gestorben sind. Hienach spaltet sich aber das Gericht in ein Gericht über die Lebenden und ein Gericht über die Toten, oder in ein Gericht über die Erde (κατοικοῦντες τὴν γῆν, Offenb. 3, 13 u. a.) und in ein Gericht über den Scheol. Die Offenbarung lehrt uns, daſs die beiden Gerichte auch der Zeit nach in zwei Akte auseinanderfallen werden. Das Gericht über die auf Erden lebenden Feinde seines Reiches, d. i. über den Antichrist und den falschen Propheten und die ihnen anhängenden Könige und Völker wird Christus alsbald bei seiner Widerkunft vollziehen, indem er sie hinabschleudert in die λίμνη τοῦ πυρός (Offenb. 19, 20; vgl. Jes. 66, 24). Die übrigen Scharen der ἔθνη bleiben leben, und stehen unter dem bekehrenden Einflusse der alsdann teils auferweckten, teils verwandelten Kinder Gottes (Offenb. 20, 1 ff.). Nach Verlauf eines Aeons empören sich aber jene ἔθνη und werden zur Strafe durch Feuer vom Himmel alle getötet (Offenb. 20, 9). Nun sind außer den bereits auferweckten und verklärten Gliedern der Gemeinde keine Lebenden mehr da. Jetzt beginnt das Gericht über die Toten. Der Scheol gibt seine Toten wider (Offenb. 20, 12). Es sind dies alle diejenigen Nachkommen des ersten Adam, welche gestorben sind, one zu Kindern des zweiten Adam widergeboren worden zu sein; mithin alle Heiden, die nie das Evangelium gehört oder die nicht daran geglaubt hatten, ferner alle Namenchristen und alle ungläubigen Israeliten.

Beachtet man dies, so hat es gar nichts auffallendes, daſs diese Toten gerichtet werden nach ihren Werken, Matth. 16, 27; 25, 31 ff.; Röm. 2, 6—8; Offenb. 20, 12 ff.; 22, 12. Immerhin könnte man aber die Frage aufwerfen, ob denn ein solches Richten überhaupt einen Sinn habe? und ob denn nicht diese alle hiebei (wie die älteren Dogmatiker auch wirklich annahmen) notwendig verloren gehen und verdammt werden müſsten, da ja durch die Werke niemand gerecht werden könne? Hier muſs nun aber von neuem mit Nachdruck geltend gemacht werden, daſs es nicht der Vater, sondern der Menschenson ist, welcher das Gericht hält, und daſs sein Zweck und Motiv bei diesem Gerichte nicht die abstrakte, in gesetzlicher Weise vergeltende Gerechtigkeit ist, sondern die Absicht: seine Gemeinde zu vollenden, alles ihr innerlich Zugehörige ihr noch vollends zuzufüren, alles ihr Widerstreitende auf ewig von ihr zu scheiden. Die Frage bei diesem Gericht ist also nicht diese: „Wer unter jenen

Toten hat sich durch seine Werke Gerechtigkeit vor Gott erworben?" — das hat freilich keiner! — sondern: „wer hat sich durch seine Werke als erlösbar (*δεκτὸς* Apostelg. 10, 35) erwiesen?" Gerecht wird man immer nur und allein durch das Blut des Lammes, welches allein die Tore des neuen Jerusalem öffnet (Offenb. 21, 27; Apostelg. 4, 12). Aber ein erlösbarer Sünder ist, nach Röm. 2, 7—8, derjenige geblieben, welcher bei Leibesleben „in Beharrlichkeit guten Werkes nach herrlichem, ehrbarem, unvergänglichem Wesen getrachtet hatte", wennschon ihm der Weg hiezu hienieden nicht bekannt geworden war, wärend dagegen der, welcher bei Leibesleben „vom Geiste des Widerspruchs beseelt war und der (ihm bekannten) Warheit nicht gehorcht hat, sondern der Ungerechtigkeit gehorcht hat", kein erlösbarer, sondern ein verstockter und verlorener Sünder ist. Die ersteren nun werden nicht etwa gerecht um ihres Trachtens nach *δόξα*, *τιμή* und *ἀφθαρσία* willen; wol aber werden sie von Christo als noch rettbare Kranke behandelt, und zugelassen zu dem Genusse der Blätter des Lebensbaumes, welche zu ihrer Heilung (*θεραπεία* Offenb. 22, 2) dienen. Nicht als Satte, sondern als Dürstende (Offenb. 21, 6) gehen sie in das neue Jerusalem ein; sie können und sollen „überwinden" (V. 7). Dr. **Ebrard.**

Gericht und Gerichtsverwaltung bei den Hebräern. Da vermöge des Prinzips der Theokratie in Jehovah, dem Könige seines Volkes, alle Statsgewalten vereinigt sind, so ist auch das Gerichtswesen nur ein Ausfluss des göttlichen Richteramtes. „Das Gericht ist Gottes", 5 Mos. 1, 17; das Recht suchen, ein Fragen Gottes, 2 Mos. 18, 15; vor Jehovah tritt wer vor dem Gericht erscheint, 5 Mos. 19, 17 — hiernach sind die Ausdrücke הִגִּישׁ אֶל־הָאֱלֹהִים, 2 Mos. 21, 15, בּוֹא עַד־הָאֱלֹהִים, 2 Mos. 22, 8 zu erklären, sei es, dass sie auf den in der Rechtspflege waltenden Gott (vergl. auch 2 Mos. 18, 19) hinweisen, oder dass sie die Richter selbst als Stellvertreter Gottes Elohim nennen (vgl. 22, 27; Ps. 82, 1. 6). Durch die theokratische Gerichtsordnung wird auch die richterliche Gewalt des Familienoberhauptes eingeschränkt, indem diesem die Macht über Leben und Tod der Angehörigen (vgl. 1 Mos. 38, 24) entzogen ist, 5 Mos. 21, 18 ff.; 2 Mos. 21, 20. Strafende Vergeltung durch Selbsthilfe ist dadurch, dass Gottes allein die Rache ist, onehin ausgeschlossen, 3 Mos. 19, 18; die alte Sitte der Blutrache wird zwar beibehalten, aber der theokratischen Ordnung unterworfen (s. den Art. Blutrache).

Die mittleren Bücher des Pentateuchs zeigen uns die Organisation des Gerichtswesens in ihren grundleglichen Anfängen. Das Deuteronomium wird in seinen Verordnungen durch die späteren Verhältnisse des sesshaften und statlich verfassten Volkes bestimmt. Moses, der überhaupt anfangs die theokratischen Ämter in sich vereinigt, verwaltet auch das Gericht, 2 Mos. 18, 13 ff. Da er die Rechtspflege allein nicht zu bewältigen vermag, setzt er auf Jethros Rat Richter über das Volk, nämlich Häupter über 1000, über 100, über 50 und über 10, 2 Mos. 18, 25 ff.; 5 Mos. 1, 13 ff. Bei der Bestellung der Richter, bei der das Volk mitwirkt (5 Mos. 1, 13 „schaffet her"), kommen nach 2 Mos. 18, 21; 5 Mos. 1, 13. 15 zunächst moralische und intellektuelle Erfordernisse in betracht; doch ist an sich warscheinlich, dass Moses die bestehende Stammverfassung berücksichtigte, und darauf fürt auch 5 Mos. 1, 15 „ich nahm die Häupter eurer Stämme". Die dem Gerichtswesen zu Grunde gelegte Einteilung des Volkes entspricht der wärend des Zuges notwendigen militärischen Gliederung desselben. An einen Instanzenzug ist dabei nicht zu denken. Die untergeordneten Richter sollen über die geringen Sachen entscheiden, wärend sie (die Richter, nicht die Parteien, s. 5 Mos. 1, 18) in schwierigen Fällen Moses anzugehen haben (2 Mos. 18, 22. 26; 5 Mos. 1, 17). Beispiele finden sich 3 Mos. 24, 11; 4 Mos. 15, 33; 27, 2. Einmal heißen die Richter פְּלִלִים 2 Mos. 21, 22 (vgl. Hiob 31, 11. 28), d. i. Schiedsmänner.

Im Deuteronomium wird die Handhabung des Rechts im allgemeinen der Gemeinde anvertraut; denn das Volk hat als solches den Beruf, das Böse aus seiner Mitte fortzuschaffen (vgl. Stellen wie 5 Mose 13, 6; 17, 7; 21, 21 samt

früheren 3 Mos. 24, 14; 4 Mos. 15, 35. Zur Veranschaulichuug dient aus späterer Zeit das Verfaren gegen Naboth, 1 Kön. K. 21). Darum ist auch die Rechtspflege öffentlich zu üben, auf den freien Plätzen vor den Toren, 5 Mos. 21, 19; 22, 15; 25, 7. Für's erste nun sollen besondere Richter gesetzt werden in allen Toren, 5 Mos. 16, 18, welche entscheiden, „wenn ein Hader ist zwischen Männern", 25, 1. 2. Sie werden, 21, 2, vgl. Jos. 8, 33; 23, 2 von den זקנים unterschieden, denn diese an sich sind Volksvertreter, aber nicht Richter. Josephus ant. 8. 14 läßt dieses Lokalgericht aus 7 Männern bestehen, denen zwei Gehilfen aus den Leviten beigegeben gewesen; über diese dunkle, zu den rabbinischen Angaben nicht stimmende Stelle des Josephus s. Selden, de Synedriis S. 165, und wie die Rabbinen die späteren kleinen aus 23 Mitgliedern bestehenden Synedrien aus dem Pentateuch begründen, darüber s. Mischna Sanhedrin I, 6; Selden a. a. O. S. 144 f. Die זקנים sind nicht als solche auch שפטים, aber in den 5 Mos. 21, 19; 22, 15; 25, 8 bezeichneten Familiensachen, sowie wenn es sich um einen Totschlag handelt, 19, 12, soll das die Gemeinde vertretende Kollegium der זקנים richtend tätig sein. Für schwierigere Fälle wird 17, 18 ff. ein höheres Tribunal eingesetzt. Es soll richten „zwischen Blut und Blut" (wenn nämlich zweifelhaft ist, unter welche Kategorie — vgl. 2 Mos. 21, 12 ff. — ein Totschlag zu stellen ist), „zwischen Streit und Streit" (ריב von causae civiles), „zwischen Schaden und Schaden" (נֶגַע wie 21, 5 Körperverletzung). Ein vor das höhere Gericht gehöriger Fall ist es nach 5 Mos. 19, 1 f., wenn jemand durch falsches Zeugnis auf einen anderen die Schuld eines Verbrechens zu bringen gesucht hatte. Das höhere Gericht, dessen Sitz am Orte des Heiligtums ist, soll bestehen aus Priestern, den Hohepriester an der Spitze, und einem weltlichen Richter; denn der שֹׁפֵט, 17, 9. 12, ist nicht eine Person mit dem Hohepriester, dem nach 19, 17 noch andere weltliche Richter zur Seite gestellt scheinen. Das Vorbild für diese Einrichtung findet sich bereits in den früheren Büchern, indem bei den 4 Mos. 15, 33; 27, 2 berichteten Fällen bereits der Hohepriester an der Rechtspflege teilnehmend erscheint. Die Laienrichter hatten die Untersuchung zu füren, 5 Mos. 19, 18, die Priester hatten vermöge der ihnen bereits 3 Mos. 10, 8—11 zugewiesenen Obliegenheit aus dem Gesetz Bescheid zu erteilen, 5 Mos. 17, 11 (analog ist das Verfaren 21, 5), und der Richter fällte schließlich das Urteil. Ein Appellationsgericht ist auch dieses Obergericht nicht; denn es richtet nicht, nachdem bereits das Lokalgericht ein Urteil gefällt hat, sondern in Fällen, in denen das letztere zu entscheiden sich nicht getraut. Die schon im Pentateuch häufig vorkommenden שֹׁטְרִים erscheinen bereits in Ägypten als aus der Mitte des Volkes genommene, die Fronarbeiten desselben beaufsichtigende Vorsteher, die selbst wider den ägyptischen Vögten untergeben sind, 2 Mos. 5, 6. 10. 14. 19, später meistens als den Richtern beigeordnete Beamte, 5 Mos. 1, 15; 16, 18, vgl. Jos. 8, 33; 1 Chr. 23, 4 u. s. w. Sie werden ihrer Berufsstellung nach von den זקנים unterschieden, 5 Mos. 29, 9; 31, 28 u. s. w., obwol sie dem Stande nach diesen angehören konnten (4 Mos. 11, 16). vorzugsweise sehen wir später Leviten als Schotrim angestellt. Die Bedeutung des Wortes „Schreiber" läßt vermuten, daß sie mit Fürung der Geschlechtsregister und Stammrollen beauftragt waren, woraus sich weiter nicht bloß ihre Tätigkeit bei der Militärkonskription, 5 Mos. 20, 5. 8. 9, sondern auch ihre Verwendung für anderweitige administrative und polizeiliche Geschäfte, wodurch sie auch den Gerichten an die Hand gingen, erklären läßt.

Der Rechtsgang ist höchst einfach. Mündlich wird die Klage angebracht entweder von den Beteiligten, 5 Mos. 21, 20; 22, 16, oder so, daß andere die Hadernden vor den Richter füren, 25, 1. Die streitenden Parteien haben beide vor dem Richter zu erscheinen, 5 Mos. 1, 16; den Angeklagten, der nicht erscheint, läßt der Richter vorfordern, 25, 8. Die Sache des Richters ist, zu hören und scharf zu prüfen. Das Gesetz häuft die Ausdrücke (vgl. z. B. 5 Mos. 13, 15), „um die ganze durchgreifende Arbeit des Richters darzustellen, in ihrem Nachdruck, in ihrer Einläßlichkeit, ihrer Ausdauer" (Schnell, Das isr. Recht in seinen Grundzügen, 1853). Als Beweismittel dient nach Umständen das ein-

fache Warzeichen, 2 Mos. 22, 12; ein Beispiel des Indicienbeweises ist 5 Mos. 22, 15. „Anders, wo die Eltern den ungehorsamen Son verklagen (5 Mos. 21, 18 ff., vgl. Mischna Sanhedrin c. VIII). Hier ist die Klage Beweis für sich selbst. Wenn das Vaterherz und das der Mutter so weit kommen, dass sie vor der Gemeinde des Volkes ihr Kind dem Richter überantworten, dann ist das äußerste geschehen, was der Richter zu wissen bedarf.“ Das gewönlichste Beweismittel bietet die Zeugenaussage. Dieser Punkt wird mit besonderem Nachdruck behandelt. Es wird verordnet, dass zwei oder drei Zeugen aufgestellt sein müssen, 5 Mos. 19, 15 namentlich bei peinlichen Sachen, 4 Mos. 35, 30; 5 Mos. 17, 6. Wurde die Todesstrafe verhängt, so musste die Hand der Zeugen die erste über dem Hinzurichtenden sein, 5 Mos. 13, 9; 17, 7, „ein Erfordernis, das erwarten ließ, dass one die äußerste Sicherheit oder Verruchtheit keiner Zeuge sein werde“. Nach 3 Mos. 24, 14 legen die sämtlichen Zeugen die Hände auf das Haupt des zu Steinigenden. Wer eines falschen Zeugnisses überfürt wurde, unterlag derselben Strafe, die den Angeklagten getroffen hätte, 5 Mos. 19, 19. Bei Handlungen der freiwilligen Jurisdiktion, wie bei Kaufkontrakten, vertreten die Zeugen die Stelle schriftlicher Urkunden, 1 Mos. 23, 12—16; Ruth 4, 9—11. Das mosaische Recht kennt den Zeugenbeweis, aber nicht den Zeugeneid. Für den Zeugeneid wird häufig 3 Mos. 5, 1 angefürt; es ist aber dort nicht von einer Vereidung der Zeugen auf ihre Aussage die Rede, sondern von einer feierlichen Abjuration der Anwesenden, durch welche diejenigen, welche um die Sache wissen, veranlasst werden sollen, als Zeugen aufzutreten (vgl. Spr. 29, 24 nnd auch Richt. 17, 2). Außerdem kommt der gerichtliche Eid als Reinigungseid vor, z. B. bei einem Diebstal, 2 Mos. 22, 6—11, vergl. auch 1 Kön. 8, 31 f. (s. den Art. „Eid“ bei den Hebräern). Ein unmittelbares Gottesurteil provozirt die Abjuration der des Ehebruchs beschuldigten Gattin, 4 Mos. 5, 11—31; es fragt sich, ob, auch wenn infolge jenes Aktes die Indicien der Schuld sich ergaben, eine weitere, richterliche Prozedur eintrat; das in V. 31 Gesagte „sie wird ihre Schuld tragen“ findet in V. 27 seine genügende Erläuterung. Ein unmittelbares Eingreifen des richtenden Gottes wird auch beim Los vorausgesetzt, welches als Mittel zur Entdeckung Schuldiger, Jos. 7, 14 ff., vgl. 1 Sam. 14, 42, vorkommt und, wie aus Spr. 18, 18; 16, 33 erhellt, bei Streitsachen häufig angewendet worden sein muss. Die Thora selbst nimmt das Los nicht unter die gerichtlichen Beweismittel auf; denn auch das Urim und Tummim war kein Losungsapparat und diente onehin nicht zu richterlichen Entscheidungen. Gänzlich fremd der Thora ist gewaltsame Erpressung des Geständnisses (Tortur). Überhaupt legt sie den Schwerpunkt des gerichtlichen Beweises nicht in das Geständnis des Schuldigen, sondern in den durch Zeugenaussagen ermittelten Tatbestand. Das gerichtliche Eidleistungsritual ist uns nicht näher bekannt, auch nicht die Form des Urteilsspruches. Bei einem Strafurteil folgt in der Regel die Vollziehung sogleich, vgl. 4 Mos. 15, 36; 5 Mos. 22, 18; 25, 2, s. übrigens über das Strafrecht den Art. „Strafen“.

Das isr. Gerichtswesen hat seine Entwickelungsgeschichte, welche in Josaphat kulminirt. Dass die Schophtim der Richterperiode, insoweit sie längere Zeit an der Spitze des Volkes oder einzelner Stämme standen, auch die Rechtspflege übten, ist an sich warscheinlich und wird bestätigt durch das was Richt. 4, 5 über Debora sagt. Von Samuel wird 1 Sam. 7, 15 ff. berichtet dass er in verschiedenen Städten des Landes Gericht hielt und seine Söne zu Richtern in Beerseba einsetzte (8, 2). Später sitzen die Könige selbst zu Gericht in der Pforte ihres Palastes, 2 Sam. 14, 4 ff.; 15, 2. 6.; 1 Chr. 18, 14; 1 Kön. 3, 16 ff.; 2 Kön. 15, 5. Über die Thronhalle, in der Salomo Recht sprach, s. Thenius zu 1 Kön. 7. 7. Dass Jerusalem wie der religiöse Mittelpunkt des Volkes, so der Sitz des höchsten Gerichtes ist, rühmt Ps. 122, 4. 5. Bei der Lokalrechtspflege waren seit David vorzugsweise die Leviten beteiligt, unter denen nach 1 Chr. 23, 4 6000 Schotrim und Schophtim sich befanden, vergl. 26, 29. — Von Josaphat wird 2 Chr. 19, 8—11 berichtet, dass er ein Obergericht in Jerusalem eingesetzt habe. Die Organisation desselben entspricht der Verordnung 5 Mos. 17, 8 ff. Es ist zusammengesetzt aus Leviten, Priestern und Stammhäuptern; an

der Spitze stehen nach V. 10 der Hohepriester und ein weltlicher Präsident; die Bestimmung desselben ist, in allen schwierigen Fällen, welche von den Lokalgerichten an dasselbe gebracht werden, Bescheid zu erteilen. Dabei wird V. 11 unterschieden zwischen Sachen Jehovahs und Sachen des Königs, d. i. geistlichen und weltlichen Angelegenheiten, wornach sich das Präsidium des Gerichtes bestimmte. — Bei dem peinlichen Prozess, in den Jeremia (K. 26) verwickelt wird, ist das Verfaren dies, dass die Fürsten (שׂרים) zu Gericht sitzen (vgl. 36, 12), die Priester samt den Propheten ihr Gutachten über den Fall abgeben, endlich, nachdem auch noch einige der זקני העם zu gunsten Jeremias gesprochen haben, die Fürsten das Lossprechungsurteil fällen. — Die Gerichtsverhandlungen erscheinen überall als mündliche. Eine Spur davon, dass die Gerichtssentenzen schriftlich aufgezeichnet wurden, kann man in Hiob 13, 26; Jes. 10, 1 finden. Nach Sanhedrin IV, 3 mussten bei jedem Gericht zwei Schreiber anwesend sein, welche niederschrieben die Worte derer, die lossprachen, und die Worte derer, die verdammten; nach R. Jehuda noch ein dritter, der beider Worte verzeichnete. — Die Propheten üben ihr theokratisches Wächteramt auch über die Rechtspflege in beiden israelitischen Staten, rügen die Bestechlichkeit der Richter, die gewalttätige Behandlung der Armen im Gericht u. s. w., und verkündigen den Verkehrern des Rechts die göttliche Vergeltung, vergl. Am. 2, 6. 7; 5, 4—15; 6, 12; Mich. 3, 11; 7, 3; Jer. 21, 12; 22, 3 u. s. w. Die Beseitigung der schlechten Richter ist besonders Jesaias ceterum censeo 3, 14; 5, 7. 22—24; 10, 1—4; vgl. 1, 26. Schon die Thora fordert entgegenkommende unparteiische Rechtspflege namentlich für die Armen, den Fremdling, die Waise und die Wittwe 5 Mos. 27, 19; 1 Mos. 23 6—9 — die Propheten werden nicht müde, für diese Wehrlosen den von Gott für sie geforderten Rechtsschutz zu reklamiren. — Eine Gerichtsverhandlung unter den Juden im Exil schildert das Stück von der Susanna; es wird dort vorausgesetzt (V. 5 und 41), dass die Exulanten Richter aus dem eigenen Volke haben. — Über die spätere jüdische Gerichtsverfassung s. d. Art. Synedrium.

Oehler † (Delitzsch).

Gerichtsbarkeit, kirchliche. Die Darstellung der gegenwärtigen Beschaffenheit der kirchlichen Gerichtsbarkeit erfordert einen Rückblick auf die geschichtliche Ausbildung derselben, wobei die Unterschiede der freiwilligen und streitigen, der disziplinarischen und strafenden Jurisdiktion nicht außer acht zu lassen sind. Sowol in den Prinzipien, wie in der Ausfürung weichen die verschiedenen Kirchen in dieser ganzen Materie wesentlich von einander ab.

I. Die freiwillige und streitende Gerichtsbarkeit der Kirche.

Die Manungen des Apostels, Christen sollten nicht streiten (Eph. 6, 2; Kol. 3, 12—14 u. a.), im Falle der Zwietracht aber die Beilegung der Sache untereinander und nicht vor den heidnischen Richtern herbeifüren (1 Korinth. 6, 1 folg.), gaben, nach dem Muster der Synagoge und der für diese gegebenen Erlaubnis des Stats (Josephus Antiquit. XIV, 10), Anlass zur Entstehung einer kirchlichen Gerichtsbarkeit in bürgerlichen Angelegenheiten, unter der Leitung der Vorsteher der Gemeinden. Nach der Rezeption der Kirche durch Konstantin wurde dieselbe als definitio, nachher audientia episcopalis (s. d. Art. in Bd. I, S. 760), förmlich approbirt und legalisirt. Darin liegt das Fundament der späteren jurisdictio voluntaria und contentiosa.

1) Der vorreformatorischen und der römisch-katholischen Kirche. a) Ursprung und Anfang. Das Recht der römischen Kaiser, welches anfangs gestattet hatte, dass auf Andringen auch nur einer der beiden Parteien das Schiedsrichteramt kompetent sein solle (s. die Belege im Art. audientia episcopalis), verordnete später, dass dies nur im Fall der Übereinstimmung beider Streitenden, durch Kompromiss (mutua promissio) begründet werde (c. 7. 8. Cod. Just. de episcop. aud. [I. 4]. Arcadius et Honorius a. 398. 408. Novella Valentia III. tit. XXXIV. [ed. Haenel, pag. 245] a. 452. c. 29. § 4. Cod. Just. cit. [I. 4]. Justinian a. 530). Die durch die Kirche intendirte Herstellung des früheren Rechts (c. 35. 37. Can. XI. qu. I. — c. 13. X. de judiciis. [II. 1]. Innocent. III.

a. 1204) blieb one Erfolg, wogegen die schiedsrichterliche Wirksamkeit der Geistlichen auf den Wunsch beider Streitenden nach wie vor fortbestand. Wärend für Laien dies immer Sache der eigenen Wal war, stand es anders bei Geistlichen. Ihnen schrieb die kirchliche Gesetzgebung vor, sich in ihren Streitigkeiten stets an die Kirche zu wenden (Conc. Carthag. III, a. 397. c. 9. c. 43. Can. XI. qu. I). Conc. Chalcedon. a. 451. c. 9. (c. 46. Can. XI. qu. I). Statuta ecclesiae antiqua in c. 1. 6. 7. dist. XC). Das bürgerliche Recht legte den Parteien, auch wenn beide Kleriker waren, anfangs keinen solchen Zwang auf (Nov. Valent. III. tit. XXXIV. cit. a. 452. c. 25. C. de episcopis et clericis [I. 3.] c. 13. C. de episcop. aud. [I. 4]. Marcian. a. 456. c. 33. C. de episc. c. cleric. [I. 3.] Leo et Anthemius a. 469), Justinian hingegen schloss sich der kirchlichen Satzung an und verordnete, dass Kleriker in Civilsachen (causa pecuniaria) beim geistlichen Richter belangt werden sollten. (Nov. LXXIX. LXXXIII. princ. CXXIII. cap. 8. 21. 22). Schon früher hatte festgestanden, dass Sachen, welche sich auf die Religion beziehen (quoties de religione agitur), von der Kirche beurteilt würden (c. 1. Cod. Theod. de religione [XVI, 11.] Arcadius et Honorius a. 399). In solcher Weise bildete sich ein zweifaches forum ecclesiasticum, nämlich personarum und causarum, welches nun mehr und mehr entwickelt wurde. In den germanischen Reichen, insbesondere im fränkischen, gelangte die Kirche, wärend anfänglich in allen Sachen, die sich nach weltlichem Rechte entscheiden ließen, das Statsgericht kompetent gewesen war (Sohm in Doves Zeitschrift für Kirchenrecht 9, 234 fg.), allmählich zu größerem Rechte. Zuvörderst wurde durchgesetzt, dass Kleriker in Prozessen mit Laien sich vor einem weltlichen Richter weder als Kläger, noch als Beklagte one bischöfliche Genehmigung stellen durften (Concil. Aurelian. III. a. 538. can. 32. [ed. Bruns II, 201]). Aurelian. IV. a. 541. can. 20 (cod. 205); sodann, dass wenn beide Parteien dem geistlichen Stande angehörten, nur der geistliche Richter entscheide (Concil. Matiscon. I. a. 581. c. 8 [in c. 6. Can. XI. qu. I.], Concil. Toletan. III. a. 589. c. 13 [in c. 42. Can. XI. qu. I.]). Darauf wurde streng gehalten (Decretum synod. a. 719. c. 3, in Pertz, Monumenta Germaniae III, 77), außerdem aber erwirkt, dass auch da, wo der weltliche Richter entscheiden durfte, dies nicht one Zuziehung des Bischofs geschah (Capit. Francofurt. a. 794. c. 30; Pertz a. a. O. 74; Caroli, M. leges Langobard. c. 99, bei Walter, Corp. jur. germ. III, 599, vgl. Conc. Paris. a. 614 u. a. unten bei der Strafgerichtsbarkeit), bis es endlich gelang, das von Justinian aufgestellte Prinzip zur Anerkennung zu bringen (Constit. Friderici II. a. 1220, c. 4, bei Pertz a. a. O. IV, 244, woraus die Authentica: Statuimus zur c. 33. Cod. de episc. et cler. I, 3).

Auf diesen Grundlagen ruhen die Bestimmungen des gemeinen kanonischen Rechts, wie dieselben vornehmlich im Dekret Can. XI. qu. I. und in den Dekretalensammlungen im Titel de judiciis und de foro competenti (lib. II. tit. 1 u. 2) enthalten sind. Doktrin, Praxis und Partikularrecht haben dieselben weiter ausgebildet und modifizirt. Vor das kirchliche Gericht gehören hiernach aus objektiven Gründen: 1) causae mere, pure, intrinsece spirituales, welche sich auf Glauben und Lehre, die Sakramente und Verwaltung, sowie die kirchlichen Ceremonieen beziehen. Ein großer Teil dieser Gegenstände kommt gar nicht im streitigen Prozesse zur Entscheidung, wärend dies bei den Ehesachen nach ihrer sakramentalen Seite (Ehehindernisse, Trennung u. s. w.) allerdings der Fall ist (vgl. den Schluss von c. 1. X. de consanguinitate et affin. [IV, 14]. Alexander III. c. 12. X. de excessibus praelatorum [V, 31]. Innocent. III. a. 1215); 2) causae ex pure spiritualibus dependentes, extrinsece spirituales. Die Kirche erklärt von diesen, in der Anwendung auf das Patronatrecht: causa ita conjuncta est et connexa spiritualibus causis, quod non nisi ecclesiastico judicio valeat definiri et apud ecclesiasticum judicem solummodo terminari c. 3. X. de judiciis (II. 1). Alexander III. Dasselbe gilt von Gelübden (Tit. der Dekretalien de voto et voti redemtione, vom Eide (c. 13. X. de judiciis. [II. 7]. Innocent. III. a. 1204, c. 3 de foro competenti in VI° [II. 2]. Bonifac. VIII. c. 2 de jurejurando in VI° [II. 11]. Bonifac. VIII., vom

Begräbnisse (c. 12. X. de sepulturis [III. 28]. Innocent. III. c. 14 eod. Gregor. IX.), von Testamenten (c. 3. 6. 17. X. de testamentis [III. 26]), von Verlöbnissen, Benefizien und Kirchengütern, Zehnten u. s. w.; 3) causae civiles ecclesiasticis accessoriae, mixtae, im Vermögensrechte der Ehegatten (c. 3. X. de donat. inter virum et uxorem [IV. 20]. Clemens III. „quia vos, qui de matrimonio principaliter cognovistis, et de dote, quae est causa incidens, accessorie cognoscere valuistis"), und andere Incidentpunkte bei Ehesachen (c. 1. 5. 7. X. qui filii sint legitimi [IV. 17] u. a.). Hierher werden auch solche Sachen gezogen, welche die Kirche nach dem Prinzipe der denunciatio evangelica zu beurteilen sich berufen glaubt. Neben dem strafrechtlichen Gesichtspunkte (s. unten) tritt dabei der civilrechtliche ein, indem die Kirche, gestützt auf die Manung im Ev. Matth. 18, 15 folg. und andere Stellen, erklärt: „nullus . . . ignorat, quin ad officium nostrum spectet de quocunque mortali peccato corripere quemlibet Christianum et si correctionem contempserit, ipsum per districtionem ecclesiasticam coercere" (Innocent. III. a. 1204 in c. 13. X. de judiciis. [II. 1]). Daher entscheidet sie über die Klage einer Geschwächten auf Vollziehung der Ehe oder Dotation (c. 1. und 2. X. de adulteriis et stupro [V. 16]. Exod. 22, 16 folg. Gregor I.), über die Restitution eines Spoliirten (c. 3. 4. Can. III. qu. I. c. 15. X. de foro compet. [II. 2.] Honorius III.), in solchen Fällen, in denen der weltliche Richter die Justiz erschwert oder verweigert (c. 5. X. de judiciis [II. 1], c. 6. X. de foro compet. [II. 2]. Alexander III. c. 10 eod. Innocent. III. a. 1206, vgl. Nov. Justin. LXXXVI. CXXIII). Der denunciatio evangelica gemäß konnte genau genommen die Kirche jeden Civilprozeß an sich ziehen, da die Nichtbefriedigung eines Gläubigers als Sünde erschien.

Was die der Kirche subjicirten Personen betrifft, so unterlagen ihrem Forum zunächst die Geistlichen aller Weihen, die durch die Tonsur zum geistlichen Stande definirten Personen, Mönche und Nonnen, geistliche Institute aller Art, daher auch Schulen, Universitäten und die diesen zugehörigen Mitglieder (c. 7. X. de procuratoribus [I. 38] c. 9. X. de foro comp. [II. 2]. Auth. Habita Fridrici I. a. 1158, zur c. 5. C. ne filius pro patre [IV. 13]; vgl. v. Savigny, Geschichte des röm. Rechtes im Mittelalter Bd. III. [2. Ausg.] S. 168 fg.), Pilger und Kreuzfarer u. a. Da sie sich aller personae miserabiles annahm, so ergab sich Gelegenheit, auch Arme, Witwen, Waisen, Büßende ihrem Gerichtsstande zu unterwerfen (Conc. Carth. V. a. 401. c. 9 [c. 10. Can. XXIII. qu. III.] c. 34. Can. XI. qu. I. Leo. I. a. 434. Conc. Matiscon. II. a. 585. c. 12. — Capit. Mantuan. a. 781. c. 1. Francofurt. a. 794, c. 40, in Pertz, Monum. Germ. III, 40. 74. — c. 17. X. de judiciis [II. 1] c. 1. 2. 9. X. de foro comp. [II. 2] c. 11. 15 eod. c. 26. X. de verbor. signif. [V. 40], vgl. c. 38. X. de officio judicis delegati [I. 29]). Wärend es Nichtklerikern, insbesondere Scholaren, freigestellt wurde, zwischen ihrem und dem kirchlichen Forum die Wal zu treffen (s. die cit. Auth. Habita), war den Geistlichen verboten, auf das privilegium fori, als ein Vorrecht der Kirche selbst, zu verzichten (c. 12. 18. X. de foro comp. [II. 2]. Innoc. III.). Die Frage, ob Jemand vor das geistliche Gericht zu ziehen sei, wenn dessen Kompetenz bestritten ward, nahm die Kirche gleichfalls als geistliche Sache in Anspruch (c. 12. de sent. excomm. in VI° [V. 11]. Bonifac. VIII.).

Obschon sie bemüht war, ihre Jurisdiktion im weitesten Umfange auszuüben und Laien nicht bloß von der Beurteilung über geistliche Sachen auszuschließen (c. 11. dist. XCVI. c. 8. 9. X. de arbitris [I. 43] c. 2. X. de judiciis [II. 1], vgl. c. 3. X. de consuet. [I. 4] c. 3. X. de ordine cognitionum [II. 10] c. 5. X. qui filii sint legitimi [IV. 17]), sondern ihnen auch jede Kognition über kirchliche Personen zu entziehen (s. die oben cit. Stelle), so erkennt sie doch die allgemeine Regel an, daß der Kläger dem Forum des Beklagten folgen, der Geistliche also den Laien beim weltlichen Richter belangen müsse (c. 5. 11. X. de foro comp. [II. 2]). Ebenso gestand sie zu, daß in Lehensachen auch geistlicher Personen das weltliche Lehengericht kompetent sei (c. 5. X. de judiciis [II. 1]. c. 6. 7. X. de foro comp. [II. 2]). Andere nach allgemeinen Rechtsprinzipien vor das bürgerliche Gericht gehörige Prozesse der Geistlichen duldete die Kirche dort wenigstens,

wie im Falle der Widerklage (arg. c. 1. X. de mutuis petitionibus [II. 4]), und schwebender Rechtssachen, in welche Geistliche succedirten (c. 2. ut lite pendente nihil innovetur. in VI⁰ [II. 8]) u. a. m.

Es war natürlich, dass der moderne Stat, sobald er stärker wurde, sich diese ausgedehnte Gerichtsbarkeit der Kirche nicht gefallen ließ. In Frankreich findet sich bis zum 13. Jarh. die kirchliche Gerichtsbarkeit (jurisdiction ecclésiastique) gegenüber der weltlichen (jurisdiction laye oder laïque) im wesentlichen auf dem Standpunkt der Dekretalen. Die Übergriffe des Klerus veranlassten zwar eine Reaktion, welche zu einigen Beschränkungen fürte, 1219, 1225, 1246 (s. Gieseler, Kirchengeschichte II, 2. §. 63, Not. r. x. Warnkönig und Stein, französische Satats- und Rechtsgesch., Bd. III. [Basel 1846], S. 338 folg.); indessen blieb der Umfang der geistlichen Kompetenz noch immer bedeutend, wie man aus Beaumanoir, Coutumes de Beauvoisis von 1283, Chap. XI. und den Ordonnances von 1274, 1290 und 1299 ersehen kann (Warnkönig und Stein a. a. O. S. 342 folg.). Ausgenommen von den kirchlichen Gerichten waren nur alle Streitigkeiten über Grundbesitz und soweit sie sich auf denselben beziehen, selbst Testamente; wenn es sich um Prozesse über Verträge handelte, so blieb den Kontrahenten zwischen beiden Jurisdiktionen die Wal. Allein es fehlte nicht an Kompetenzkonflikten, und diese wurden nach Erledigung des Streites zwischen Philipp IV., dem Schönen, und Bonifaz VIII., im Geiste der nun entwickelten gallikanischen Freiheiten gehoben. Nachdem eine von Philipp VI. von Valois 1329 veranstaltete Verhandlung mit den Prälaten erfolglos geblieben war (Gieseler, Kirchengeschichte II, 3. § 106, Not. f. folg.; Warnkönig und Stein a. a. O. I, 411. 412), ergingen mehrere königliche Edikte (8. März 1371 u. a.) zur Beschränkung der Kirche, für deren Vollziehung das Parlament durch Bestrafung der zuwiderhandelnden Kleriker Sorge trug. Selbst die Kurie musste zugestehen, dass das Parlament befugt sei de omnibus causis ecclesiasticis possessoriis zu erkennen (Gieseler a. a. O., Not. l. folg., vgl. Benedict XIV. de synodo dioecesana lib. IX, cap. IX, § VII). Seit dem 16. Jarhundert ging der Stat noch weiter vor. Nach den Verordnungen v. 1539 und 1695 (Warnkönig und Stein a. a. O. I, 546 folg.) behielt die Kirche die Jurisdiktion über Laien nur in rein geistlichen Sachen (Gelübde, Gültigkeit der Ehe, Eid), über Geistliche nur rücksichtlich persönlicher Klagen. Schulte, Lehrbuch des Kirchenrechts, S. 339, Anm. 35. Durch die französische Revolution wurde endlich alle geistliche Jurisdiktion, insofern sie temporelle Beziehung hat, beseitigt. In Deutschland gelten bis zum 13. Jarh. die kanonischen Vorschriften. Auch hier fehlt es nicht an Ausdehnungen, welche man zu hindern suchte. So verbot man bei Strafe, dass Laien einander in weltlichen Sachen vor den geistlichen Richter zogen (Sachsenspiegel Landrecht, Buch III, Art. 87, § 1; Lübisches Recht, Codex III [herausgeg. von Hach], Art. 365, vgl. 175; Hamburger Statuten 1270, IX, 15 u. a.) und drang darauf, dass bei dinglichen Klagen sich der Geistliche dem weltlichen Richter stellte (Schwäbisches Landrecht, Art. 95 [herausgeg. von Laßberg, Kap. 77, bei Gengler]). Indem die Kaiser widerholt erinnerten, dass die beiderseitigen Gerichte sich nicht hemmen sollten (1232, 1282 u. a.; Sammlung der Reichsabschiede I, 17. 36. 38), fassten die Synoden entsprechende Beschlüsse (Conc. Mogunt. a. 1261, c. 18, Colon. a. 1266, c. 17 u. a. bei Hartzheim, Concilia Germaniae Tom. III, Fol. 600. 623). Dennoch wurde oft genug denselben zuwidergehandelt und es bedurfte neuer Manungen. Bis zur Mitte des 15. Jarhunderts blieb aber das Prinzip der denunciatio evangelica im ganzen in Geltung (Eichhorn, Deutsche Rechtsgeschichte, Bd. III, § 467), obgleich demselben auch seit dieser Zeit bereits nach dem Vorgange Frankreichs entgegengetreten, ja Geistliche allgemeiner in weltlichen, wie Laien hin und wider in geistlichen Sachen vor das bürgerliche Gericht gebracht wurden (Gieseler a. a. O. II, 4. § 137). Seit dem 16. Jarhundert wurde infolge der hundert Beschwerden der deutschen Nation von 1522, Nr. 9. 10. 56 folg. (Gaertner, Corpus juris eccl. Cathol. nov. II, 156 folg.) das gegenseitige Verhältnis durch die Reichsgesetzgebung geregelt (Kammergerichtsordnung 1555, Th. II, Tit. XXIV; Jüngster Reichsabschied 1654, § 164; Wahlcapitulation Art. XIV, § 4. 5 u. a.) und nach und nach

fielen in den einzelnen deutschen Territorien nicht bloß die früheren causae mixtae, sondern auch ein großer Teil der extrinsece spirituales an die Gerichte des States. Man s. z. B. von Bayern Kreittmayr in den Anmerkungen zum Codex Bavaricus Maximil. civilis, Th. I, Cap. I, § 13 a; Th. V, Cap. XIX, § 42, Nr. 16 u. a. In Österreich behielten die kirchlichen Gerichte nur die Angelegenheiten, bei denen es sich um den Glauben, die Sakramente und die Kirchenzucht handelt, so weit dieselben auf den Stat keine Beziehung haben. Von Ehesachen wurde die Klage auf Annullirung und Separation den weltlichen Gerichten zugewiesen. Helfert, Von den Rechten der Bischöfe, B. 1, S. 208 folg.; s. Bürgerliches Gesetzbuch von 1811, § 97). In Preußen wurde auf die hergebrachten Rechte in den einzelnen Provinzen Rücksicht genommen, im allgemeinen die Kirche auf Kognition in Spiritualien beschränkt; ausgedehnter war dieselbe nur in Schlesien. S. hierüber näheres und zum teil berichtigendes bei Friedberg, Die Grenzen zwischen Staat und Kirche, S. 55 fg. Die Päpste selbst fügten sich in diese Beschränkungen, mit Ausnahme der Ehesachen (m. s. z. B. die Ausfürung Benedikts XIV., De synodo dioecesana, lib. IX, cap. IX), und gestanden zu, dass Geistliche in bürgerlichen Sachen von weltlichen Richtern beurteilt würden, one aber das Prinzip selbst zum Opfer zu bringen (Benedict. cit. § VIII. a. E.). In dem österreichischen Konkordate und den ihm nachgebildeten Konventionen mit Württemberg und Baden gab der Papst in dieser Beziehung nur temporum ratione habita einiges nach. Statlicherseits ist man in der neuesten Zeit bei der Auseinandersetzung von Stat und Kirche noch weiter gegangen, indem man die geistliche Kompetenz schlechthin auf das rein kirchliche Gebiet zu beschränken bemüht gewesen ist. Indem man nämlich davon ausging, dass alle Gerichtsbarkeit dem State gebüre, musste jede bisher von anderen Organen, also auch der Kirche geübte Jurisdiktion, eigentlich fortfallen. Die preußische Verordnung vom 2. Januar 1849 über die Aufhebung der Privatgerichtsbarkeit spricht in § 2 daher den Fortfall der geistlichen Gerichtsbarkeit aus, namentlich auch in Prozessen über die civilrechtliche Trennung, Ungültigkeit oder Nichtigkeit einer Ehe. Da der Stat aber nicht die Gewissen seiner katholischen Untertanen beschweren will, so überlässt er es denselben, zu ihrer Beruhigung sich an die geistliche Behörde zu wenden (Reskript vom 12. April 1849, citirt von Schering, die Verordnung vom 2. Januar 1849, S. 16). Diese selbst wird auf dem rein kirchlichen Gebiete vom State unterstützt und die weltlichen Gerichte genügen daher den Requisitionen der geistlichen in bezug auf Vernehmung von Zeugen und andere jurisdictionalia innerhalb des kirchlichen Ressorts (Reskript vom 20. Jan. und 21. März 1834, 14. Februar und 24. April 1851). Eine genaue Nachweisung der in den einzelnen deutschen Staten hieraus hervorgegangenen Sachlage s. bei Richter-Dove, Kirchenrecht 5, 208, Not. 16 (S. 629 bis 633 der 7. Aufl.).

In änlicher Weise hat die kirchliche Jurisdiktion sich in causis contentiosis auch in anderen Ländern nach und nach gestaltet, selbst in Italien, wo das mit Neapel 1818 abgeschlossene Konkordat im Art. 20 dieselbe Bestimmung enthält, wie das bayerische (s. vorhin). Wohin die Richtung der katholischen Staten hinsichtlich der Jurisdiktion in der Gegenwart geht, zeigt das Siccardische Gesetz vom 9. April 1850. — In betreff des forum ecclesiasticum personarum traf die Kirche schon selbst eine Beschränkung, indem sie nur denjenigen Klerikern das privilegium fori beilegt, welche sich im Besitze eines kirchlichen Benefiziums befinden, oder geistliches Gewand und Tonsur tragen und im Auftrage des Bischofs der Kirche dienen, oder sich in einem Klerikalseminar, oder um zu den höheren Weihen zu gelangen, auf einer hohen Schule befinden (Conc. Trid. sess. XXIII, cap. 6 de reform.). Der Stat verlieh den Geistlichen, so weit sie vor dem weltlichen Richter belangt werden mussten, in der Regel einen eximirten Gerichtsstand (m. s. z. B. preußische Gerichtsordnung, Th. I, Tit. II, § 45—47). Mit der Aufhebung der fora exemta überhaupt (m. s. z. B. die preußische Verordnung vom 2. Januar 1849) hat dies ein Ende genommen. Das kirchliche Forum der personae miserabiles ist von seiten des Stats in späterer Zeit nicht anerkannt worden, ja selbst das bürgerliche forum personarum miserabilium (gestützt

auf c. 2. Cod. Theod. de officio judicum omnium [l. 10]. Cod. Justin. Quando imperator inter pupillos. [III. 14]. Konstantin a. 334) schon früher mehrfach aufgehoben worden (m. s. z. B. preußische Gerichtsordnung, Th. I, Tit. II, § 106).

b) Ausübung der streitigen Gerichtsbarkeit. Der ordentliche Verwalter der kirchlichen jurisdictio contentiosa ist in jeder Diözese der Inhaber einer bischöflichen Jurisdiktion. Er ist ordinarius (judex) und seine Gerichtsbarkeit eine jurisdictio ordinaria, d. h. eine solche, welche infolge der Bestimmung des Gesetzes oder der Gewonheit auf eigenem Rechte ruht. Der ordinarius kann seine Gerichtsbarkeit durch einen andern verwalten lassen, vicarius; insofern dies im Zusammenhange mit einem bestimmten Amte kraft des Gesetzes also geschieht, daſs der Vertreter mit dem Kommittirenden ein gleiches Gericht bildet (unum et idem auditorium sive consistorium), so erscheint auch er als ordinarius. So war es bei den Archidiakonen, so ist's noch jetzt beim Generalvikar (s. d. Art., vgl. Eichhorn, Kirchenrecht I, 548. 633). Der dazu berechtigte ordinarius, Papst, Erzbischof, Bischof, kann auch eine niedere Instanz (jurisdictio delegata) begründen, also daſs von dem judex delegatus an ihn als delegans die Berufung geht. (M. s. überhaupt Tit. de officio et potestate judicis delegati X. I, 29 in VI°. I, 14. Clem. I, 8. Extrav. comm. I, 6; de officio judicis ordinarii X. I, 31. in VI°. I, 16. Clem. I, 9. Extrav. Comm. I, 7). Zu Delegaten sind Kleriker, welche das zwanzigste Jar erreicht haben, geeignet; der Papst kann aber auch Laien, welche nur 18 Jare alt sind, delegiren (c. 41. X. de off. jud. deleg. [I. 29] c. 11 de rescr. in VI°. [I. 3]. Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. delegare nr. 34 folg. 40). Der Geschäftskreis des Delegaten wird durch eine schriftliche Instruktion (rescriptum commissorium, literae commissionis, forma mandati) bestimmt (c. 22. X. de rescr. [I. 3] c. 31. 32. X. de off. jud. deleg. [I. 29]). Der Auftrag ist von den Delegaten in Person zu vollziehen, falls ihnen nicht das Recht zu subdelegiren beigelegt ist, was durch ein besonderes Mandat geschehen muſs; nur die päpstlichen Delegaten haben dieses Recht schon stillschweigend (c. 3. 18. 23. 43. X. de off. jud. deleg. [I. 29]). Die Delegation endet mit dem Tode des Delegirenden, wenn in der Sache noch nichts geschehen ist (si res integra), durch Widerruf, mit dem Ablaufe des gesetzten Termins, mit dem Tode des Delegaten, falls nicht die Sache vermöge Amts übertragen war und auf den Nachfolger übergeht. S. über Delegationen besond. Hinschius, Kirchenr. 1. § 21. Wärend die Appellation vom Delegaten an den Delegans geht, wird vom Subdelegaten an den ersten Delegirenden appellirt, wenn nicht einzelne Teile einer Sache subdelegirt waren, indem dann der unmittelbar Delegirende angegangen werden muſs, zur Verhütung widerrechtlicher Vervielfachung der Instanzen (c. 18. X. de off. jud. deleg.). Solche Delegaten bilden aber überhaupt für geringere Sachen die erste Instanz, für wichtigere übernehmen sie die Instruktion, indem die Entscheidung den Bischöfen oder den dieselben vertretenden Generalvikaren und Offizialen obliegt. (Conc. Trident. sess. XXIV. cap. 20. de reform.) Von den Bischöfen geht die Appellation an das Metropolitangericht und von diesem an den Papst. Da aber dem letzteren wärend des Mittelalters allgemein konkurrirende Jurisdiktion zustand (c. 1. X. de officio legati [I. 30]. Alexander III. c. 7. X. de appellat. [II. 28]. Idem c. 56. 66 eod. Innoc. III. a. 1198), auch nach der Analogie des römischen Rechts, nach welchem Rom (und später auch Konstantinopel) ein allgemeines forum domicilii aller römischen Untertanen bildet (l. 33. D. ad municipalem [I. 1]. Cod. de privilegiis urbis Constantinop. [XI. 20]), bei der römischen Kirche „quia omnium est ecclesiarum mater et magistra", alle geistlichen Prozesse angebracht werden durften, insofern nicht „ex necessaria et justa causa" ein spezielles Forum vorzuziehen war (c. ult. X. de foro compet. [II. 2] Gregor. IX.), so wurde jene Ordnung oft übertreten. Bereits seit dem 14. Jarhundert ergingen deshalb Beschwerden, denen teils durch päpstliche Privilegien de non evocando, teils durch allgemeinere Bestimmungen abgeholfen ward. Nachdem das Konstanzer Konkordat von 1418 und das Konzil zu Basel in der sess. XXXI. decret. de causis et appellat. verordnet hatte, daſs nach

Rom nur in beschränkter Weise appellirt und in Sachen, welche vier Tagereisen von Rom entfernt schwebten, an Ort und Stelle durch delegirte päpstliche Richter (judices in partibus) beurteilt werden sollten, fügte das tridentinische Konzil hinzu (sess. XXIV, cap. 20. sess. XXV, cap. 10 de reform.), es seien in jeder Diözese geeignete Personen auf der Synode auszuwälen, welche der Papst zu Delegaten ernennen könne. Seit dem Aufhören der Synoden erhielten die Bischöfe die Fakultät, solche Personen auszusuchen (Prosynodalrichter) und approbiren zu lassen. Dies wurde von Benedikt XIV. durch die Konstitution: Quamvis paternae vom 26. August 1741 bestätigt (vergl. überhaupt Benedict. XIV. de synodo dioec. lib. IV, cap. V de judicibus synodalibus) und ist bis jetzt üblich geblieben (vgl. den Artikel „Appellationen an den Papst", Bd. I, S. 584. Über die Appellationen ergingen noch besondere Bestimmungen: sie sind in den Sachen unzulässig, in welchen die Bischöfe als Delegaten des Papstes die Exekution in erster Instanz zu vollziehen haben: appellatione et inhibitione quavis postposita, remota: gemäß der Konstitution Benedikts XIV.: Ad militantis ecclesiae regimen vom 30. März 1792 (Bullarium Rom. ed. Luxemburg., Tom. XVI, fol. 76 folg.); dagegen sind sie notwendig in Ehescheidungssachen, bei welchen zwei gleichförmige Erkenntnisse erforderlich sind. In allen übrigen Streitigkeiten ist es in das Belieben der Parteien gestellt, ob sie sich des Rechtsmittels bedienen wollen oder nicht. Gewönlich besteht aber die dreifache Instanz, wie sie namentlich für Deutschland durch die kaiserliche Walkapitulation Art. XIV, § 5 zugesichert ist. Demgemäß ist die Einrichtung der kirchlichen Behörden in den Diözesen getroffen. In den nicht exemten Bistümern sind diese Gerichte das bischöfliche, das Metropolitikum und Prosynodalgericht; in den exemten Diözesen und in den Erzbistümern bestehen für die beiden ersten Instanzen zwei vom Ordinarius bestellte Gerichte oder die zweite Instanz wird durch das Gericht einer andern Diözese gebildet, die dritte Instanz ist das Prosynodalgericht. Die Gerichte selbst bestehen aus einem Präses, einigen Räten und einem Justitiar und verfaren nach den Grundsätzen des kanonischen Rechts.

Außer der schon gelegentlich angefürten Litteratur vergleiche man über die jurisdictio contentiosa überhaupt Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina, P. II, lib. III. cap. CI—CXIV; Van Espen, Jus eccles. universarum, P. III, tit. I. II. V. sq.; Bruno Schilling, Diss. de origine jurisdictionis ecclesiasticae in causis civilibus, Lipsiae 1825, 4°; Turk, De jurisdictionis civilis per medium aevum cum ecclesiastica conjunctae origine et progressu, Monasterii 1832; Dove, De jurisdictionis ecclesiasticae apud Germanos Gallosque progressu, Berol. 1855; Molitor, Über kanon. Gerichtsverfahren gegen Cleriker, Mainz 1856; Friedberg, De finium cat. eccles. et civit. reg. judicio, S. 113 fg. 140 fg.; Richter-Dove, Kirchenrecht, §. 206—210; Mejer, Lehrbuch des Kirchenrechts, §. 31, 32.

2) Die streitige Gerichtsbarkeit der evangelischen Kirche. Gerichtsbarkeit über Streitsachen hatte im Kreise derjenigen Befugnisse und Pflichten, welche die Reformatoren der Kirche zuwiesen, keinen Platz. „In des Bürgermeisters Amt", erklärt Luther, „schlage ich mich nicht, sondern scheide mich von ihm, wie Winter und Sommer; denn mein Amt ist predigen, täufen, die Seelen gen Himmel bringen u. s. w. Der Obrigkeit aber gebürt Frieden zu erhalten u. s. w." (Werke von Walch IX, 423). Er ging soweit, selbst die Ehesachen dem State zu überweisen, s. d. Art. Eherecht, Bd. 4, S. 68. Als jedoch die landeskirchliche Konsistorialverfassung sich ausbildete (s. d. Art.), traten die Konsistorien auch in betreff der Gerichtsbarkeit in die Kompetenz der vorreformatorisch-bischöflichen Behörden ein, und so gestaltete sich auch in der evangelischen Kirche ein forum ecclesiasticum personarum et rerum. Die braunschweigisch-wolfenbüttler Kirchenordnung von 1543 weist an das zu errichtende Konsistorium „alle Hadersaken, de Kleriken vnd Keriken Dener, vnd de Ehe belangende" (Richter, Ev. Kirchenordnungen II, 58). Ihre Revision von 1569 deklarirt näher, „wann Politische sachen, den Kirchen anhengig, fürfallen würden, sollen dieselbige auch vor unsern Politischen Cantzley Rethen berathschlagt und verrichtet werden" . . . „So spannige

sachen furfielen, die unsere Geistliche Verwaltung, Mans und Jungfrauenklöster auch derselben Oberkeit, Herligkeit, Ehehafftinen, Recht, Gerechtsame, Güter, Zinß vnd Gult, vnd was denselben anhangen möcht, belangen. . . . das dieselbige für vnser Cantzley vertagt, vnd daselbsten im bysein etlicher von dem Consistorio verhört vnd außgefüret werden" (Richter a. a. O. II, 322. 324). An das Konsistorium verweist sie aber „die Bestellung der Ministerien und Schulen u. s. w." und unterscheidet dabei „Handlungen, welche . . Ecclesiasticä oder Scholasticä . ., welche denselben anhangten und Mixtä waren" (a. a. O. 323). Die mecklenburgische Kirchenordnung von 1552 bestimmt für das Konsistorium außer den Ehesachen „die jrrungen, so sich zwischen Pastorn, Diakon und Custos, vnter jnen selb zutragen. Item, So jemand wider sie zu klagen hat. Item, So der Kirchen etwas von einkomen, oder von Gütern, entzogen wird. Item, so den Pastorn, Diacon oder Custos, nicht bezahlung geschihet. Als dann sol das Consistorium an das Ampt, oder an den Rat, oder endlich an die Herrschaft schreiben, das den Kirchen vnd Kirchenpersonen geholfen werde. Andere sachen, die nicht Kirchen, oder Kirchenpersonen belangen, als schuldsachen zwischen Laien, sollen in keinem wege in diese Consistoria gezogen werden. Wie vor dieser Zeit ein großer Mißbrauch der Bischofflichen gericht, vnd des Banns gewesen ist (Richter a. a. O. II, 120). Vgl. Mejer, Kirchenzucht und Constistorialkompetenz nach mecklenburgischem Rechte, Rostock 1854. Die württembergische Kirchenordnung von 1559 spricht aus, dass wenn die „actiones personales der Kirchendiener, sachen so Person belangendt" vor den Gerichten, wo sie der Kirche dienen, behandelt würden, ihrem Amte und ihnen selbst Verkleinerung entstände. Es sollen dieselben daher, nach vergeblichem Versuch zur Güte, vom Konsistorium entschieden werden. Actiones reales sind aber von den ordentlichen bürgerlichen Gerichten zu beurteilen (a. a. O. II, 203). Neben diesem forum personarum wird auch das Konsistorium als forum causarum ecclesiasticarum anerkannt, welches außer den eigentlichen Spiritualien auch „politica, alß besoldung, baw u. s. w." zu beurteilen hat (a. a. O. 209). In änlicher Weise bestimmt die Kirchenordnung von Lüneburg 1564, von Hoya 1573, Art. XXI; 1581, Art. XXV (a. a. O. 285, 357, 458). In der letzteren wird festgesetzt, den Pastor soll niemand vor das weltliche Gericht ziehen, „wie dann solcher gebrauch von alters her in der Christlichen Kirchen, als die Canones und Synodi bezeugen, gewesen ist". Diese Rücksicht auf die ältere Gesetzgebung der Kirche, sowie die gemischte Natur der Konsistorien fürte hin und wider zu einer weiteren Ausdehnung ihrer Kompetenz auf bürgerliche Angelegenheiten, wie vor allem in Sachsen (vgl. d. A. Konsistorialverfassung). Ebenso wurden auch manche Grundsätze des kanon. Rechts über Jurisdiktionalien adoptirt, wie insbesondere das Verbot des Verzichts auf das kirchliche Forum one Zustimmung des Konsistoriums (s. Thomasius, De foro clericorum non prorogabili, Lipsiae 1731, 4°; J. H. Böhmer, Jus eccl. Prot. lib. II, tit. II, § XLI). Seit indes durch Annahme des Toleranzprinzipes das evangel. Landeskirchenrecht alterirt wurde, und Kirche und Stat sich auseinanderzusetzen begannen, nahm der Stat die streitige Gerichtsbarkeit den Konsistorien ab, und übertrug sie seinen gewönlichen Gerichten. In Preußen traf Friedrich II. eine solche Reduktion, „weil die Vielheit der Justiz-Collegiorum nichts als lauter Confusions- und Jurisdiktions-Streitigkeiten mit sich füret" (Umständliche Nachricht, wie künftig die Justiz-Collegia in Preußen bestellt werden sollen, vom 16. September 1751). Die Ehesachen wurden an die Hofgerichte und andere weltliche Behörden gewiesen (Edikt vom 10. Mai 1748; Verordnung vom 8. August 1750; vgl. Allgemeines Landrecht, Th. II, Tit. I u. II; Allgem. Gerichtsordnung Th. I, Tit. II, § 128 u. a.). In änlicher Weise verfur man auch in anderen deutschen Ländern. In Sachsen dauerte jedoch der frühere Zustand bis 1835, in Hannover bis 1848. Hier blieben nach dem Gesetze vom 12. Juli 1848 Ehe- und Verlöbnissachen bei den Konsistorien bis 1869. In neuester Zeit hat, bis auf nicht nennenswerte Reste, die streitige Gerichtsbarkeit der Konsistorien aufgehört. S. die Nachweisung der Legislation bei Richter-Dove, Kirchenrecht, § 211, Not. 6. Das Verfaren der Konsistorien in streitigen Sachen war in der Regel das summarische, dem gemeinen

kanonisch-deutschen Prozesse sich anschließend (m. s. darüber z. B. die Konsistorialordnung von Goslar 1555, Jena 1574, Preußen 1584, die sächsische Kirchenordnung von 1580 u. a. bei Richter a. a. O. II, 164. 396. 463. 420 u. a. m.). Von den Konsistorien, welche die erste Instanz bildeten, ging die Appellation regelmäßig an die oberen weltlichen Gerichte (m. s. z. B. sächsische Kirchenordnung von 1580, niedersächsische von 1585 u. a. bei Richter a. a. O. II, 421. 471). Mitunter wurden aber auch Delegaten oder Kommissarien für die höhere Instanz angeordnet (m. s. z. B. die pommersche Kirchenordnung von 1563, die mecklenburgische von 1570 a. a. O. II, 239. 329. 330 u. a.). — In Presbyterialkirchen haben die streitige Jurisdiktion die Synoden, unter Benutzung von Juristenfakultäten. So war es z. B. für die Evangelischen in Jülich-Berg in Ehesachen (s. Jacobson, Kirchenrecht von Rheinland-Westfalen, S. 177). Auch in den Niederlanden bestand früher eine gewisse Gerichtsbarkeit der Synoden, welche jedoch in neuerer Zeit ganz auf den Stat übergegangen ist. In Schweden ist die den Bischöfen und Konsistorien anfangs noch teilweise überlassene geistliche Jurisdiktion den weltlichen Gerichten zugefallen (Knös, Die vornehmsten Eigenthümlichkeiten der schwedischen Kirchenverfassung, Stuttgart 1852, S. 86), wogegen sich in England die bischöflichen Gerichte noch jetzt im Besitze weitgehender Kompetenz befinden. Es sind dahin geistliche Sachen, Ehesachen und Testamente über bewegliches Vermögen gewiesen.

II. Die kirchliche Strafgerichtsbarkeit.

Indem die Kirche sich in den ersten drei Jarhunderten ihres Bestehens one statliche Anteilnahme social einrichtete, hielt sie innerhalb ihres Kreises streng auf sittliche Zucht, sowol um des Schriftwortes (Ephes. 5, 27) willen, dass die Gemeinde des Herrn „herrlich“ sein soll, „die nicht habe einen Flecken oder Runzel oder des Etwas, sondern heilig sei und unsträflich“, wie im Interesse der seelsorgerischen Erziehung und Leitung ihrer Glieder. Wer sich schwerer Sünden schuldig machte, den schloss sie aus, und gewärte ihm nur schwer und stufenweise die Wideraufnahme; für Geringeres legte sie Bußen auf, die Sinnesänderung des Sünders zu betätigen und zu befestigen bestimmt. S. d. Art. Bann, Bd. 2, S. 84 fg. und das. über diese Bußgrade. Die Kirche war im Stande, eine solche Bußdisziplin zu fester Ordnung auszugestalten, weil dieselbe von ihren Angehörigen übernommen ward, um nicht eventuell dauernd von der kirchlichen Gemeinschaft und damit von der Hoffnung zur Seligkeit ausgeschlossen zu werden; und je mehr sich dann der Kirchenverband äußerlich und im Laufe der Zeit statsartig entwickelte, desto mehr nahm die Kirchenzucht den Charakter eines aus edukatorischem Gesichtspunkte verfarenden Strafrechtes an, welches die statliche strafrechtliche Tätigkeit begleitete und ergänzte. Indes ist sie nicht die einzige Wurzel der kirchlichen Strafgerichtsbarkeit. Denn sobald das geistliche Amt als solches und damit ein von der Laienschaft getrennter Stand des Klerus in den Diözesen vorhanden war, der vom Bischofe angestellt, beaufsichtigt und geleitet beamtlich funktionirte, trat für diesen zu der auch über ihn in obiger Art vom Bischofe geübten Kirchenzucht der zweite Gesichtspunkt hinzu, dass es für ihn nicht bloß die allgemeinen christlich-sittlichen, sondern auch die besonderen Pflichten des Amtes zu erfüllen galt, und dass der Bischof auf die Erfüllung solcher Pflichten zu halten nicht bloß seelsorgerisch, sondern zugleich als für seine Stellvertreter verantwortlich war. Als dann später sich das ausschließliche geistliche Personalforum ausbildete, vermöge dessen der Klerus den weltlichen Gerichten entzogen und nur noch dem Bischofe und Papste unterstellt ward, dehnte jene anfangs allein die geistlichen Amtsverhältnisse betreffende strafrechtliche Kompetenz des Bischofs sich zu einer umfassenden Kriminalkompetenz über den Klerus aus.

Die vorreformatorische Strafjurisdiktion der Kirche hat sich auf Grund beider Motive — der allgemeinen der Kirchenzucht, wie des speziellen der Klerikaldisziplin, ausgebildet.

1) Die vorreformatorische und die römisch-katholische Kirche. a) Ursprung und Umfang der Strafgerichtsbarkeit. Schon bevor sie

vom State anerkannt war, hatte die Kirche, änlich wie bei der streitigen Jurisdiktion, die Disziplin vorzugsweise dem Episkopate und den Synoden überwiesen, auch eine verschiedene Behandlung der Laien und Kleriker eingefürt. Wärend für jene Bußen, wurde für diese Entsetzung (Deposition) und Reduktion in den Laienstand bestimmt (c. 1. Conc. Neocaesar. a. 314 in c. 9. dist. XXVIII; c. 10. Conc. Nicaen. a. 325 und c. 5. dist. LXXXI). Seit der Anerkennung durch den Stat wurden die verschiedenen Vergehen genauer gesondert. Gemeine bürgerliche Verbrechen beurteilte der Stat, die Kirche aber trat wegen der darin enthaltenen Sünde mit ihrer Zucht hinzu (c. 39. 40. Can. XXIII. qu. V. c. 24. Apostol.). Verletzungen der kirchlichen Lehre und Ordnung rügte die Kirche selbst, insbesondere wenn Kleriker darin fehlten, deren leichtere Disziplinarvergehen der Stat überhaupt der kirchlichen Kognition überließ (c. 17. 23. 41. 47. Cod. Theod. de episc. et clericis XVI. 2. c. 1. Cod. Th. de religione XVI. 11). Später kam es hinsichtlich der Behandlung der Geistlichen, welche ein bürgerliches Verbrechen begangen hatten, dahin, dass, wenn eine solche Sache zuerst an den Bischof gelangte, dieser die Amtsentsetzung bewirkte und den Verbrecher dem weltlichen Richter zur weiteren Bestrafung auslieferte; wenn dagegen zuerst der weltliche Richter angegangen war, er vom Bischofe den Kleriker deponiren ließ, dann weiter verfur (s. Nov. XLII. pr. a. 536. Nov. LXXXIII. pr. in fin. a. 539. CXXIII. cap. XXI. § 1. a. 546; vergl. Juliani epit. Nov. LXXVII. c. 1 und c. 45. Can. XI. qu. I). In den germanischen Staten, insbesondere im fränkischen Reiche, wurde der Klerus wegen gemeiner Delikte (causa criminalis id est homicidium, furtum aut maleficium) vom judicium saeculare beurteilt (s. c. 7. Conc. Matiscon. I. a. 581, bei Bruns P. II, p. 243). Nur Bischöfe hatten ihren Gerichtsstand, wiewol erst, nachdem der Stat an der Voruntersuchung teilgenommen hatte, vor der Synode. Sohm a. a. O. in Doves Zeitschr. 9, 250 fg. Indem die Kirche die Statskompetenz anerkannte, wünschte sie doch die Zuziehung des Bischofs (c. 10. Conc. Matiscon. II. a. 585 a. a. O. S. 252) und dies erreichte sie auch teilweise durch ein Edikt Chlothars II. von 614 (c. 4 bei Pertz, Monum. Germ. III, 14), wodurch ein Antrag der fünften Pariser Synode im ganzen bestätigt wurde (c. 2. Can. XI. qu. I). Man vergl. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. I, S. 294. — Hiernach beurteilte der weltliche Richter den niedern Klerus (mit Einschluss des Subdiakonus) wegen geringerer offenkundiger Verbrechen selbständig, in allen übrigen Fällen trat ein gemischtes Gericht ein. Dabei blieb es bis gegen den Schluss des 8. Jarh. (Capit. Caroli M. a. 769, c. 17, bei Pertz a. a. O. III, 34). Dann wurde bestimmt, dass Kleriker wegen Verbrechen nur vor geistl. Richtern erscheinen sollten (Capit. a. 789. c. 38. a. 794. c. 39. Capit. Langobard. a. 803. c. 12 bei Pertz a. a. O. III, 60. 74. 110). An diesem Grundsatze hat die Kirche seitdem beharrlich festgehalten. Da er aber nicht stets und überall befolgt wurde, musste er unter Androhung des Bannes widerholentlich eingeschärft werden. So von Urban II. 1087 (epist. 14. ad Rodulfum comitem bei Mansi coll. Concil. XX, 659), Concil. Nemausense a. 1096. c. 14. (cod. XX, 936). Gratian sagt daher auch hinter c. 30. Can. XI. qu. I. In criminali causa non nisi ante episcopum est clericus examinandus. Ebenso Alexander III. (c. 4. X. de judiciis II. 1. verb. Conc. Lateran. a. 1179, c. 14), Lucius III. (c. 8. X. cit. II. 1), Clemens III. (c. 4. X. de institutionibus III. 7 in parte decisa), Coelestin III. Innocent. III. (c. 10. 17. X. de judiciis, vgl. überhaupt X. de sent. excomm. V. 39). Auch wurde das Prinzip von Kaiser Friedrich II. in dem Edikt von 1220 (Pertz a. a. O. IV, 244), woraus die Auth. Statuimus C. de episc. et clericis I. 3) hervorgegangen ist, bestätigt; indessen wenigstens die Verhaftung verbrecherischer Kleriker dem weltlichen Richter erlaubt (Concil. Ilerdense a. 1129; s. Gieseler, Kirchengesch. II. 2. § 63. Not. q.). Die Praxis wich jedoch von diesen Grundsätzen nicht selten ab, sodass selbst in Italien die dem römischen Stule nicht unmittelbar zugehörigen Städte im 12. und 13. Jarh. die Kriminalgerichtsbarkeit über den Klerus behaupteten (s. Beispiele bei Sugenheim, Geschichte der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaats, Leipzig 1854, S. 154. 155). Wie in Civilsachen der Geistlichen wurde nun auch in Strafsachen derselben in Frankreich

und nach dessen Beispiel in Deutschland und anderwärts die bürgerliche Justiz geltend zu machen gesucht. Die Synoden erließen fort und fort ihre Verbote dagegen, nicht minder die Päpste (m. s. z. B. Leo X. in Conc. Lateran. 1513, in c. 3. 4. de foro compet. in VII°. [II. 1]). Aber nicht einmal in den geistlichen Staten wurden sie schlechthin beachtet (m. s. z. B. von Bamberg den Nachweis im Archiv des Kriminalgerichts 1844, Heft II, S. 237 f.).

Die Disziplin der Kirche über Laien wurde im fränkischen Reiche bei Gelegenheit der bischöflichen Visitationen geübt und der Kirche dazu vom State der weltliche Arm geliehen (Decretio Childeberti a. 576, c. 2 bei Pertz, Mon. Germ. III, 9 u. a.). Es geschah dies auf den Senden (s. d. Art.), und betraf teils Vergehen, die der Stat unberücksichtigt ließ, teils Verletzungen, die nach dem weltl. Recht durch Kompositionen, Geldbußen, abgekauft werden konnten, und für welche die Kirche mit ihren Zuchtmitteln eingriff. Seit eine strengere Handhabung der Justiz durch den Stat eingetreten war, unterblieb die kirchliche Disziplin oder beschränkte sich auf ein Verfaren in foro interno. Deshalb erklärte Bonifac. VIII., die geistlichen Richter sollten auf die exceptio de re per judicem secularem achten, damit nicht wegen desselben Vergehens mehrmals gestraft würde (c. 2 de exceptionibus in VI°. II, 12) und mit Rücksicht hierauf sagt die Glosse zum Sachsenspiegel (Landrecht Buch I, Art. 2), die Sendschöffen sollen rügen, was unter ihnen offenbar ist und so was wider die zehn Gebote unseres Herrn geschehen; es sei denn, dass allbereits weltlich Gericht darüber ergangen. Eine Ausnahme machte nur die Verletzung des Friedens an den gebundenen Tagen, welche in beiden Gerichten bestraft wurde. (Sächsisches Landrecht Buch I, Art. 53, §. 4.) Außerdem unterzog sich die Kirche der Sache, wenn der weltliche Richter säumig blieb (s. c. 8. X. de foro comp. [II. 2.] Lucius III. 1181); ebenso im Falle der denunciatio evangelica (s. oben), wenn eine Angelegenheit außer der bürgerlichen auch eine kirchliche Beziehung darbot. Man fasste solche Vergehen als delicta mixta oder mixti fori auf und ließ dabei dem prävenirenden Richter das Urteil. In späterer Zeit indessen sind hierbei mannigfache Beschränkungen der Kirche erfolgt.

Über den bisher betrachteten historischen Verlauf der kirchlichen Strafjurisdiktion vergleiche man im allgemeinen Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina, P. II, lib. III, cap. 76, 95 sqq.; Bingham, Origines ecclesiasticae lib. XVI, cap. IV—XIV; Morinus, De disciplina in administratione sacramenti poenitentiae, Paris 1651, fol.; Van Espen, Jus eccl. universum, P. III, tit. III sqq.; Dove l. c.; Friedberg l. c. p. 88 fg. 132 fg.; Molitor und Sohm a. a. O.; Schulte, Kirchenrecht, Th. 2, § 74; Richter-Dove, Kirchenr. §. 212 fg.; Mejer a. a. O. § 31, 32.

Die kirchlichen Strafmittel sind entweder censurae oder poenae. Der Zweck der Censur ist Besserung (disciplina est excommunicatio, non eradicatio, c. 37, Can. XXIV, qu. III), daher heißt sie poena medicinalis (c. 18, Can. II, qu. 1 [Augustin]: prohibitio mortalis-medicinalis; c. 1 de sent. excomm. in VI° [V. 11] Innocent. IV.). Nach der Erklärung Innocent. III. (c. 20, X, de verb. signif. [V. 40]) sind Censuren die Exkommunikation (s. d. Art. „Bann"), das Interdikt (s. d. Art.), die Suspension; manche Kanonisten rechnen auch andere Besserung bezweckende Zuchtmittel dazu. Poenae sind solche Strafen, die zur Vergeltung und Süne Leid auferlegen; daher vindicativae. Beiderlei Strafen sind teils communes, welche jedem Mitgliede der Kirche zugefügt werden können, teils propriae, welche nur kirchliche Beamte, insbesondere Kleriker erleiden können. Zu jenen gehören, außer dem Bann und Interdikt, Geldstrafen. Die ältere Kirche kannte sie nicht, bis auch in ihr Redemtionen der Bußen nach dem Muster der germanischen Kompositionen üblich wurden (c. 2, X, de poenis [V. 37] aus dem Kapitular. lib. IV, c. 15). Die Geldstrafen sollen den Ortsstiftungen überwiesen werden (Conc. Trid. sess. XXV. cap. 3 de reform.). Züchtigungen (39 Hiebe s. 5 Mos. 25, 3; 2 Kor. 11, 24) waren früher üblich gegen Geistliche der niederen Weihen und Regularen, wie gegen solche, welche nach erlittener Buße wider in die Gemeinschaft rezipirt wurden (c. 6, Can. XI, qu. I [Conc.

Matiscon. I, a. 581], c. 8, dist. XLV [Conc. Bracar. III, a. 675]). Gefängnisstrafe (murus, immurare s. Du Cange s. h. v.) wurde früher auch gegen Laien, später nur gegen Kleriker angewandt. Die Kirche hat besondere Anstalten dazu (s. d. Art. „Demeritenhäuser“). Früher war auch Brandmarken gebräuchlich c. 3, X, de crimine falsi (V. 20). Urban III. verbietet sonstige Verstümmelung oder gar eine solche Züchtigung, aus der Gefar des Todes zu besorgen sei, wie denn ecclesia non sitit sanguinem (s. Can. XXIII, qu. V, c. 4, X, de raptoribus [V. 17] Alexander III. a. 1179), und daher die Vollziehung der Exekution bei todeswürdigen Verbrechen dem State zuweist (c. 9, X, de haereticis [V. 7] Lucius III. in Conc. Veronensi a. 1185, c. 10, X, de judiciis [II. 1] Coelestin III. a. 1192). Zu den besonderen Strafen für Kirchenbeamte und Kleriker gehören: die Suspension und zwar susp. specialis vom Amte (ab officio), vom Genusse der Einkünfte (a beneficio) oder von beiden zusammen (suspensio generalis) (c. 16, de electione in VI⁰ (I. 6] Nicolaus III. a. 1278). Die Amtssuspension kann das ganze Amt betreffen oder nur die Rechte der Weihe (suspensio ab ordine) vgl. c. 32, dist. I (Concil. Ancyran. a. 314) c. 28, Can. VII, qu. I (Concil. Aurelian. a. 538): transgressor canonum uno anno a celebratione missarum cessabit. Als eine partikulare Suspension erscheint auch die von einem Teile der Einnahme (z. B. quarta pars fructuum unius anni), desgleichen das Verbot die Kirche zu betreten und dort zu fungiren (interdictio ingressus ecclesiae). Die Suspension als Censur nimmt mit der erfolgten Besserung ein Ende; sie unterscheidet sich daher von der Suspension als Strafe für eine bestimmte Zeit (s. z. B. c. 7, § 3, X, de electione [I. 6] Alexander III. a. 1179: triennio suspensos, c. 8, X, de aetate [I. 14] Coelestin III. a. 1195). Die Suspension wird regelmäßig nach vorausgegangener Untersuchung durch Urteil ausgesprochen (c. 26. X. de appellat. [II. 28] Alexander III. a. 1179), kann aber auch ipso jure eintreten, so dass es nur einer Deklaration bedarf. Der Suspension als Censur gehen Ermanungen vorher, nicht so der Suspension als Strafe, s. Ferraris, Prompta bibliotheca s. v. suspensio Art. I. n. 13 sq. und das daselbst cit. Conc. Trid. sess. XIV. c. 1. de reform. über die suspensio ex informata conscientia, indem der Bischof einen Geistlichen ab ordine suspendiren kann, wenn er auch nur extra judicium Nachricht erhält, dass der Geistliche ein geheim gebliebenes Verbrechen begangen habe. Für den Kleriker besteht als Strafe die Irregularität (s. d. Art.). Die Suspension kann auch als bloß provisorische Maßregel wärend der über einem Geistlichen schwebenden Untersuchung verfügt werden. Ergibt sich später die Schuldlosigkeit, so werden alle Nachteile wider aufgehoben. Härter als die zeitweise eintretende Suspension ist die dauernde Entziehung des Amts. Ein Kleriker, dem sein Amt genommen wurde, trat ursprünglich in den Laienstand zurück, und wurde degradirt (c. 5. dist. XLVII. [Concil. Eliberitan. a. 310], c. 3. 5. dist. XLVI. [statuta eccl. antiqua c. 398]) oder deponirt (c. 7. dist. L. c. 35. Can. XII. qu. II. Concil. Agath. a. 506). Eine Deposition konnte aber auch vorkommen, wenn jemand aus einem höheren Ordo in einen niederen versetzt wurde (c. 9. dist. XXVIII. Concil. Neocaesar. a. 314). Seitdem die Kirche allein über Kleriker urteilen durfte, der unauslöschliche Charakter des Priesters feststand, ein solcher also, wenn er sein Amt verlor, nicht mehr Laie werden konnte, bildeten sich in Praxis und Terminologie neue Unterschiede. Deposition ist nunmehr die bleibende Entziehung des Amts und der Einkünfte, zugleich mit der Unfähigkeit ein neues Amt zu erwerben, was bei der bloßen Privation nicht der Fall ist. So heißt es von jener in c. 13. X. de vita et honest. cler. (III. 1). Innoc. III. in Concil. Lateran. 1215. Non solum ecclesiasticis beneficiis spolietur, verum etiam pro duplici culpa perpetuo deponatur. Der Deponirte soll eigentlich für immer dem öffentlichen Leben entzogen werden (s. d. Art. „Demeritenhäuser“). Wenn ein Kleriker ein solches Verbrechen begangen, dass er dem weltlichen Richter ausgehändigt werden muss, dann tritt die Degradation ein, die Entziehung der geistlichen Würde und des kirchlichen Gerichtsstandes (c. 10. X. de judiciis [II. 1] Coelestin III. a. 1192. c. 2. de poenis in VI⁰. [V. 9) Bonifac. VIII. 1298). Wärend diese früher auf

einer Synode oder unter Beisein mehrerer Bischöfe geschehen sollte (Can. XV, qu. VII. c. 3. X. de sent. et re jud. [II. 27] Gregor I. a. 596), ist sie später vereinfacht (Conc. Trid. sess. XIII. cap. 4 de reform.) und entweder solenn, indem dem Kleriker vom Bischofe unter Zuziehung anderer Prälaten öffentlich die einzelnen Gewande abgenommen und das Haupt geschoren wird (degradatio realis, actualis, solennis), oder nicht solenn, indem ihm nur das Urteil verkündet wird (degradatio verbalis), allenfalls durch den Generalvikar oder sede vacante den Kapitularvikar. Das letztere geschieht in der Regel bei niederen Geistlichen (vgl. Pontif. Rom. Tit. de degrat. forma). Durch die degradatio verbalis wird bewirkt, was die Deposition nach sich zieht, sodass das forum ecclesiae nicht verloren geht. (Ferraris s. h. v. nro. 1 sq. Über die Fälle, in welchen die Degradation eintritt, enthalten das gemeine und partikulare Recht besondere Festsetzungen (vgl. Ferraris s. v. degradatio. Benedict XIV. de synodo dioecesana lib. IX. cap. VI. § VII. sq. und wegen der Kirchenstrafen überhaupt Can. XI. qu. II. III. — Tit. de poenis X. V, 37. in VI°. V, 9. Clem. V, 8. Extravag. comm. V, 8. Tit. de poenitentiis et remissionibus X, V. 38. in VI°. V. 10. Clem. V, 9. Extrav. comm. V, 9. und die Kommentatoren hiezu; sodann Paul Jos. a Riegger, Diss. de poenitentiis et poenis eccl. Viennae 1772. cap. II. (in Schmidt, Thesaurus juris eccl. Tom. VII. pag. 170 sq.) München, Das canon. Gerichtsverfahren d. Strafr. Bd. 2 (1866), Buch 2; Richter-Dove, Kirchenr. § 213—219 u. daselbst die Litteratur.

Die kirchlichen Verbrechen sind nach der obigen historischen Übersicht entweder rein kirchliche (delicta ecclesiastica), sei es dass sie von jedem Christen oder nur von Kirchendienern begangen werden können (communia und propria), oder gemischte (delicta mixta). Zu den delicta ecclesiastica communia gehören Apostasie, Ketzerei (haeresis), Schisma, Simonie (s. die Art.). Die kirchlichen Vergehen der Geistlichen, welche im allgemeinen excessus heißen, bestehen entweder in der Nichterfüllung der Amtspflichten oder in der Überschreitung der Amtsgewalt und sind höchst mannigfaltig nach Eigentümlichkeit der verschiedenen Ämter. Bei ihrer Beurteilung entschieden daher teils die Grundsätze über Amt und Ordination, Sakramente, Hierarchie überhaupt, teils die speziellen Instruktionen und Rechtsverhältnisse. Darnach richten sich auch die Strafen. Wegen der Details ist auf die betreffenden Artikel hinzuweisen, wie Beichtsiegel, Cölibat, Konkubinat u. v. a. Auch durch Begehung gemeiner Verbrechen verletzt der Geistliche zugleich sein Amt und deshalb trat, so lange die Kirche ausschließliche Jurisdiktion über den Klerus behielt, auch ihrentwegen ein kirchliches Strafverfaren ein; seit sie nicht vermeiden kann, gemeine Verbrechen der Geistlichen vom State bestraft zu sehen (s. unten unter c.), disziplinirt sie den kriminell bestraften Geistlichen selbständig.

Die gemischten Verbrechen, delicta mixti fori, sind solche, welche das beiderseitige Interesse berürten und daher nach mittelalterlicher Praxis entweder von der einen oder andern Autorität nach der Prävention bestraft wurden. Hatte der Stat prävenirt, so beschränkte sich die Kirche seelsorgerisch (in foro interno) zu verfaren. Es gehören dahin namentlich die Blasphemie (Gotteslästerung), die Zauberei (Magie), das Sacrilegium, der Meineid, der Zinswucher, die sogenannten Fleischesverbrechen (delicta carnis) und viele andere Vergehen, welche in dem fünften Buche der Sammlungen der Dekretalen speziell behandelt sind: Tit. de his, qui filios occiderunt; de homicidio voluntario et casuali; de infantibus et languidis expositis; de torneamentis; de clericis pugnantibus in duello; de sagittariis; de calumniatoribus; de crimine falsi; de furtis; de injuriis et damno dato; de raptoribus, incendiariis etc.

b) Das strafgerichtliche Verfaren. Die Behörde für Verwaltung der kirchl. Strafgerichtsbarkeit ist in der Diözese die bischöfliche: ehedem die Archidiakonate, jetzt das Generalvikariat. Die Sendgerichte bestehen nirgends mehr. Der Pfarrer bedarf, wo seine Wirksamkeit die ratio judicii annimmt, wie bei der Verhängung des Bannes, der Erteilung der Absolution, der bischöflichen Approbation (s. Conc. Trid. sess. XIV. cap. 7. doctr. de sacram. poenit. can. 11.

de poenit. sacr. sess. XXIII. cap. 15. de reform.). So oft es zweckmäßig erscheint, entscheiden judices delegati mit der potestas inquirendi, corrigendi, puniendi excessus, a beneficiis, officiis, administrationibus amovendi (c. 2. de officio vicarii in VI°. [I. 13] Bonifacius VIII.). — Wenn Bischöfe delinquirten, wurde nach älterem Recht darüber von den benachbarten Bischöfen oder später der Provinzialsynode erkannt (c. 1. 5. Can. VI. qu. IV. Conc. Antioch. a. 332. c. 46. § 1. Can. XI. qu. I. Concil. Chalcedon. a. 451). Über Metropoliten sollte der Primas (Exarch) (c. 46. § 2. Can. XI. qu. I.), im Occidente der Bischof von Rom urteilen (Epistola Romani concilii ad Gratian. et Valentinianum cap. 9. a. 378, und Rescriptum Gratiani cap. 6. a. 379, bei Schönemann, Epist. Roman. Pontificum. P. I. [Götting. 1796] p. 359. 364. c. 45. Can. II. qu. VII. Gregor I. a. 599). Im fränkischen Reiche entschied die Nationalsynode. In höherer Instanz sollte nach der Vorschrift des Konzils von Sardica 343 der Bischof von Rom angegangen werden. Dies wurde mit der Zeit anerkannt (s. d. Art. „Appellationen an den Papst"), außerdem aber römischerseits durchgesetzt, daſs vom Papste alle causae episcopales als causae majores zu entscheiden seien. Bereits Gregor VII. suchte diesen Grundsatz auf pseudoisidorischer Basis allgemein geltend zu machen (s. den sog. dictatus nro. 3. 25. hinter seinen Briefen lib. II. epist. 55). Innocenz III. hielt darauf (c. 2. X. de translat. episc. [I. 7] a. 1199) und zuletzt hat das Concil. Trid. sess. XIII. cap. 8. de ref. sess. XXIV. cap. 5. de reform. verordnet, daſs in gröberen Fällen, nachdem vermöge eines eigenhändig vom Papste vollzogenen Spezialmandats (manu ipsius Sanctissimi Pontificis signata) Erzbischöfe oder Bischöfe die Sache instruirt, der Papst selbst das Urteil zu sprechen habe, wogegen in geringeren Sachen die Provinzialsynoden erkennen dürfen. Außerdem sind die Erzbischöfe befugt, über ihre Suffraganen auch selbständig Censuren zu verhängen (s. d. A. „Erzbischof").

Das strafrechtliche Prozeſsverfaren hat sich allmählich in folgender Weise entwickelt. Auf Grund der Offenkundigkeit (Notorietät) oder der Anklage verfur die Gemeinde unter Leitung der Apostel (s. 1 Kor. 5, 4. 5. 13. verb. die im Eingange dieser Materie cit. Stellen der heiligen Schrift), dann der Vorsteher, später das Presbyterium und die Synode (s. Constitut. Apostol. lib. II, cap. 37. 46 sq. nebst v. Drey, Die Constitutionen und Canones der Apostel, S. 335 f.). Man nahm seit dem vierten Jarh. die geordnete Prozedur des römischen Rechts an, und forderte deshalb einen legitimus ac idoneus accusator (c. 19. § 1—2. Can. II. qu. I. [Augustin c. a. 400] c. 9. Can. III. qu. IX [Concil. Toletan. VI. a. 658]). Dieser muſste das Verbrechen und dessen Umstände sofort im allgemeinen bezeichnen (inscriptio, s. die cit. Stelle von Augustin) und sich der Strafe der Verleumdung, der Widervergeltung, Talion, für den Fall unterwerfen, daſs er den Beklagten nicht überfürte (subscriptio in crimen. c. 6. Can. II. qu. III. Gregor I. a. 595). Darauf folgte Vorladung des Angeschuldigten, Untersuchung, Beweisfürung und Urteil. Die Wirkung der subscriptio in crimen hielt manche Kläger von der Einleitung eines förmlichen Verfarens ab (c. 27. Can. II. qu. VII, Augustin), das jedoch nicht ganz unterblieb, wenn der Bischof von der sonst geheimen Sache Kunde erhielt (c. 2. Can. VI. qu. III. [Conc. Vasense I. a. 442]) oder wenn auf Grund der denunciatio evangelica (Matth. 18, 15—17. c. 17. dist. XLV. Origenes c. 217. s. oben) eingeschritten werden konnte. Wenn einem Ankläger von seiten des Beklagten der Einwand (exceptio) entgegengestellt werden konnte, daſs er selbst eines Vergehens schuldig sei, so wurde der Kläger abgewiesen (c. 22. Can. II. qu. VII. c. 1. dist. LXXXI. [Augustin a. 387. 412] c. 24. Can. II. qu. VII. [Concil. Tolet. IV. a. 633]). Bei offenkundigen Verbrechen (delicta manifesta, notoria) konnte ein Verfaren von Amtswegen eingeleitet werden, gestützt auf Gal. 5, 19—21 (c. 15. Can. II. qu. I. [Ambrosius c. a. 384]). Wenn sich ein böses Gerücht (mala fama, infamatio, diffamatio, infamia, suspicio) verbreitet hatte, konnte auch darauf hin untersucht und gestraft werden (Conc. Aurelian. III. a. 538. c. 4. [ed. Bruns II, 192]). Wenn die Strafe wegen Mangels vollen Beweises nicht verhängt werden konnte, muſste sich der Verdächtige durch einen Eid reinigen (satisfactio, purgatio). Von diesem

kirchlichen Reinigungseide (c. 6. 8. 9. Can. II. qu. V. [Gregor I. a. 592. 599]) unterscheidet sich der Reinigungseid des germanischen Prozesses, wo der Beklagte mit Eideshelfern (consacramentales, conjuratores) die Klage durch seinen Eid zurückweisen konnte. Im fränkischen Reiche, wo die bisher bezeichneten Verfarungsarten auch üblich waren, verband man beide Formen des Eides. Die Zal der Mitschwörenden wurde im Jar 851 auf einer Synode zu Mainz für Presbyter auf sechs, für Diakonen auf drei festgestellt (Pertz, Monum. Germ. III, 410). Seitdem bestanden beide Formen, der alleinige Eid (juramentum secretum c. 1. Can. XV. qu. V. Stephan V. a. 887) und der mit Gehilfen (z. B. tertia manu c. 7. Can. II. qu. V. (Alexander II.) c. 17. eod. (Innocent. II. a. 1131) neben einander, und heißen als kirchliches Beweismittel purgatio canonica (s. Tit. X. de purgatione canonica V. 34), im Unterschiede von der nur für Laien üblichen purgatio vulgaris durch Gottesurteile (Tit. X. V. 35), auf deren Beseitigung die Kirche bedacht war.

So hatte sich bis zum zwölften Jarhundert das Strafverfaren ausgebildet, als Innocenz III. mehrfache für die Zukunft entscheidende Anordnungen traf. Über diese, im Zusammenhange mit den früheren Einrichtungen sind besonders zu vergleichen Biener, Beiträge zur Geschichte des Inquisitionsprozesses, Leipzig 1827, S. 38 fg.; Hildenbrand, Die purgatio canonica und vulgaris, München 1841, S. 123 fg.; Groß, Die Beweistheorie im canonischen Proceß, Wien 1867, Th. 1. S. 12 fg. Innocenz hatte schon im ersten Jare seiner Amtsverwaltung die Notwendigkeit einer Verbesserung des bisherigen Verfarens erkannt und bestimmt, dass das Verfaren auf notoria und ex officio bestehen bleibe (c. 31. X. de simonia [V. 31] a. 1199. c. 8. X. de cohabitatione clericorum [III. 2] a. 1200. c. 15. X. de purg. can. [V. 34] a. 1207. c. 24. X. de accusat. [V. 1] a. 1215), ebenso auf exceptio (c. 16. 23. X. de accusat. [V. 1] a. 1202. 1203). An die Stelle des Verfarens auf mala fama setzte er eine inquisitio (ex officio) (c. un. X. ut eccles. beneficia sine diminutione conferantur. [III. 12] a. 1198. c. 31. X. de simonia [V. 31] a. 1199. c. 17. 24. X. de accusat. a. 1206. 1224). Die denunciatio milderte er dahin, dass wenn nicht zugleich mala fama vorhanden war, der Denunciant bei der Beweisfürung mitwirken, für den Fall aber, dass dieselbe nicht gelang, von der Kalumnienstrafe frei bleiben sollte (c. 14. 19. X. de accusat. a. 1198. 1205). Die purgatio canonica sollte als Reinigungseid erst dann, wenn kein anderes Mittel vorhanden sei, auferlegt werden (c. 10. 12. X. de purg. can. a. 1199. 1206. c. 19. 21. X. de accusat. a. 1206. 1212). Wer nicht schwören wolle, solle Buße tun, oder deponirt werden (c. 30. X. de simonia a. 1199. c. 15. c. 24. X. de accusat.). Später kam dieser Eid überhaupt außer Anwendung; das Inquisitionsverfaren aber blieb Regel und bestand seitdem aus einer vorbereitenden Untersuchung (scrutinium) über Zulässigkeit des Prozesses und der sich daran anschließenden Spezialinquisition und Beurteilung. München, Das canonische Gerichtsverfahren, Bd. 1, Köln 1865.

c) Der Stat, indem er zum Bewusstsein seiner selbständigen Aufgaben auch auf den Gebieten, wo er sich mit der Kirche berürt, und daher seiner Autonomie gegenüber der Kirche gelangte, konnte der Genossenschaft diese weitgreifende Strafgerichtsbarkeit nicht lassen. Er begann damit, teils auf Punkten, wo er dieselbe für unzulässig erkannte, z. B. in betreff der Ketzerei, des Schismas und der Apostasie, ihr die exekutive Hilfe zu entziehen (s. d. Art. „Toleranz“), und dadurch die Kirche und Aufrechterhaltung ihrer desfallsigen Ordnungen auf ihre socialen Mittel zu beschränken, teils auch gegen Missbrauch dieser Mittel zu Beeinträchtigung der bürgerlichen Freiheit eine Rekursinstanz zu eröffnen, infolge deren er geeigneten Falles die Kirche auf indirektem Wege zu bescheidnerem Gebrauche ihrer Machtmittel zwang (Recursus oder appellatio tanquam ab abusu: s. d. Art. über Kirche und Stat), teils endlich nahm er die Gerichtsbarkeit über gemischte Delikte und über gemeine Verbrechen des Klerus ihr überhaupt ab, und legte sie ausschließlich seinen eigenen Gerichten bei, sodass in solchen Beziehungen der Kirche, wenn sie seine Verfügung auch rechtlich nicht, oder nicht anders als temporum ratione habita (österreichisches Konkordat) anerkannte, tat-

sächlich doch bloß die seelsorgerische, und über Geistliche die Amtsdisziplin übrig blieb. Das deutsche Reich beschränkte sich im wesentlichen auf die erste dieser drei Maßregeln, von der es seit 1555 zu Gunsten des Protestantismus Gebrauch machte; wie weit man aber in allen drei Rücksichten schon im 16. und 17. Jarhundert in den deutschen Territorien ging — nicht bloß in den protestantischen, wo die Sache selbstverständlich war, sondern auch in den weltlich-katholischen, wo man sich an das Beispiel spanischer und französischer Theorie und Praxis anschloss —, das ist namentlich in bezug auf Bayern und Österreich von Friedberg in seiner Schrift über „die Grenzen zwischen Staat und Kirche und die Garantieen gegen deren Verletzung“, (Tübingen 1872), S. 110 fg. 185 fg. überzeugend erwiesen. Der absolute Stat erkannte dann nicht mehr an, dass er etwas anderes sei, als die Gesellschaft, betrachtete daher deren Aufgaben als seine eigenen, bildete, indem er dies auch hinsichtlich der kirchlich-socialen Aufgaben tat, das territorialistische Kirchenstatsrecht aus, und war infolge dessen geneigt, auch die amtliche Strafdisziplin über den Klerus als Statssache zu behandeln. Dergleichen Gesichtspunkte treten z. B. hervor im Preußischen Allgem. Landrechte und in den K. Hannoverschen Einrichtungen königlicher katholischer Konsistorien, an welche von Disziplinarerkenntnissen des Generalvikariates die Appellation ging. Anders der die Gesellschaft prinzipiell von sich unterscheidende konstitutionelle Stat, zu dessen Wesen es gehört, ihr und also auch der Kirche in Betreibung ihrer Angelegenheiten selbständige und freie Bewegung zu verstatten, und der sich nur vorbehält, derselben die Grenzen zu ziehen, wo sie mit den statlichen Gesamtinteressen in Konflikt kommt. Als in Deutschland diese konstitutionelle Freiheit der kirchlichen Gesellschaft seit 1848 zu vollem Durchbruch gelangte, ließen ihr die Regierungen, da sie den Territorialismus als nicht durchfürbar erkannt hatten, längere Zeit hindurch auch hinsichtlich der Strafgerichtsbarkeit vollen Raum, behandelten insbesondere den Rekurs ab abusu als nicht mehr praktisch, sodass die Kirche Klerus und Laien gegenüber die Vollgewalt ihrer socialen Strafdisziplin entfalten und dadurch den Klerus um so unbedingter in bischöfliche Hand bringen konnte, als der Stat ihr in dieser Beziehung seine Exekutivgewalt zu Gebote ließ. Erst seit das Vatikanum das Statsgefärliche einer so befestigten socialen Machtentwickelung unter die Augen stellte und demgemäß eine Reihe neuerer kirchenpolitischer Gesetze derselben Schranken zog, hat der Stat auch die kirchliche Strafgerichtsbarkeit innerhalb solcher Grenzen einzuschließen unternommen. So verbietet das preußische Gesetz vom 13. Mai 1873, betr. die Grenzen des Rechtes zum Gebrauch kirchlicher Straf- und Zuchtmittel überhaupt bei Geld- und eventuell Gefängnisstrafe der Gebrauch teils gewisser Strafmittel (Strafen an Leib, Gesundheit, Freiheit, Ehre), teils gewisser Strafgründe (das Strafen weil eine Handlung vorgenommen sei, oder damit nicht eine Handlung vorgenommen werde, die nach statlicher Ordnung vorgenommen werden muss, ferner das Strafen oder Strafdrohen zur Walbeeinflussung), teils gewisser Formen der Zufügung und Bekanntmachung der kirchlichen Strafen (Öffentlichkeit 2c.). Ebenso verbietet das preuß. Gesetz, betr. die kirchliche Disziplinargewalt speziell über den Klerus, vom 12. Mai 1873 Leibesstrafen ganz, limitirt die zulässigen Freiheits- und Geldstrafen, fordert einen ordentlichen und schriftlichen Prozess bei den geistlichen Disziplinarbehörden, von denen es nur inländische zulässt, und organisirt sowol die Statsaufsicht über Prozessverfaren und Strafapplikation derselben, wie den Recursus ab abusu an die Statsbehörden. Änliche Vorschriften sind auch in anderen deutschen Staten getroffen, oder ältere bei Seite gesetzt gewesene Einrichtungen solcher Art sind wider zur Hand genommen worden. Die kirchliche Genossenschaft hat das Recht des States zu diesen Begrenzungen ihrer socialen Freiheit zunächst noch nicht anerkannt, sondern versucht, die betreffenden Gesetze als nichtig zu behandeln. Insofern machen sie ein Moment in dem Streite zwischen modernem State und katholischer Kirche, welcher gegenwärtig im Gange ist, überhaupt aus, und sein Verlauf wird daher auch über die kirchliche Gerichtsbarkeit entscheiden. S. daher den Artikel über Kirche und Stat.

2) Die Strafgerichtsbarkeit in der evangelischen Kirche.

a) Geschichte derselben. Die evangelische Kirche hatte zwar nicht minder als die vorreformatorische sowol die Pflicht, Ärgernis auszuschließen, wie das Bedürfnis genossenschaftlicher Disziplin der Gemeinden und der in Lehre und Leben zu beaufsichtigenden Geistlichen; allein in Deutschland gingen hieraus zunächst keine ausgestalteten Verfassungseinrichtungen hervor. Denn vermöge der Art der Reformationseinfürung durch die Landesobrigkeiten und auf Grund der Lehre von ihrer Custodia prioris tabulae wurden die evangelischen Kirchen rechtlich als von diesen Obrigkeiten geleitete Landesanstalten organisirt (s. den Art. „Konsistorialverfassung"), und in betreff der aufrechtzuerhaltenden kirchlichen Ordnung trat die genossenschaftliche Tätigkeit hinter der landespolizeilichen zurück (s. den Art. „Gemeinde"), wie denn Luther schon in seiner Schrift an den Adel deutscher Nation alles Regieren den Obrigkeiten zuwies und die Kirche allein auf Wort- und Sakramentsverwaltung beschränkte. Die vorreformatorischen Bischöfe wurden daher nur in dieser „Seelsorge" durch die evangelischen Pfarrer, im übrigen aber durch landesherrliche Konsistorien und Superintendenten ersetzt, und waren unter Aufsicht und Moderation derselben Kirchenzucht und Bann (s. beide Artikel) allerdings fortgefürt worden, so geschah es doch bloß seelsorgerisch: sie zu Erhaltung genossenschaftlicher Ordnung zu verwenden, erschien den Reformatoren als weltlicher Gebrauch; der große Bann daher schlechthin als weltliche Strafe. In den durch die Kirchenordnungen des 16. und 17. Jarhunderts begründeten Einrichtungen geht indes Seelsorge und landesherrliche Polizei vielfach ineinander über: so wenn auf unterlassenen Kirchenbesuch polizeiliche Geldstrafe gesetzt, oder wenn dem Pfarrer die Befugnis beigelegt wird, sein Gemeindeglied zu seelsorgerischem Gespräche polizeilich vorzubescheiden, anderseits wenn er verwendet wird, von der Kanzel Verordnungen zu publiziren, und was dergleichen mehr ist. So war auch die konsistoriale Strafgerichtsbarkeit, welche in den früheren Stadien ihrer Ausbildung mehr oder weniger der vorreformatorisch-bischöflichen entsprach, eine ebensoviel statliche wie kirchliche; woraus in der territorialistisch gerichteten Periode sich die Erscheinung entwickelte, dass gelegentlich nicht bloß die disziplinare Bestrafung von Amtsvergehen der Geistlichen, sondern sogar das Erkennen auf die damals nur noch wegen Unzucht vorkommende Kirchenzucht den statlichen Strafgerichten überlassen wurde. Das strafrechtliche Personalforum der Geistlichkeit aber hatte in der evangelischen Kirche niemals die Bedeutung, wie in der vorreformatorischen, weil ihr die Lehre von der persönlich über die Laienschaft erhebenden Wirkung der Ordination (Character spiritualis) und damit die vorreformatorische prinzipielle Basis fehlte. Da der evangelische Geistliche nur durch sein Amt und daher nur für dessen Dauer vom Nichtgeistlichen unterschieden ist, so konnte als seiner Natur nach kirchlich bloß noch der dies Amt betreffende Teil der Strafjurisdiktion von der Kirche in Anspruch genommen werden, und die Auseinandersetzung zwischen Stat und Kirche fand daher, sobald der Stat das ihm Gebürende in die Hand zu nehmen bereit war, kirchlicherseits keinerlei Schwierigkeiten. Die im obigen erwänten Schritte in dieser Richtung, sowol die er hinsichtlich der jurisdictio contentiosa, wie die er gegenüber der katholischen Kirche tat, haben im allgemeinen die Strafgerichtsbarkeit und die evangelische Kirche mit betroffen, sodass im einzelnen darauf zurückzukommen nicht notwendig ist.

Die heutige Lage dieser Verhältnisse ist bedingt durch die Übergangsform der sog. gemischten Kirchenverfassung, in welcher, mit wenigen Ausnahmen, die deutschen evangelischen Kirchen sich gegenwärtig befinden, und in der die Konsistorien und Superintendenten als landesherrliche Kirchenregimentsbehörden fortbestehen, wärend zugleich Lokalgemeinden, Gemeinden der Superintendenturkreise und Konsistorialgemeinden vereinskirchlich organisirt sind, um in einem Maße, welches allenthalben positiv festgestellt, und nicht in allen deutschen Territorien dasselbe ist, an der Kirchenregierung Anteil zu nehmen. Die Gemeindedisziplin ist dabei überwiegend in der Hand der vereinskirchlichen, die Disziplinargerichtsbarkeit über die Geistlichen überwiegend in der Hand der landesherrlichen Kirchenregimentsbehörden.

Was die Gemeindedisziplin betrifft, so ist oben berürt worden, warum sie, soweit sie als im eigentlichen Sinne kirchliche bezeichnet werden kann, in den deutschen Landeskirchen einseitig als pfarramtliche Seelsorge auftrat. Anders war es gewesen, wo ein landesherrliches Kirchenregiment sich nicht hatte entwickeln können und deswegen die Aufrechthaltung der gemeindlichen Ordnung vereinskirchlich von den Gemeinden selbst besorgt worden war (s. d. Art. „Gemeinde"). Sie hatten sich dabei an jenes Schriftwort Ephes. 5 und die änlichen gehalten, und da die einflussreich gewordenen unter den Gemeinden, welche sich in solcher Lage befanden, calvinistische waren, so war es nicht nötig gewesen, die durch den Gemeindevorstand geübte Disziplin von der durch den Pfarrer geübten abzugrenzen, da nach ihrer dogmatischen Voraussetzung auch die nichtlehrenden Presbyter Seelsorge üben, und sonach alles vereinskirchliche Ordnunghalten seelsorgerisch gehandhabt ward. Als in den rheinisch-westfälischen Gebieten die Einrichtung auch in lutherischen Gemeinden angenommen wurde, blieb die Prinzipienfrage zunächst unerörtert, und in der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung vom 5. März 1835 wurde (§ 120) die Ordnung der in der Gemeinde zu übenden Kirchenzucht bis auf Bestimmung der Provinzialsynode ausgesetzt. Es konnte aber nicht fehlen, daſs, sobald der Stat mit der Ausbildung einer vereinskirchlichen Gemeinde- und Synodalverfassung Ernst machte, um dem kirchlichen Selbstregimente mindestens diejenigen Momente der inneren Kirchenleitung zu überlassen, zu deren Verwaltung er sich nicht mehr geschickt fand, er ihr insbesondere die Aufrechthaltung ihrer Gemeindedisziplin ausantworten muſste; denn gerade um den Punkt, daſs darin die bisherige Vermischung von Polizeilichem und Kirchlichem aufhören muſste, handelte es sich. Indem dies allseitig empfunden wurde, begann um 1840 und zum teil schon vorher eine lebhafte sowol litterarische, wie legislativ erwägende Beschäftigung mit der Kirchenzuchtsfrage: die preußischen Provinzialsynoden von 1844 berieten sie, und die Beschlüsse der rheinisch-westfälischen wurden von der Regierung genehmigt; die Generalsynode von 1846 berürte sie in ihren Verhandlungen über die presbyterial-synodalen Verfassungsformen vielfach; die zur Eisenacher kirchlichen Konferenz vereinigten Regierungen nahmen sie auf Grund offizieller Denkschriften 1852 in Erwägung, und infolge deren weisen die neueren presbyterial-synodalen Gemeinde- und Kirchenordnungen sämtlich mehr oder minder geförderte Keime und Anknüpfungspunkte für die Selbstdisziplin der Gemeinde auf. S. die Nachweisungen der betr. Gesetze in Richter-Doves Kirchenrecht § 228, Note 4. Aber die Schwierigkeiten der Fortentwickelung dieser Keime werden von denen unterschätzt, welche entweder von der reformirt-dogmatischen Basis der Annahme göttlicher Anordnung von zweierlei Presbytern ausgehen, oder von einer die lutherische Amtstheorie überspannenden Anschauung aus geneigt sind, auch die Aufrechthaltung der Ordnung unter die göttliche Vollmacht des Lehramtes zu begreifen, und dazu in vorreformatorischer und heutig-katholischer Weise den Bann als sociales Exekutivmittel zu miſsbrauchen. Jene Schwierigkeiten können auch nicht dadurch beseitigt werden, daſs man, wie gleichfalls von einigen geschehen ist, versucht, zu derselben das amtlich-seelsorgerische Element der Kirchenzucht überhaupt nicht zu rechnen; denn da auch die von der Gemeinde geübte Ordnungsdisziplin in kirchlichem Sinne dem Fehlenden gegenüber nicht anders als mit der Intention der Besserung geübt werden kann, so unterscheidet sie sich in dieser Beziehung nicht von der Seelsorge. Erst die fernere Ausgestaltung des Gemeindelebens wird hier Hilfe bringen. Die der Gemeindedisziplin nach den angefürten neueren Ordnungen unterliegenden Handlungen sind, außer der Verletzung dieser Ordnungen selbst, hauptsächlich die in Wort oder Tat dokumentirte Verachtung der Kirche und ihrer Gnadenmittel und ein zum Ärgernis der Gemeinde gereichender unsittlicher Wandel; die disziplinaren Strafmittel sind Entziehung des aktiven und passiven Walrechts in den Gemeinden, Ausschluſs vom Patenamte, Ausschluſs von den Sakramenten (s. d. Art. „Bann"), Versagung eines feierlichen Begräbnisses, auch die Versagung des Ehrentitels Junggesell und Jungfrau beim Aufgebote, Entziehung des Brautkranzes ꝛc. gehören hierher. Als im Jare 1844 die rheinisch-westfälische Provinzialsynode zur

Widerbelebung der Gemeindedisziplin Beschlüsse fasste, wurden dieselben durch die Statsregierung dahin bestätigt, „dass solche Personen, die einen lasterhaften und offenbar gottlosen Wandel füren, sowie solche, welche den christlichen Glauben in bestimmten schriftlichen oder mündlichen Erklärungen oder in öffentlichen Handlungen ausdrücklich verwerfen oder verspotten, nachdem alle seelsorgerischen Bemühungen vergeblich gewesen sind, vom Presbyterium durch den Pfarrer vom Abendmal und von Patenstellen ausgeschlossen werden sollen, wobei ihnen jedoch der Rekurs an die Kreissynode oder deren Moderamen offen bleibt“ (s. Verhandlungen der vierten rheinischen Synode S. 77 ff., Kabinetsordre vom 21. Juni 1844, Verhandlungen der vierten westfälischen Synode, Beschluss 205—207, Kabinetsordre vom 20. August 1847). Die einzelnen hierunter zu subsumirenden Handlungen können höchst mannigfaltig sein. So ist z. B. auf Grund des Beschlusses der rheinischen Synode vom 18. und 19. Oktober 1853 vom Konsistorium zu Koblenz unterm 15. Dezember 1854 die Disziplin gegen Mitglieder der Gemeinde angeordnet, welche in einer gemischten Ehe leben und den Verpflichtungen gegen die Kirche untreu werden, indem sie förmliche Versprechen abgeben, dass alle ihre Kinder der römischen Kirche angehören sollen u. s. w. Vgl. auch die Mitteilungen über Aufnahme und Wirksamkeit der evangel. Gemeinde-Kirchenräte in der Provinz Preußen, Königsberg 1853, S. 27, und v. Mosers Kirchenblatt 1853, S. 644 f.; Mitteilungen u. s. w. wärend des zweiten Jares rc. 1855, S. 45 f. Die für Verletzung der kirchlichen Ordnung geeignetste Strafe ist die Entziehung des aktiven und passiven kirchlichen Walrechtes. Auch Geldstrafen zu woltätigen Zwecken können hier vorkommen. Vgl. im übrigen den Art. „Kirchenzucht“. Die Berufungsinstanz für diejenigen, welche sich durch dergleichen Maßregeln des Gemeindekirchenrates beschwert achten, ist regelmäßig zunächst die Kreissynode, erst in zweiter Instanz treten unter Umständen auch die landesherrlichen Kirchenregimentsbehörden ein. Über pfarramtliche Zurückweisung vom Abendmal bestimmt die Kirchengemeinde und Synodalordnung für die Provinzen Preußen, Brandenburg, Pommern, Posen, Schlesien und Sachsen vom 10. Sept. 1873 § 14: „Der Pfarrer bleibt in seinen geistlichen Amtstätigkeiten der Lehre, Seelsorge, Verwaltung der Sakramente und in seinen übrigen Ministerialhandlungen von dem Gemeindekirchenrate unabhängig. Er ist jedoch verpflichtet, die Fälle, wo er ein Gemeindeglied von der Teilnahme an einer von ihm zu vollziehenden Amtshandlung, insbesondere vom heil. Abendmale, zurückzuweisen für notwendig hält, unter schonender einstweiliger Zurückhaltung des Betreffenden, dem Gemeindekirchenrate vorzulegen. Stimmt dieser zu, so ist die Zurückweisung auszusprechen, gegen welche dem Betroffenen der Rekurs an die Kreissynode offen bleibt. Erklärt sich der Gemeindekirchenrat gegen die Zurückweisung, so wird dieser Beschluss zwar sofort wirksam, aber der Geistliche ist befugt, wenn er sich bei demselben nicht beruhigen will, die Sache zur Entscheidung an die Kreissynode“ — nach der schleswig-holsteinischen Gemeindeordnung von 1869 § 41 an die Kirchenvisitatoren oder das Konsistorium — „zu bringen“.

An der disziplinaren Aufsicht und Gerichtsbarkeit über Lehre und Leben der Geistlichen, welche ehedem allein den Superintendenten und Konsistorien zustand, haben seit Einfürung der gemischten Kirchenverfassung vielfach auch die Gemeindevertretungen Anteil erlangt. Zwar die lokalen haben dem Pfarrer gegenüber nur das Recht der Vermanung und der Anzeige beim Superintendenten (§ 14 a. a. O.), welches ihnen grundsätzlich gebürt; aber neben dem Superintendenten werden Vorstände oder Ausschüsse der Kreissynode, neben den Konsistorien Vorstände oder Ausschüsse der Provinzialsynode, neben dem preuß. Oberkirchenrate wird der Vorstand der Generalsynode tätig (s. die Nachweisungen bei Mejer, Lehrb. des Kirchenrechtes S. 243, Not. 4 und die preußische K.-Gemeinde- und Synodalordnung v. 1873 § 68, Generalsynodalordnung v. 20. Jan. 1876 § 36), in den beiden oberen Instanzen, insbesondere da, wo es das Disziplinarurteil über einen Geistlichen wegen Irrlehre gilt. Konsistorium und Synodalausschuss treten in solchem Falle zu einer kollegialen Spruch-Behörde zusammen. — Die Amtsvergehen, derentwegen auf Disziplinarstrafe gegen Geistliche erkannt wird, sind ent-

weder Irrlehren (Ketzerei, Apostasie), oder Verletzungen des kirchlichen Decorums, d. h. derjenigen besonderen einen tadelfreien Wandel betreffenden Pflichten, welche der Geistliche übernimmt, weil durch ihre Erfüllung die Wirksamkeit seines Amtes bedingt ist. Begeht er gemeine Verbrechen, so gehen die statliche Andung und die kirchliche Disziplinirung nebeneinander her; es ist ein Rest von Territorialismus, wenn in solchen Fällen die kirchlich-disziplinaren Konsequenzen, von den statlichen Behörden mit wargenommen werden. Simonie fällt unter die Klasse der das Decorum verletzenden Handlungen. Ein Amtsvergehen des Schisma gibt es in der evangelischen Kirche nicht. Wenn ein Geistlicher sich weigert, die kirchlichen Behörden anzuerkennen, oder die kirchlichen Ordnungen einzuhalten, so ist auch das, soweit es nicht die Bedingungen seiner Anstellung alterirt und demgemäß seine Entlassung zur Folge haben muss, eine gegen seine geistlichen Amtspflichten gehende sittliche Verfehlung und muss als solche disziplinarisch behandelt werden. — Die Strafmittel der geistlichen Amtsdisziplin sind: Translokation, Strafversetzung, insbesondere auf eine schlechtere Stelle (Pönitenzpfarrei) (s. preuß. Landrecht Th. II, Tit. XI, § 531; in Sachsen auf Antrag der Landstände durch Resolution vom 30. September 1763 abgeschafft). Über die Suspension vom Amte oder den Einkünften gelten änliche Bestimmungen, wie in der römisch-katholischen Kirche (s. oben). Unfreiwillige Emeritirung oder Pensionirung tritt bisweilen an die Stelle der Strafversetzung (preußische Kabinetsordre v. 27. April 1831. Erlass des evangel. Oberkirchenrats vom 27. November 1854 in v. Mosers allg. Kirchenblatt 1855, S. 1 ff.), (m. s. auch d. Art. „Emeritenanstalten“ B. IV, S. 197). Dienstentlassung (Dimission) mit Pensionirung ist eine mildere Form der Amtsentsetzung (Remotion), welche änlich wie die Degradation durch bloßes Erkenntnis, oder zugleich als degradatio realis unter gewissen Solennitäten vollzogen wird (m. s. ein Beispiel in Hitzig, Zeitschrift für die preußische Criminalrechtspflege 1830, Heft XXIX, Nr. 15, S. 12 ff.). Auch mannigfache Ordnungsstrafen sind hergebracht. Die Wirkung jeder Entfernung vom Amte ist die Unfähigkeit zu irgend einer Funktion kirchlicher Art, da, wie schon erwänt wurde, die evangelische Kirche den character indelebilis nicht kennt und der bisherige Geistliche wider in den Laienstand zurücktritt, sobald ihm das Amt entzogen ist. — Das Verfaren hat partikularrechtliche Regeln: im allgemeinen ist es dem summarischen Strafprozess änlich.

Mejer (Jacobson †).

Gerichtshof, geistl., s. Audientia episcopalis.

Gerichtsverfaren, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Gerlach, Otto, von. Anfangs Lic. der Theologie an der Universität zu Berlin, an der er später zum Doktor der Theol. und zum Prof. honorarius ernannt wurde, Pastor an St. Elisabeth, dann Hofprediger am Dom zu Berlin und Konsistorialrat, durch sein auf tüchtigen Studien beruhendes, von D. Schmieder vollendetes praktisches Bibelwerk weithin bekannt geworden, ist am 12. April 1801 zu Berlin geboren, wo sein Vater Präsident der kurmärkischen Kriegs- und Domänenkammer war. Seine gleichfalls bedeutenden Brüder waren Ludwig, als Appellationsger.-Präs. verstorben, und Leopold, General-Adjudant Friedr. Wilh. des IV. Den letzteren liebe er, pflegte der König zu sagen, den Hofprediger achte, den Präsidenten fürchte er. Durch die rel. Bewegung in den Freiheitskriegen tief berürt, durch einen Pädagogen wie Spilleke „für das Vernehmen göttlicher Stimmen geweckt“, durch das Reformationsjubiläum 1817 auf die Schriften der Reformatoren gefürt, kam G. gleichwol nur auf einem Umweg zu der Entscheidung für die Theologie. Vornehmer Umgang, lockende Aussichten im Statsdienst, mehr noch der Wunsch im Sinne der Hallerschen Restaurationsideeen dem grassirenden revolutionären Geiste entgegenzuwirken, brachte ihn anfangs zum jur. Studium nach Heidelberg, Göttingen, Herbst 1820 wider nach Berlin. Schon in Göttingen kam er in ernste Seelenkämpfe, „seines Berufes zur Seligkeit gewiss geworden, wie er selbst schreibt, fülte er sich auch aufs neue zur Theologie berufen“, eine Wal, für die ihn der Herd frommer Freundschaften in Berlin nur

noch tiefer erwärmen konnte. 1825 siedelte er sich im Wittenberger Prediger-Seminar für ein Jar an. Die anfangs in Berlin ergriffene akademische Laufban, die ihm Gelegenheit zu Vorlesungen über Kirchenrecht, Geschichte der Theokratie und Auslegung biblischer Schriften bot, genügte auf die Länge seinem überwiegend praktischen Sinne nicht. Den Spuren eines Zinzendorfs, dieses großen Menschenfischers mit seiner zündenden Heilandsglut, seiner organisirenden Genialität zog es ihn nach. Als 1834 das Pastorat an einer von dem Könige Friedrich Wilhelm III. errichteten kleinen Vorstadtskirche, an St. Elisabeth, sich öffnete, bewarb sich G. um diese wenig glänzende, desto mühevollere Stellung und ward mit einer Antrittspredigt über 2 Kor. 5, 19—21 eingefürt. Wie sein Feuereifer und sein praktisches Geschick sich schon bei der Stiftung der Berliner Gesellschaft „zur Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden“ 1824 und vier Jare später bei der Einrichtung eines Missions-Seminars bewärt hatte, so wuchs ihm nun bei der eigenen Gemeinde mit der wargenommenen Not die Kraft der erfinderischen Liebe und Seelsorge. Die innere Mission in Familie und Kirche, Hausbesuch und Hausandachten bei den Gemeindegliedern, Bücherverteilung, ein Frauenverein, eine Beschäftigungsanstalt für brotlose Weber und Frauen, ein Handwerkerverein, eine Spargesellschaft, ein Schulbesuchsverein zur gütlichen Einwirkung auf säumige Schulpflichtige, Kindergottesdienste, Nachhilfe für zurückgebliebene Konfirmanden, liturgische Festandachten, Privatbeichten, (stundenlang saß er mitunter in der Sakristei, dankbar, wenn wenigstens einige trostbedürftige Seelen sich vor ihm ausschütteten), ein Konvikt für Kandidaten — dies alles von dem „Berliner Wesley“, wie Tholuck ihn nennt, ein ebenso anregungs- wie beschämungsreicher pfarramtlicher Spiegel! Am Dom hat er leider nur zwei Jare, darunter das Sturmjar 1848, wirken können.

Mit der Übersetzung einer Predigt Wesleys „wache auf, der du schläfst, dass dich Christus erleuchte“, trat er zuerst litterarisch auf. Baxters Evangelischer Geistlicher, dieses „Blitzbuch für schläfrige Prediger“, und die „Ruhe der Heiligen“, ferner Zinzendorfs Jeremias, redeten, von ihm eingefürt, wie neu erstandene Lehrer zur Zeit, lag doch die Bildung und Förderung des christlichen Standes unausgesetzt in dem Vordergrund seiner Wünsche und Bestrebungen. Dahin ging das errichtete Kandidatenkonvikt, die Teilnahme an Pastoralkonferenzen, die Stiftung einer Pastoral-Hilfsgesellschaft. War andererseits von seinen juristischen Studien her Kirchenverfassung für ihn ein Gegenstand hohen Interesses, sorgfältigen Studiums, wie ein Aufsatz über „die Bearbeitungen des Kirchenrechtes in der evangel. Kirche“ (Tholuck, Litterar. Anzeiger 1832) und nach dem 1829 durch Julius Müller gegebenen Vorgang eine einschneidende Schrift über „Ehescheidungen“, Erl. 1839 beweist, der er die tatsächliche Weigerung schriftwidrig Geschiedene zu trauen zum Anstoß der Behörden folgen ließ, so sprach er es doch widerholt aus: „wie man den Bau einer Stadt nicht mit Zuchthäusern anfängt, so sind noch ganz andere Dinge zu Herzen zu nehmen, ehe man an Kirchenverfassung und Disziplin denkt“. Vermehrung der Heilsmittel und Kanäle, wodurch man erst die Kirche in die Leute bringt, das war die große Frage seines Lebens. Von einer Reise nach England, die er mit anderen Geistlichen und einem Oberbaurat auf Befehl Friedrich Wilh. des IV. zur Erkundigung der kirchlichen Unternehmungen, namentlich der aggressiven Seelsorge und vermehrter Kirchenbauten unternahm, kehrte er auch befruchtet zurück. Es erschien sein „amtlicher Bericht über die Einrichtung vieler neuer Kirchen und Pfarrsysteme in England mit Rücksicht auf unsere kirchlichen Zustände“, sodann der „amtliche Bericht über den Zustand der anglikanischen Kirche in ihren verschiedenen Gliederungen“ 1842 — eine Schrift, welche bei aller Bewunderung für die kirchliche Macht und Wirksamkeit Englands doch auch die Doppelgefar des dortigen kirchlichen Parteiwesens und insonderheit des puseyitischen Sauerteiges klar erkennt —, endlich „die kirchliche Armenpflege, nach Chalmers 1847“.

Auf dem homiletischen Gebiete lag seine Stärke nicht, seine Predigten waren bisweilen allzu lehrhaft, auch nicht ganz frei von gesetzlicher Schärfe. Das liebevolle und liebenswürdige seines Wesens kam seiner seelsorgerischen Gabe unver-

gleichlich zu statten. Dem engen Gewissen einte sich ein weites Herz. Auch kirchlich wol geschichtlich bestimmt, war er doch keineswegs einseitig befangen. Von den Zierden des Jansenismus wie von denen des Puritanismus konnte man ihn mit gleicher Liebe sprechen hören. Sein „Bibelwerk“ mit Einleitungen und Anmerkungen, das ursprünglich nur auf eine erneuerte Ausgabe der Hirschberger Bibel angelegt war, darf troz des bisweilen erhobenen Vorwurfes der Trockenheit noch für viele Jarzehnte eines dankbaren Leserkreises aus Geistlichen und Laien gewiss sein.

Am 24. Okt. 1849, 49 Jar alt, nachdem er am 20. Trin. noch voll Inbrunst über das hochzeitliche Kleid gepredigt hatte, wurde er abgerufen. Voluit, quiescit.

Quellen: Chronik der St. Elisabeth-Gemeinde zu Berlin. Daraus die Evang. K.-Ztg. 1849, 101, 102; Schmieder, Forts. des Bibelwerkes, 4. Bd., 1. Abth.; Seegemund, Vorrede zu den Predigten von O. v. G. 1850.

Rud. Kögel.

Germanus, St., v. Auxerre, ein in Frankreich weit verehrter Heiliger. Geboren um 380 zu Auxerre in guter Familie, empfing er eine tüchtige Ausbildung, strebte aufwärts nach Ansehen und Würden, heiratete und schien an dem weltlichen Leben Gefallen zu finden. Dennoch ward er nach dem Tode des Bischofs Amator, der selbst ihn als seinen Nachfolger bezeichnet haben soll, 418 (?) vom Volke stürmisch zum Bischof begehrt. Er folgte dem Rufe und stürzte sich nun in die strengste Askese, uxor in sororem mutatur ex conjuge. Der Ruf des neuen Bischofs, von dem man bald auch Wunder rühmen zu dürfen glaubte, verbreitete sich schnell in ganz Gallien. Als um 429 die Orthodoxen in England bei einer gallischen Synode (vielleicht zu Troyes) um Hilfe gegen die Pelagianer baten, ward Germanus mit Lupus von Troyes abgesandt, der nicht nur die Keßer besiegte, sondern auch durch einen von ihm angegebenen Hinterhalt ein Sachsenheer zurückschlug. Sein Erfolg war so überraschend, dass man ihn nach einiger Zeit noch einmal rief. In Gallien war er ein begehrter, weil durchdringender Fürsprecher der Bedrückten. Als solcher vertrat er auch die aufständischen Armoriker, gegen welche Aetius Barbarenvölker geschickt hatte. Um ihnen volle Verzeihung zu erwirken, reiste er an den Hof von Ravenna, wo ihn die Kaiserin Placidia und ihr Son Valentinian ehrenvoll empfingen. Hier starb er nach siebentägiger Krankheit am 31. Juli 448. Die Leiche ward nach Auxerre gebracht.

Quellen: Eine vita von einem etwas jüngeren Zeitgenossen, Acta SS. zum 31. Juli, in ziemlich schwülstigem Legendenstil geschrieben, aber nicht one geschichtliche Züge.

G. Plitt.

Germanus, St., v. Paris, geb. um 496 bei Autun in Hochburgund, der Son angesehener Eltern, ward um 540 Abt des Stiftes St. Symphorian zu Autun, wo er streng asketisch nach der Regel des Basilius lebte. Unter Childebert I. um 550 ward er Bischof von Paris. Es gelang ihm, in dieser schlimmsten Zeit der Merovingerherrschaft durch seine tüchtige Persönlichkeit Einfluss zu gewinnen und sich zu erhalten. Das Volk bewunderte sein strenges Leben, seine Mildtätigkeit gegen die Armen, es rühmte seine Prophetengabe. Die Großen achteten seine Entschiedenheit und Furchtlosigkeit, mit der er z. B. den König Charibert I. wegen Bulschaft mit zwei Schwestern bannte. Doch vereitelten sie seine ernstlichsten Bemühungen, Frieden unter ihnen zu stiften. Er starb am 28. Mai 576 und ward begraben in der von Chilbebert I. erbauten, 559 von ihm selbst geweihten Kirche des h. Vincentius, die später nach ihm St. Germain des Pres genannt ist.

Quellen: Vita Germani von seinem Zeitgenossen Fortunatus Venantius, schon von Gregor v. Tours V, § 8 erwänt, in den Acta SS. z. 28. Mai. Über Fortunatus s. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I, 1 § 7; Ebert, Gesch. d. christl. lat. Literatur I, 494—516. Ein geschichtliches Bild gewinnt man aus diesem zu erbaulichem Zwecke geschriebenen Wunderkatalog nicht. Etwas mehr bietet Gregor von Tours, BB. 4 u. 5.

G. Plitt.

Gernler, Lukas, hauptsächlich bekannt durch seine Teilnahme an der Abfassung und Geltendmachung der Helvetischen Konsensformel (s. d. Art.), geboren zu Basel 1625; sein Vater war Hauptpfarrer zu St. Peter. Nachdem er bereits im 20. Jare seine theologischen Studien vollendet und Kandidat geworden, machte er, nach der guten Gewonheit jener Zeit, Reisen, um andere Kirchen und die hervorragenden Männer derselben aus eigener Anschauung und durch persönliche Bekanntschaft kennen zu lernen. Er besuchte Genf und verweilte daselbst einige Zeit, darauf begab er sich nach Paris, Holland, Deutschland; er knüpfte allenthalben Verbindungen mit den bedeutenden Theologen an, und blieb mit ihnen in Verkehr, wovon seine im Basler Kirchenarchiv aufbewarte Korrespondenz deutliche Zeugnisse gibt. Nach Basel zurückgekehrt, wurde er 1649 Gemeinhelfer (diaconus communis, Helfer für alle Kirchen der Stadt), darauf Obersthelfer archidiaconus, d. h. zweiter Pfarrer am Münster 1653, schon 1656 Antistes und erster Pfarrer am Münster; in demselben Jare erhielt er die theologische Doktorwürde sowie die Professur der loci communes und der controversiae theologicae, welche er 1665 mit der Professur des A. T. vertauschte. Wie sehr ihn schon damals das Dogma beschäftigte, an dessen Verteidigung sein Andenken sich knüpft, geht hervor aus dem Thema seiner Rede bei der Ernennung zum Dr. theol.: an et quatenus electi de sua electione et salute hoc in seculo possint ac debeant esse persuasi. Schon deswegen konnte er auch keinen Sinn haben für die Unionsversuche des Duräus (s. d. Art.), der hauptsächlich auf Antrieb Gernlers, bei seinem erneuten Besuche in der Schweiz 1662, und insbesondere in Basel 1666 abgewiesen wurde. Wie schroff Gernler seinen dogmatischen Standpunkt behauptete, das bekundet der Syllabus controversiarum, von Gernler, Buxtorf, dem Gegner des Capellus (s. d. Art. „Buxtorf" Bd. II, S. 000) und Rud. Wettstein gemeinschaftlich verfasst, welcher syllabus in 588 Thesen den streng reformirten Lehrbegriff mit Beiziehung subtiler Definitionen und Distinktionen formulirte, und zunächst bei den wöchentlichen Disputationen der Studirenden gebraucht werden sollte; dieser syllabus erlangte freilich bald ein gewisses Ansehen, so dass manche nur diejenigen als rechte Orthodoxen gelten ließen, die sich dazu bekannten; aber selbstverständlich erhielt er nie symbolisches Ansehen. Er war übrigens nur das Vorspiel zu der berüchtigten helv. Konsensformel. Als Theologe schrieb Gernler noch disputationes in confessionem helveticam und verschiedene andere Dissertationen. Dieser mit dem Harnisch scholastischer Orthodoxie angetane Mann hatte ein Herz für die Bedürfnisse der Kirche und praktischen Sinn. Er war es, der die Gründung des Waisenhauses durch seine Verwendung bei der Obrigkeit herbeifürte, der für passende Erweiterung des Gottesdienstes sorgte, der das Gymnasium mit einer neuen Klasse versah u. a. dgl. Er starb 1675. Vgl. über ihn die Athenae Rauricae (von Prof. Herzog) Basel 1778, S. 48—50; Hagenbach, Geschichte der Baslerkonfession, Basel 1827, S. 167 ff.

Herzog.

Geroch, s. Gerhoch.

Gerrener, *(Γεῤῥηνοὶ)* werden 2 Makk. 13, 24, als in einer Ptolemais entgegengesetzten Lage aufgefürt, und doch so in Beziehung dazu gesetzt, dass man sich wol darunter auch keine zu entfernte Bevölkerung denken darf. Hiezu passt die Lage von *Γέῤῥα* in Arabia felix am persischen Meerbusen, obwol ihre Einwoner, die *Γεῤῥαῖοι* (Ptol. 6, 7. 16. Strabo 16, 766. Agatharch. bei Phot. cod. 250. Plin. 6, 32; 31, 39), starken Zwischenhandel trieben (Diod. Sic. 3, 42. Strabo 16. 766 sagt, die Stadt sei von babylonischen Flüchtlingen — גֵּרַיָּא = Fremdling, Flüchtling — erbaut worden), ebenso die von einem *Γέῤῥα*, das Ptol. (5, 15. 26) in Batanäa nachweist, doch lange nicht so gut, wie die Lage des von Grotius und Winer dafür erkannten *τὰ Γέῤῥα* (Strabo 16. 760) zwischen Pelusium und Rhinocolura, wie denn auch ein *Γέῤῥον ὄρος* daselbst von Ptol. (4, 5, 11) angefürt wird.

Pf. **Pressel.**

Gerson, Joh. Charlier, genannt Gerson nach seinem Geburtsorte, einem Weiler in der Diözese von Rheims (Departement der Ardennen), wurde geboren

den 14. Dezember 1363, das älteste von 12 Kindern. Er wurde zum Priesterstande bestimmt und kam 1377 nach Paris in das Kollegium von Navarra. Nachdem er 1381 Licentiat der Künste geworden, begann er das Jar darauf das Studium der Theologie, das er unter Peter d'Ailli und Gilles Deschamps (Aegidius Campensis) wärend zehn Jaren betrieb. Bereits 1378 war das Schisma ausgebrochen; die allgemeine Aufregung ergriff auch den jungen Kleriker. Schon in seinem 19. Jar, kaum in die Theologie eingetreten, soll er eine Rede gehalten haben über die geistliche Gerichtsbarkeit, um zu beweisen, dass derjenige, der diese auszuüben hat, zur Niederlegung seines Amtes genötigt werden soll, sobald er es zum Schaden seiner Untergebenen verwaltet. (De jurisdictione spirituali; 1382? B. II, Th. II, S. 261; Ausg. von Dupin). 1383 und 1384 war Gerson Prokurator der gallischen Nation auf der Universität. Kenntnisse und Talent hatten ihm schon so viel Ansehen erworben, dass er 1387, obgleich erst Baccalaureus der Theologie, der Gesandtschaft beigegeben wurde, welche die Universität nach Avignon schickte, um von Clemens VII. ein Urteil gegen Johann von Montson zu erwirken, der, weil er die unbefleckte Empfängnis verworfen, von den Pariser Doktoren verdammt worden war und an den Papst appellirt hatte. Was Gerson am päpstlichen Hofe sah, verstärkte den tiefen Eindruck, den schon längst die Verwirrung der Kirche und überhaupt das in Frankreich herrschende Elend auf ihn gemacht; er sprach sich klagend darüber aus in seinen nach seiner Rückkehr nach Paris vor der Universität gehaltenen Reden. 1392 wurde er Doktor der Theologie und, da d'Ailli seine Entlassung genommen, Kanzler der Universität und Kirche. Bald darauf erhielt er, durch die Gunst des Herzogs von Burgund, das Dekanat von Brügge in Flandern.

Seine hohe Stellung in Paris benutzte Gerson gleich anfangs, um die Sitten und die Studien zu reformiren, so viel es damals tunlich war. Unter d'Aillis Einfluss war er der Scholastik abgeneigt und zur Mystik, wie die Viktoriner sie gelehrt hatten, hingefürt worden. Schon in einer als Baccalaureus gehaltenen Rede (1388, Bd. III, S. 1029), hatte er von der Notwendigkeit gesprochen, das subtile und unhaltbare Spinnengewebe der scholastischen Weisheit wegzuschaffen, da die Wissenschaft starker Gründe und klarer Warheit bedürfe. Zwölf Jare später, nachdem er den Notstand der Kirche genauer kennen gelernt, richtete er an d'Ailli ein Sendschreiben de reformatione theologiae (1. April 1400, Bd. I, Th. I, S. 120), mit Vorschlägen über die Verbesserung des theologischen Studiums: es werde nicht anders in der Kirche, so lange in den Schulen nur unnütze Fragen statt der Bibel und der Kirchenväter behandelt werden, und so lange keine strengere Aufsicht geübt werde über die Studirenden, die großenteils durch das Lesen der damaligen ebenso unmoralischen als unpoetischen Romane ihre Sitten verdarben (s. auch seinen Tractatus contra romantium de rosa, Mai 1402, Bd. III, S. 297). An die Schüler des Kollegiums von Navarra sandte er um dieselbe Zeit zwei Episteln über die beste Art Theologie zu studiren, über die Wal der Schriftsteller, denen man folgen solle, über die Nutzlosigkeit des scholastischen Disputirens (Bd. I, Th. I, S. 106). Im Jar 1402 hielt er mehrere Vorlesungen gegen die vana curiositas in negotio fidei (ebendas., S. 86), die, eine Frucht des Hochmuts, die ware Buße und die ware Liebe hindere, sich mit eitlen, spitzfindigen Problemen beschäftige, neue Ausdrücke erfinde, um die Geheimnisse Gottes aufzuklären, und Dialektik und Ontologie mit der reinen Theologie vermische. Gerson gehörte zwar auch noch dem Mittelalter an, er ist reich an Distinktionen und sonderbaren, zumal kasuistischen Fragen, er vermochte es nicht, sich von dem Hergebrachten völlig loszureißen, er suchte aber mit Ernst, und nicht immer one Erfolg, es zu verbessern. Obgleich dem Nominalismus den Vorzug gebend, und Johann Hus nicht bloß weil er Ketzer, sondern auch weil er Realist war, verdammend, scheint er doch nicht immer verkannt zu haben, dass auch im Realismus ein Grund von Warheit sich finde. Statt der unfruchtbaren Streitigkeiten zwischen den absoluten Anhängern des einen und des andern Systems, wollte er, man solle eine Philosophie lehren, die sich nicht mit bloßen Worten begnüge, sondern sich dieser nur bediene, insofern sie die notwendigen

Formen der allgemeinen Begriffe sind; er gehörte eher zu denen, welche die Universalia in re behaupteten, als zu denen, welche sie post rem setzten. In mehreren über diese Gegenstände geschriebenen kleinen Traktaten sucht er zu vermitteln zwischen den Terministen oder den Logikern, wie er die Nominalisten nennt, und den Formalisten oder Metaphysikern, den Realisten. Aber mehr noch als durch diese Vermittelung in der Logik und der Ontologie, suchte Gerson die Theologie zu reformiren, indem er an die Stelle der trockenen Schulgelehrsamkeit den Mysticismus zu setzen strebte. Dem frühen Zuge seines Herzens folgend, hatte er sich ganz dieser Theologie ergeben; nur war sie bei ihm wesentlich verschieden von der der deutschen Meister des vierzehnten Jarhunderts. Er suchte sich weder durch kühnes Aufsteigen der Intelligenz mit dem absoluten Geiste zu identifiziren, noch schwelgte er in schwärmerischen Gefülen oder phantastischen Bildern. Auch in seiner Mystik behielt er den vermittelnden Standpunkt bei, den ich soeben bezeichnet. An Hugo und Richard von St. Viktor, teilweise auch an Bonaventura sich anschließend, lehrte er ein System, das die Grenze zwischen dem ungeschaffenen und geschaffenen Geiste festhielt und die dem letzteren verliehenen Kräfte nicht zu übersteigen wagte. Er richtete den Verstand auf die inneren Zustände und Erfarungen, um mittelst seiner Regeln dieselben zu einer wissenschaftlichen Theorie zu gestalten, durch ein Verfaren, das, wie er sich ausdrückte, dem bei der Naturbeobachtung befolgten änlich sein muss. Eine Untersuchung der Seelenkräfte geht daher dem eigentlichen mystischen Systeme voran, so dass dieses nicht mit Unrecht ein psychologisches genannt worden ist, im Gegensatze zu der deutschen Mystik, welche die Notwendigkeit dieser Untersuchung nie scheint anerkannt zu haben. Freilich musste Gersons Vorhaben, aus dem Mysticismus eine Art Wissenschaft der inneren Erfarung zu machen, an der Unmöglichkeit scheitern, die regellosen Erscheinungen des kontemplativen Lebens in logische Kategorieen zu fassen; trotz seiner oft widerholten Erklärungen gegen die scholast. Terminologie macht er einen häufigen Gebrauch derselben und gibt überhaupt seiner Mystik eine Gestalt, die der Unmittelbarkeit der mystischen Zustände wenig angemessen ist. Ihm zufolge sollte aber eben die Scholastik die Form der Mystik sein; sein ganzes Bestreben ging darauf aus, wie er sagte, „concordare theologiam mysticam cum nostra scolastica". Sein System nun, das er in einem längeren Werke durchgefürt hat, besteht aus zwei Teilen; der erste de mystica theologia speculativa betitelt, handelt nicht, wie man es vielleicht erwartete, von Spekulation im höhern Sinn, sondern großenteils von Psychologie, von den Fähigkeiten des Geistes in ihrem Verhältnisse mit den mystischen Zuständen; in dem zweiten Teil, de mystica theologia practica, werden die Mittel angegeben, um zur Kontemplation sich zu erheben. An die Spitze seiner psychologischen Untersuchungen stellt Gerson den richtigen, damals nominalistischen Satz, die Fähigkeiten der Seele seien nur verschiedene Benennungen einer und derselben Substanz; sie seien verschieden, non re sed nomine, d. h. es sind Tätigkeiten, Äußerungen des nämlichen Subjekts. Sie lassen sich auf zwei ursprüngliche zurückfüren, die vis cognitiva und die vis affectiva; letztere ist der mit der Empfindung verbundene Wille. Jede dieser zwei Kräfte zerspaltet sich in drei untergeordnete: die vis cognitiva ist 1) intelligentia simplex, welche von Gott unmittelbar ein gewisses, natürliches Licht empfängt, und durch Intuition die ursprünglichen Prinzipien als war erkennt; 2) ratio, der Verstand in unserm heutigen Sinn; 3) vis cognitiva sensualis, die Sinnenerkenntnis, welche äußerer und innerer Organe bedarf; zu letzteren gehören die Phantasie und das Gedächtnis. Die vis affectiva, die stets die andere Hauptkraft begleitet, ist 1) syneresis, ein natürlicher, unmittelbar von Gott kommender Trieb zum Guten; 2) appetitus rationalis, durch die Vorstellungen des Verstandes erregt, und sich äußernd als Wille, als Freiheit, als Begierde, als Leidenschaft; 3) appetitus sensualis, durch die sinnlichen Vorstellungen erregt. Ursprünglich waren alle diese Kräfte in ungetrübter Harmonie nur auf das Gute, auf Gott gerichtet; durch die Sünde wurde aber dieser Einklang zerstört; es ist nun Zweck der mystischen Theologie, denselben widerherzustellen; um dies zu könkönnen, muss sie zuerst die Kräfte des Geistes kennen und wissen wie sie wirken.

Nach dem Vorgange Richards von St. Viktor (de contemplatione), unterscheidet Gerson in der Wirksamkeit beider Hauptkräfte drei Stufen: in der vis cognitiva, 1) die cogitatio, unwillkürliche Richtung der Seele auf sinnliche Gegenstände, 2) die meditatio, absichtliches Bemühen, die Warheit zu erforschen, 3) die contemplatio, der freie Hinblick auf geistige, besonders auf die göttlichen Dinge; in der vis affectiva, 1) die Begierde, libido, 2) die Frömmigkeit, devotio, 3) die nach oben strebende Liebe, dilectio ecstatica und anagogica, unzertrennlich mit der contemplatio verbunden; beide werden nur durch die Reflexion, im Interesse der Theorie, getrennt. In dieser von der Liebe nicht zu scheidenden Beschaulichkeit besteht die ware, mystische Theologie, welche wesentlich eine Theologie der Liebe ist; Gerson bezeichnet sie als theologia affectiva, im Gegensatz zur theologia speculativa, wie er zuweilen die Scholastik nennt. Die Liebe besteht nur in einer „experimentalis Dei perceptio", von der aber Gerson alles Sinnliche und Bildliche sorgfältig entfernt wissen will. In der Beschreibung dieser Liebe folgt er dem Areopagiten: durch die Liebe wird das ewige Wort in der Seele geboren und die Vereinigung mit Gott bewirkt. Obgleich er über diese Vereinigung manches Überschwengliche zu sagen weiß, so geht er doch nicht bis zur Verschmelzung, zur Identifizirung über; nur der Wille vereint sich durch die Liebe mit dem Willen Gottes und geht in ihm auf, die Substanzen, die Persönlichkeiten bleiben verschieden. Das Festhalten dieses Wesens-Unterschiedes war für Gerson ein wichtiger Punkt. Nicht nur spricht er sich mehrmals gegen den offenen Pantheismus des Amalrich von Bena und seiner Nachfolger aus, sondern er tadelt auch streng genug die zu pantheistischer Vermischung fürenden, mystischen Lehren, die Ruysbrök in seinem Buche von der geistlichen Hochzeit ausgesprochen hatte (Epistola ad Fr. Bartholomaeum Carthusianum, super tertia parte libri J. Rusbr. de ornatu spirit. nupt.; dagegen eine Apologie durch Johann von Schönhofen, der ein zweiter Brief Gersons an den Karthäuser Bartholomäus folgte; Bd. I, Th. I, S. 59 ff.). Was die praktische, mystische Theologie betrifft, d. h. die Mittel, sich zur dilectio zu erheben, so geht Gerson in viel einzelnes darüber ein; es sind großenteils asketische oder überhaupt sittliche Regeln, die hier nicht brauchen der Länge nach angefürt zu werden. Es genügt zu bemerken, daſs vorerst Abwarten des Rufes Gottes und stete Beobachtung des eignen Inneren angeraten werden; daſs vor allzustrenger Askese, vor Versäumung der Pflicht, unter dem Vorwande, nur der Kontemplation zu leben, hauptsächlich aber vor sinnlichen Bildern und Phantasieen gewarnt wird. Gerson hielt überhaupt wenig auf Visionen, da die waren so schwer von den falschen, von den Selbsttäuschungen zu trennen seien. Er schrieb eigene Traktate über die Kriterien, welche die mystische Ekstase von den Blendwerken der Einbildungskraft unterscheiden: de distinctione verarum visionum a falsis (an einen seiner Brüder um 1398, B. I, Th. I, S. 43), in welcher Schrift er sich gegen die schwärmerischen Begharden, namentlich gegen eine gewisse Maria von Valenciennes ausspricht; de probatione spirituum (1415 B. I, Th. I, S. 37), wo er die Gesichte, welche die h. Brigitta sich zugeschrieben hatte, ziemlich scharf kritisirt. In verschiedenen Zeiten seines Lebens verfaſste er noch eine Reihe von Schriften über mystisches Leben und Kontemplation; als eine der wichtigeren nennen wir noch das ursprünglich französische Buch de monte contemplationis (B. III, Th. II, S. 541); dieser Traktat, der, sowie mehrere andere, für Gersons Schwestern bestimmt war, beweist, daſs der Kanzler auch dadurch die Theologie zu reformiren suchte, daſs er ein System aufstellte, welches nicht nur dem Gelehrten, sondern jedem Frommen zugänglich sein, und nicht bloß den Verstand üben, sondern das Herz erfüllen und sich im Leben offenbaren sollte; Inhalt und Zweck sollten für alle dieselben, dem Gelehrten sollte nur die wissenschaftliche Form eigen sein.

So wie Gerson die Theologie zu verbessern strebte, so auch die äußere Ordnung und Regierung der Kirche. Man weiß, mit welch regem Eifer und hellem Geiste er wärend des Schisma die Verhandlungen der Pariser Universität geleitet und an den großen Kirchenversammlungen von Pisa und Konstanz teilgenommen hat. Obgleich er anfangs die 1398 durch eine französische National-Synode und

den König gegen Benedikt XIII. ergriffenen Maßregeln für verfrüht und zu streng ansah, trat er denselben dennoch bei, denn bereits in seiner um 1395 geschriebenen protestatio super statum Ecclesiae, sowie in dem Traktat de modo habendi se tempore schismatis (B. II, Th. I, S. 1 ff.), hatte er erklärt, es sei der Einheit der Kirche zuträglicher, beiden Päpsten zu widerstehen, als die Christen durch Bannflüche zum Gehorsam unter den einen oder den andern zu zwingen; er selbst werde stets bereit sein, im Interesse der Einheit von seiner persönlichen Neigung abzusehen und die Beschlüsse der Universität und der französischen Kirche aufrecht zu erhalten. (S. auch seine Schriften de schismate, 1396, und de subtractione schismatis, B. II, Th. I, S. 7 ff.) Als jedoch nichts zu helfen schien, um dem Zwiespalt ein Ende zu machen, fülte sich der Kanzler, der sich damals eine zeitlang krank zu Brügge aufhielt, dermaßen entmutigt, daſs er sein Amt niederlegen wollte; in einer Schrift, die einen tiefen Blick in sein frommes, stilles, fast ängstliches Gemüt tun läſst, stellte er die Gründe zusammen, die ihn zu diesem Wunsche veranlaſsten (causae propter quas cancellariam dimittere volebat, B. IV, Th. II, S. 725). Er gab jedoch seinen Freunden nach, die ihn zum bleiben bewogen. Nach Paris kehrte er erst zurück, als er die Nachricht von Benedikts Flucht erhielt (März 1403). Er fand die Universität in großer Aufregung; die Frage wurde aufgeworfen, ob es nicht an der Zeit sei, Benedikt der Ketzerei und des Schismas anzuklagen, wärend mächtige Intriguen ins Werk gesetzt wurden, um Frankreich wider unter seine Obedienz zurückzufüren. Gerson schrieb einen Traktat de schismate, der aber zu keiner Konklusion kommt, sondern nur über das sich immer mehr verwickelnde Labyrinth klagt, in dem sich die Kirche befindet (B. II, Th. I, S. 17); in einem andern, de concilio generali unius obedientiae, suchte er zu beweisen, daſs ein solches Konzil keine Auktorität hätte, um Benedikt zu richten (B. II, Th. I, S. 24; s. auch seine considerationes de restitutione obedientiae Benedicto, ib. S. 32). Benedikt wurde, Mai 1403, von Frankreich wider anerkannt; Gerson hielt eine Predigt über diese „Regeneration" der französischen Kirche (ib. S. 35). Die Universität sandte ihn zu dem Papste, vor dem er zu Marseille und zu Tarascon mehrere Reden hielt über die Pflicht des heiligen Vaters, sich den Gesetzen der Kirche zu unterwerfen (ib. S. 43 ff.); diese Äußerung wurde ihm aber von dem Papste und dessen Beschützern sehr übel genommen. Im Jare 1407 war er einer der Gesandten der Universität an die zwei Päpste um sie zu einer Übereinkunft zu bewegen. In mehreren kleinen Denkschriften aus diesem Jare und dem vorhergehenden forderte Gerson teils die Geistlichen auf, ihre Pflichten treu zu erfüllen, damit das Volk wenigstens nicht zu sehr unter dem Schisma leide, teils arbeitete er auf die Berufung eines allgemeinen Konzils hin, deren Notwendigkeit sich immer stärker ihm aufdrang.

Im März 1408 wurde er Pfarrer an der Kirche S. Jean en Grève zu Paris. Als solcher gab er das Beispiel einer erneuerten, obschon noch nicht völlig vom mittelalterlichen Unwesen befreiten Predigtweise. In seinen an die Pariser Bürger gerichteten Predigten, erklärte er vorzugsweise, und in einer den alten Homilien sich nähernden Form, den praktischen Sinn der Perikopen; doch fehlt es ihm auch nicht an spielenden Allegorieen und kasuistischen Fragen. Von vielen seiner Predigten ist der französische Text handschriftlich vorhanden; nur wenige sind in dieser Sprache gedruckt. Auch vor dem Hof predigte Gerson öfters; er stellte dem Könige das Elend des Volks und die dem Fürsten geziemende Gerechtigkeit vor, wozu er im Jar 1408 mehrfache Veranlassung hatte. Den 23. November 1407 hatte der Herzog von Burgund den von Orleans zu Paris ermorden, und bald nachher diesen Mord durch den Doktor Johann Petit in öffentlicher Rede verteidigen und preisen lassen. Obgleich der Herzog von Burgund bisher Gersons Beschützer gewesen, so wandte sich doch dieser von nun an von dem Mörder ab. Er hielt zwar eine Rede, um die Söne des Herzogs von Orleans mit ihrem Gegner zu versönen; zugleich aber predigte er vor dem König über die Notwendigkeit, Gerechtigkeit auszuüben, um dem Lande änliche Katastrophen fürder zu ersparen; auch schrieb er, durch Petits Lobrede auf den Mord veranlaſst, einen Traktat gegen die Schmeichler der Fürsten (Bd. IV, Th. II, S. 622 ff.).

Zu Ostern dieses nämlichen Jares wonte er als Dekan von Brügge der Provinzialsynode von Rheims bei, wo er den Geistlichen ihre Pflichten vorhielt, und die anwesenden Bischöfe an die Notwendigkeit erinnerte, die Kirchen ihrer Sprengel oft zu besuchen (B. II, Th. IV, S. 542 ff.).

Den 25. März 1409 wurde das Konzil von Pisa eröffnet. Gerson und d'Ailli waren die bedeutendsten Glieder der von der Universität abgeschickten Gesandtschaft. Schon zwei Monate vorher hatte der Kanzler in einer seiner vorzüglichsten Schriften de unitate ecclesiastica (29. Januar 1409, B. II, Th. I, S. 113) die Grundzüge seines Systems von dem Supremat der Konzilien aufgestellt: das ware Haupt der Kirche ist Christus; der Papst ist dessen Stellvertreter, aber nur insofern er die ihm anvertraute Kirche würdig repräsentirt; die eigentliche Vertretung der Kirche ist das allgemeine Konzil, das, vom Papste unabhängig, Macht hat, diesen anzuklagen und abzusetzen, sobald die Widerherstellung der Einheit es verlangt; zugleich schlug er vor, beide Päpste nach Pisa zu berufen, sie zur Cession zu bewegen und, sollte dies nicht gelingen, sie abzusetzen. Die Versammlung mufste in der Tat zu letzterem Mittel greifen; sie beging aber den Fehler, sich durch den neuerwälten Alexander V. auflösen zu lassen, der Vorstellungen ungeachtet, welche Gerson in einer dringenden Rede an den Papst richtete. Die Einheit war nicht hergestellt, statt zweier Päpste regierten nun drei, und die vorgehabte Reformation war verschoben.

Nach Gersons Rückkehr nach Paris wurde seine Tätigkeit durch die Anmaßungen der Bettelmönche in Anspruch genommen, die von Alexander V. eine ihnen günstige Bulle erlangt hatten. Im Auftrage der Universität hielt der Kanzler eine Rede dagegen, zur Verteidigung der Privilegien sowol der Weltgeistlichen als der theologischen Fakultät. Zu derselben Zeit schrieb er einige Traktate über Gegenstände aus der Moral und der Psychologie, in denen er teilweise auch seine Ansichten über Papst und Kirche aussprach; wir nennen sein Buch de vita spirituali animae (B. III, Th. I, S. 1), seinen ziemlich scholastischen Traktat de passionibus animae (ib. S. 128), seine definitiones terminorum ad theologiam moralem pertinentium (ib. S. 107). Vorzügliche Beachtung verdient seine 1410 verfafste Schrift de modis uniendi ac reformandi Ecclesiam in concilio generali (B. II, Th. II, S. 161). Entschieden stellt Gerson hier die Kirche über den Papst; die Kirche selbst unterscheidet er in eine allgemeine, geistige, der alle waren Christen angehören, deren einziges Haupt Christus ist, und in der man das Heil finden kann, wenn man auch keinen der streitenden Päpste für den rechten hält; und in eine sichtbare, die römische, die er die apostolische nennt, an deren Spitze der Papst steht; letzterer ist ein Mensch, peccator et peccabilis, dem Gesetze Gottes unterworfen, wie jeder andere Christ. Drei Wege öffnen sich um die Kirche aus der Verwirrung des Schisma zu retten: die via cessionis et renunciationis, die via ejectionis et privationis, die via coërcitionis; weigern sich die drei Päpste, freiwillig abzutreten (cessio), so seien sie abzusetzen (privatio), helfe auch dieses nicht „tunc dolis, fraudibus, armis, violentia, potentia, promissionibus, donis et pecuniis, tandem carceribus, mortibus convenit sanctissimam unionem Ecclesiae et conjunctionem quomodolibet procurare". Wenn keiner der drei Päpste das Konzil zusammenberufen will, so kann es die weltliche Macht; tut diese es nicht, so steht das Recht dazu bei den Bischöfen; sie sind die Nachfolger der Apostel, wärend die Kardinäle großenteils nur Priester sind.

Kurz vorher ehe das erwartete Konzil sich versammelte, lief Gerson in den bürgerlichen Unruhen, die Frankreich zerrissen, wärend eines Aufrurs zu Paris große Gefar. Da er 1413 in einer Predigt die Gewalttätigkeiten des dem Herzog von Burgund anhängenden Pöbels gerügt hatte, wurde seine Wonung angegriffen und geplündert; er selbst entkam nur mit Not der Wut der Verfolger. Als die Ordnung wider hergestellt war, predigte er vor Karl VI. im Auftrage der Universität, nicht nur um die Gnade der verblendeten Aufrürer anzuflehen, sondern um dem Hofe zu sagen, die Unruhen seien nur eine Folge der unordentlichen, durch den Streit der Parteien gehemmten Regierung (B. IV, Th. II, S. 657). In dieser nämlichen Rede verlangte er die Verdammung der Grundsätze des Jo-

hann Petit; nach langem Zögern ließ der König dem Bischof von Paris dieses Mannes Sätze vorlegen; sie wurden verdammt, das Andenken des Herzogs von Orleans wurde feierlich wider zu Ehren gebracht, und Gerson hielt ihm eine Lobrede zu Notre-Dame. Auf Betrieb des erzürnten Herzogs von Burgund kassirte einer der Päpste des Bischofs Sentenz; dieser appellirte an das kommende Konzil. Die zusammenberufenen Väter versammelten sich endlich zu Konstanz, wo den 5. November 1414 das Konzil eröffnet wurde. Die französischen Deputirten, Gerson an ihrer Spitze, erschienen daselbst erst Mitte Hornungs 1415. Nach einer Rede des Kanzlers, den man mit Recht die Seele dieser Versammlung genannt hat, erklärte sie feierlich, sie stehe über dem Papst. Die Geschichte des Konzils gehört nicht hieher; nur Gersons Anteil ist kurz zu schildern. Von den zalreichen Reden, die er an die Versammlung gehalten, ist indessen hier nichts Spezielles zu berichten; ebensowenig von mehreren kleineren Traktaten über die zur Hebung des Schismas gehörenden Fragen; nur auf folgende Schriften soll noch aufmerksam gemacht werden: zuerst auf den berühmten Traktat de auferibilitate papae ab Ecclesia (B. II, Th. II, S. 209), in welchem Gerson beweist, dass wenn auch das Papsttum nicht abzuschaffen sei wegen des monarchischen Charakters der Kirche, letztere doch das Recht habe, den Papst abzusetzen durch das sie repräsentirende allgemeine Konzil; es sei Pflicht eines jeden, dem Papst zu widerstehen, sobald er etwas gebietet, das der Kirchenlehre oder der Gerechtigkeit zuwider ist; — ferner auf die Abhandlung de potestate ecclesiastica et de origine juris et legum (6. Febr. 1417, B. II, Th. II, S. 225), wo die Kirche allein als Inhaberin der potestas ecclesiastica dargestellt wird; — endlich auf den tractatus quomodo et an liceat in causis fidei a summo Pontifice appellare seu ejus judicium declinare (1418, B. II, Th. II, S. 303), welcher den Satz durchfürt, es könne in Glaubenssachen an das allgemeine Konzil appellirt werden, da der Papst nicht unfehlbar sei.

Auch die Sache des Johann Petit brachte Gerson vor die Versammlung, die indessen nur nach langem Widerstreben die unsittliche Lehre des erlaubten Tyrannenmordes verdammte, zugleich aber die Sentenz des Bischofs annullirte; da hingegen der König und die Universität die Bestätigung dieser Sentenz verlangten, verfasste Gerson mehrere Denkschriften und hielt dringende Reden, um das Konzil dazu zu bewegen; als es sich weigerte, mehr zu tun, gab der Kanzler einen feierlichen Protest ein. Er unterstützte die Polen, die eine änliche Angelegenheit vor den neugewälten Martin V. brachten; sie klagten den Dominikaner Johann von Falkenberg an, Aufrur gegen ihren König gepredigt zu haben; bei dieser Gelegenheit verlangte der Kanzler widerholt, obgleich vergebens, die Verdammung der Sätze des Johann Petit (B. II, Th. II, S. 319 u. f.; B. V). Mit der nämlichen Beharrlichkeit, mit welcher er auf die Verwerfung unsittlicher Lehren drang, bekämpfte er auch Glaubensansichten, die mit der kirchlichen Orthodoxie nicht zusammenstimmten. In mehreren, teils vor dem Konstanzer Konzil, teils wärend desselben geschriebenen Traktaten, spricht er sich gegen das Recht aus, die heilige Schrift auszulegen, wenn man von der Kirche nicht dazu berufen ist; um 1413 schrieb er seine propositiones de sensu literali sacrae Scripturae et de causis errantium (B. I, Th. I, S. 1), worin er der Kirche allein das Vorrecht zuerkennt, den Sinn der Schrift zu bestimmen; 1415 und 1416, den Tractatus de protestatione circa materiam fidei contra haereses diversas, den über die veritates quae credendae sint de necessitate salutis und die zwölf signa pertinaciae haereticae (ib. S. 22 u. f.). In mehreren Stellen dieser Schriften, sowie an anderen Orten, scheint er zwar bloß die dem „freien Geiste“ huldigenden Begharden und Turlupinen im Auge zu haben; dass er aber auch andern, gründlichern Widerspruch nicht dulden wollte, beweisen seine öfteren Klagen über die Waldenser und über Wycliffe, und ganz besonders sein Anteil an der Verdammung des Johann Hus. Die Echtheit des heftigen Briefes, den er nach Cochläus (Hist. hussit. p. 22) kurz vor dem Konstanzer Konzil an den Erzbischof von Prag gegen die böhmischen Ketzer geschrieben haben soll, ist zwar nicht über alle Zweifel erhoben; er schrieb aber einen besonderen Traktat contra haeresim de communione

laïcorum sub utraque specie (20. August 1417, B. I, Th. III, S. 457), in welchem er durch zehn spekulative und zehn praktische Betrachtungen, die zum teil ziemlich lächerlich sind, die Ausschließung der Laien vom Kelche zu rechtfertigen sucht, wärend er zugleich die Hilfe des weltlichen Arms gegen die gefärlichen Neuerer aufruft. Dem Konzil übergab er 19 aus Hus' Schrift de ecclesia gezogene Artikel, die er für haeretici et ut tales judicialiter condemnandi erklärte. Es darf überdies nicht übersehen werden, dass Gerson auch einen philosophischen Vorwand zu haben glaubte, um sich an der Verurteilung Hus' und seines Freundes Hieronymus zu beteiligen; diese letzteren waren als Realisten den französischen Nominalisten verhasst (s. de concordia metaph. cum logica, B. IV, S. 827). Dagegen muss jedoch anerkannt werden, dass der vernünftige und fromme Kanzler, obschon im Katholizismus wurzelnd, auf dem Konstanzer Konzil einerseits manche Auswüchse der mittelalterlichen Religiosität streng tadelte, wie z. B. das immer häufigere Kanonisiren von Heiligen (bei Gelegenheit der heil. Brigitta, de probatione spirituum, B. I, Th. I, S. 37), und die Schwärmerei der Flagellanten und ihres Patrons Vincenz Ferer (contra sectam Flagellantium etc., und Epistola ad Vinc. Fer., contra se flagellantes, B. II, Th. IV, S. 658 u. f.); und dass er andererseits reformatorische Anstalten gegen Angriffe fanatischer Gegner verteidigte: so das Institut der Brüder des gemeinsamen Lebens gegen den Dominikaner Matthäus Grabow, gegen den er die Lehre bestritt, das Klosterleben sei die Vollkommenheit des christlichen Lebens (B. I, Th. III, S. 467 u. f.).

Nach der Schließung des Konzil kehrte Gerson nicht nach Frankreich zurück. Sein Eifer in der Sache des Johann Petit hatte ihm den Hass des Herzogs von Burgund zugezogen, und dieser beherrschte damals, mit den Engländern im Bunde, Paris und die nördlichen Provinzen. Zurückkehren wäre für den Kanzler sich in's Verderben stürzen gewesen. In Pilgertracht verließ er Konstanz, niedergeschlagen durch den geringen Erfolg seiner Bemühungen für die Widerherstellung der Einheit und die Reform der Kirche. Eine zeitlang fand er Zuflucht in dem Schlosse Rattenberg am Inn, in Tyrol; später trifft man ihn zu Neuburg an der Donau, in Bayern. In dieser Zurückgezogenheit suchte er Trost in theologischen Studien, deren Früchte aus dieser Zeit zu seinen vorzüglichsten Werken gehören. In der Weise des Boetius schrieb er seine vier Bücher de consolatione theologiae (B. I, Th. I, S. 125), die, in Gesprächsform und allegorischem Sinn, den vierfachen Trost behandeln, den die Theologie darbietet: „per spem in contemplatione divini judicii, per scripturam in revelatione regiminis mundi, per patientiam in zeli moderatione, per doctrinam in conscientiae serenatione“. Ferner verfasste er: eine Art Evangelienharmonie, Monotessaron sive unum ex quatuor Evangeliis (B. IV, Th. I, S. 83), einem seiner Brüder gewidmet; Betrachtungen über Stellen aus dem Evangelium des Markus (ib. S. 203), teils erbaulicher Natur, teils die Unwissenheit und Untauglichkeit vieler damaliger Geistlichen rügend; das aus zwölf Distinktionen bestehende Gedicht Josephina, zu Ehren des heil. Joseph, des Vaters Jesu (B. IV, Th. II, S. 743). Ein Kanonikus von Paris, Dr. Heinrich Chicquot, hatte eine Stiftung gemacht, um die Feier des Jarestags dieses Heiligen zu erhöhen; Gerson, der sich sehr um diese Sache interessirte, schrieb, schon in früheren Jaren, mehrere Abhandlungen und Episteln, um das Fest Josephs zu verbreiten (1413, 1416; ib., S. 729 u. f.).

Wärend seines Exils in Bayern berief ihn der Herzog von Österreich nach Wien, mit dem Wunsche, ihn für die dortige neuerrichtete Universität zu gewinnen. Gerson bezeugte ihm seinen Dank dafür durch ein Gedicht, in welchem er zugleich den traurigen Zustand Frankreichs beklagt (B. IV, Th. II, S. 784); er nahm aber die angebotene Stelle nicht an. Er sehnte sich nach seinem Vaterlande zurück, konnte es jedoch erst wider sehen, nachdem sein erbittertster Gegner, der Herzog von Burgund (10. September 1419) durch Mörderhand gefallen. Er ging nicht wider nach Paris, das noch in den Händen der Burgunder war, die es bald darauf den Engländern übergaben; die Universität war zerstreut, die Gelehrten im Gefängnis oder im Exil. Der Kanzler begab sich daher nach Lyon, wo einer seiner Brüder Prior der Cölestiner war. Der Dauphin, der sich gleich-

falls nach Lyon zurückgezogen hatte, ließ ihm 200 Livres zustellen, um seine Dienste anzuerkennen und ihm den Schaden zu ersetzen, den er in den Pariser Tumulten erlitten. In Lyon wollte er den Rest seines Lebens in stiller Zurückgezogenheit zubringen. Die zehn Jare, die er noch in Lyon verlebte, gehören zu den fruchtbarsten seines schriftstellerischen Wirkens. Der Erzbischof Amadeus von Lyon hatte hohe Achtung für den dem Schiffbruch entronnenen Pilger, wie er selbst sich zu nennen pflegte. Als 1421 eine Provinzial-Synode zu Lyon gehalten wurde, ließ ihn der Prälat eine Rede halten über die Pflichten der Geistlichkeit (de reddendo debito), B. II, Th. IV, S. 570). Er bekämpfte Aberglauben, religiöse und sittliche Missbräuche der verschiedensten Art: er schrieb für den Dauphin sein trilogium astrologiae theologizatae (1419 B. I, Th. II, S. 189), um den Glauben an den Einfluss der Gestirne auf Charakter und Schicksal der Menschen zu widerlegen; als ein Arzt von Montpellier sich rühmte, seine Kranken durch Amulette zu heilen, bekämpfte er dieses Treiben als heidnischen Trug (1428, ib. S. 206; schon früher, auf der Pariser Universität, hatte er in einer Rede an die licentiandi in medicina, vor Magie und verbotenen Künsten gewarnt, ib. S. 210); nicht minder kräftig rügte er die Skandale des Narrenfests (conclusiones super ludo stultorum communiter fieri solito, B. III, Th. I, S. 309; diese Schrift mag indessen auch schon früher abgefasst sein). In andern Werken behandelt er bald moralische und asketische, bald dogmatische und Disziplinar-Fragen; es ist unnötig, sie alle hier zu nennen. Außer einer Anzal von Briefen, die historisch wichtig sind (einzelne gehören auch einer früheren Epoche an), und außer mehreren lateinischen Gedichten, die besonders das Unglück des Bürgerkriegs beklagen, gehören zu den bedeutendsten seiner letzten Schriften: diejenigen, in welchen er den Ordensgeistlichen litterärische Beschäftigungen, Lesen und Abschreiben nützlicher Bücher anpries (B. III, Th. V, S. 693 u. f.); ein gegen ein merkwürdiges, noch ungedrucktes Buch des Ritters Wilhelm Saignet (lamentatio ob caelibatum sacerdotum, seu dialogus Nicaenae constitutionis et naturae ea de re conquerentis, Ms. zu Basel) gerichteter Dialogus sophiae et naturae super caelibatu sive castitate ecclesiasticorum (B. II, Th. IV, S. 617), in welchem er sich kaum anders aus der Verlegenheit zu helfen weiß, als durch Sätze wie folgender: „de duobus malis minus est incontinentes tolerare sacerdotes, quam nullos habere;“ — der für seinen philosophischen Standpunkt wichtige Traktat de concordia metaphysicae cum logica (1426, B. IV, Th. II, S. 821), worin er seine Ansicht von dem Begriffe Wesen durchfürt und zwischen Nominalismus und Realismus so viel möglich zu vermitteln sucht; — das aus zwölf Dialogen bestehende Collectorium super Magnificat (1427, B. IV, Th. I, S. 231), das, obgleich one Ordnung, verschiedene Gegenstände behandelt. Zu den Hauptquellen für die Kenntnis seiner Mystik und seines Verhältnisses zur Scholastik gehört eine allegorische, von der göttlichen Liebe redende Abhandlung über das Hohelied, die er wenige Tage vor seinem Tode beendigte (1429, B. IV, Th. I, S. 27). Auch sein Buch de parvulis ad Christum trahendis (B. III, Th. I, S. 277), scheint mir aus dieser Periode zu sein; einige Gründe, die man geltend gemacht hat, um es in die ersten Jare zu verlegen, wo Gerson das Amt eines Kanzlers ausübte sind nicht entscheidend genug; er schrieb es, um die Geistlichen aufzumuntern, der frommen Erziehung der Jugend ihre Sorge zu widmen, und zwar zu einer Zeit, wo er, durch vielfache Erfarung belehrt, nur noch von besser gebildeten jüngeren Geschlechtern eine Verbesserung der Kirche hoffte. Dass wir unter Gersons Schriften die Imitatio Christi nicht anfüren, darüber wird sich niemand wundern, es gibt nur noch wenige, die an dem traditionellen Irrtum festhalten, er sei der Verfasser dieses Buches.

In dem St. Paulskloster, in einer der Vorstädte Lyons, wo der greise Kanzler seine letzten Jare verlebte, versammelte er öfters kleine Kinder um sich, denen er Unterricht gab über das christliche Leben. In dieser Demut erscheint er nicht minder groß als in der Zeit, wo er die berühmteste Universität und die größte Kirchenversammlung durch die Macht seiner Rede lenkte. Als er sein Ende herannahen fülte, berief er die Kinder noch einmal, damit sie mit ihm beteten: Herr

des Erbarmens, habe Mitleid mit deinem armen Diener; dann starb er den 12. Juli 1429, 66 Jare alt. Seine Bücher und Schriften hat er dem Cölestinerkloster geschenkt. Die Achtung für ihn war so groß, dass der Volksglaube von Wundern auf seinem Grabe träumte, und dass die französischen Gelehrten ihn den Doctor christianissimus nannten.

Ausgaben von Gersons Werken (wir übergehen die Ausgaben einzelner Traktate, von denen bereits im 15. Jarh. mehrere erschienen sind): Köln 1483, 4 B. fol.; Straßburg 1488, 3 B. fol., durch Geiler von Kaisersberg besorgt; ein 4. Band, die Predigten enthaltend, wurde 1502 durch Wimpheling beigefügt; die drei ersten Bände, auch Basel 1494, fol. Diese Ausgaben sind sehr unvollständig; ebenso die Pariser von 1521. Besser ist die von E. Richer, Paris 1606, 3 B. fol., mit Gersons Leben und seiner Apologie. Die vollständigste ist die von Dupin, Antwerpen 1706, 5 B. fol. Über Gerson s.: Vita Gersonii, im ersten Bande der Ausgabe Dupins; Gersonis Vita, in von der Hardts Hist. Conc. Const., B. I, Th. IV, S. 26; de Joh. Gersone, von Launoi, in seiner Hist. Gymn. Navarrae, B. IV seiner Werke S. 514; Ant. Pereira, Compendio da vida da J. Gerson, Lissabon 1769, 2 Bde., 12°; Lécuy, Essai sur la vie de Gerson, Paris 1835, 2 Bde., 8°; Prosper Faugère, Eloge de Gerson, Paris 1838, 8°; C. Schmidt, Essai sur Gerson, Straßburg 1839, 8°; Thomassy, Jean Gerson, Paris 1843, 12°; Schwab, Joh. G., Würzb. 1858; Bourret, Essai sur les sermons français de G., Paris 1858. Über seinen Mysticismus: Engelhardt, De Gersonio mystico, 2 Th., Erlangen 1823, 4°; Hundeshagen, in der Zeitschrift für historische Theologie 1834, S. 79; Liebner, in den Studien und Kritiken, 1835, S. 277; Jourdain, Doctrina Gersonii de theologica mystica, Paris 1838, 8°. **C. Schmidt.**

Gerste (שְׂעֹרָה) war und ist noch heutigen Tages eine der in Palästina wie in Ägypten (Exod. 9, 31 ff.) am häufigsten kultivirten Getreidearten. Gesäet wird sie in jenen heißen Ländern zum teil in der Mitte des Monats Marchesvan, d. h. etwa anfangs November, zum teil erst im Monat Schebat und Adar, d. h. bis in den Februar hinein (Lightfoot, Horae hebr. ad Johann. 4, 35), wie auch wir sogenannte Sommer- und Wintergerste haben, deren erstere erst im Frühjare gesäet wird. Die Ernte fiel schon in den März oder April, in den „Ärenmonat" Abib (Ruth 1, 22; 2 Sam. 21, 9; Jud. 8, 2), mit Darbringung der ersten reifen Gerstenären am zweiten Passahtage (16. Nisan, wie später der Abib genannt wird) begann die Ernte (s. diesen Art. und „Erstlinge"), vgl. Deut. 8, 8; 2 Chr. 2, 9; Ruth 2, 17. 23; 2 Sam. 14, 30; Jes. 28, 25; Jer. 41, 8; Joel 1, 11; Hiob 31, 40. Die Gerste dient in jenen Gegenden heute wie vor Jartausenden teils zur Narung für die ärmeren Volksklassen, welche statt aus Weizen aus Gerste ihr ebenso gesundes (Plin. H. N. 22, 65) als schmackhaftes Brot bereiten, Richt. 7, 13; Ruth 3, 17; 2 Kön. 4, 42; Joh. 6, 9. 13; vgl. Ezech. 4, 9. 12; 13, 19, teils zum Viehfutter für Pferde und Esel, 1 Kön. 5, 8; Joseph. Antt. 5, 6., 4. Pesach. f. 3, 2. Da die Gerste (vile hordeum) als viel geringer galt denn der Weizen, so wurde sie zum Opfern nur für die sogenannten „Eiferopfer" gebraucht (מִנְחַת קְנָאוֹת), welches der Ehemann, der sein Weib im Verdacht des Ehebruchs hatte und ihm den Reinigungseid zuschob, darzubringen hatte; es bestand aus $^1/_{10}$ Epha Gerstenmehl one Öl und Weihrauch, wurde vom Priester „gewoben" und eine Hand voll davon auf dem Altare verbrannt, Num. 5, 15 ff. 26; Mischna Sotah 2, 1; 3, 1. 6. cf. Philo, Opp. II, p. 309 M. Auch aus Hos. 3, 2 erhellt die Geringschätzung der Gerste, da der Prophet für ein ehebrecherisches Weib als Kaufpreis 15 Sekel Geld und $1^1/_2$ Homer Gerste (nicht etwa Weizen!) gibt, wobei die Gerste, sowie überhaupt die im ganzen geringe Summe den verachteten Stand der Person andeutet, denn Exod. 21, 32 beträgt der Wert einer Sklavin 30 Sekel und jene Person ist hiemit etwa einer Sklavin gleichgewertet, wenn 1 Epha Gerste zu 1 Sekel angeschlagen wird ($1^1/_2$ Homer = 15 Epha), vgl. Hitzig z. St.; eine Freie wird da-

gegen Deut. 22, 29 zu mindestens 50 Sekel durchschnittlich geschätzt. Levit. 27, 16 wird 1 Homer Gerste Aussat zu 50 Sekel Silber angeschlagen, wenn es gilt, ein daheriges Gelübde mit Geld zu lösen. Endlich bereitete man wol auch aus Gerste eine Art berauschenden Getränkes, wie in Ägypten (Herod. 2, 77: ζῦθος, οἶνος κρίθινος), wenigstens scheint nach den rabbinischen Andeutungen (Mischn. Pesach. 3, 1. Gemar. Schabbath fol. 156, 1, Othon. lex. rabbin. p. 668; Buxtorf, Lex. talmud. rabbin. p. 2401) unter dem Gattungsbegriffe שֵׁכָר (σίκερα) im A. T. (Lev. 10, 9; Num. 6, 3; Deut. 29, 5; Richt. 13, 4 ff.; 1 Sam. 1, 15; Sprichw. 20, 1; 31, 4. 6 u. a.) außer andern künstlichen Getränken auch ein aus Gerste bereitetes (eine Art Bier) verstanden zu sein. S. noch Othonis. lex. rabb. p. 593 sq.; Celsius, Hierobotan. II, S. 239 ff.; Paulsen, Vom Ackerbau d. Morgenländ., S. 99 ff.; Buhle, Calendar. Palaest. oecon., p. 14. 23; Lengerke, Kenaan I, S. 96 und Winers R.W.B. **Rüetschi.**

Gertrud, Name verschiedener in der Kirchengeschichte des Mittelalters bekannter Frauen. Die bedeutendste von ihnen ist die Nonne Gertrud im Kloster Helfta bei Eisleben, auch „die große Gertrud" genannt, die, wie Preger nachgewiesen hat, von Gertrud von Hackeborn, einer Bewonerin desselben Klosters, unterschieden werden muss. Geboren am 6. Jan. 1256 fand sie in ihrem 5. Jare Aufnahme in jenem Kloster. Mit großem Wissensdurst gab sie sich bald dem Studium der freien Künste hin, bis in ihrem 25. Lebensjar am 27. Jan. 1281 eine Vision sie aus dieser Richtung herausriss und zu gleich eifrigem Forschen in der Schrift und in den Kirchenvätern trieb. Seitdem hatte sie viele Visionen, in welchen sie von Gott unmittelbar belehrt zu werden glaubte. Der Inhalt dieser Mitteilungen ist niedergelegt in dem seit 1662 mehrfach herausgegebenen Buche Insinuationes divinae pietatis. Vgl. hierüber Preger, Gesch. d. deutschen Mystik im Mittelalter I, 126 ff.; dag. Denifle in d. Histor.-polit. Bll. 1875, I, 695 ff. **G. Plitt.**

Gesang, kirchlicher, s. Kirchenmusik.

Geschuriter, s. Canaan, Bd. III, 122.

Gesellschaft des heiligen Herzens Jesu. Die Andacht zum heiligen Herzen Jesu ist das Werk des Jesuiten La Combière, der sich zu ihrer Begründung und Einfürung der Visionen einer historischen Nonne in Paray le Monial in Burgund, der Maria Alacoque (gest. 1690, selig gesprochen 1864), bediente, die sich seit Jaren in ein schwärmerisches Liebesverhältnis zu Christo phantasirt und ihr Herz dem seinigen vermält wänte. Auf Betrieb der Jesuiten entstanden bald, von Gallikanern und Jansenisten angefochten, Brüderschaften zur Andacht des heiligen Herzens Jesu, deren Zal sich von 1693—1726 in Frankreich, Deutschland, den Niederlanden, Italien und Polen auf 310 vermehrte. Auf dieser Basis bildeten sich seit Ende des vorigen Jarhunderts neue Ordensvereine. Unter den Stürmen der Revolution flüchteten die Exjesuiten de Broglie, Son des berühmten Marschalls, und de Tournely nach Belgien und vereinigten sich 1794 zu Löwen mit Abbé Pey zur Widerherstellung des aufgelösten Jesuitenordens unter dem Namen Gesellschaft des hl. Herzens. Vor den vorrückenden französ. Heeren flüchtete der kleine Verein erst nach Augsburg, dann nach Passau, zuletzt nach Wien. Hohe Gönner ermöglichten ihm die Gründung eines Kollegs in Hagenbrunn, und eine Novizenanstalt in Prag; 1798 wurde unter Tournelys Nachfolger, dem Superior Var, ein Pensionat mit geordnetem Studiengang eröffnet, allein auf den Wunsch des Papstes vereinigten sie sich — ihre Zal war nicht über 25 Väter, Brüder und Novizen gestiegen — im folgenden Jare mit den Baccanaristen, der Gesellschaft des Glaubens Jesu, die eben zu Spoleto gegründet, die gleiche Tendenz verfolgte. Nach der Widerherstellung des Jesuitenordens 1814 löste sich die vereinigte Gesellschaft in diesen auf.

Nach dem Vorbild dieser Kongregationen bildete sich seit dem Anfang des gegenwärtigen Jarh.'s die Gesellschaft der „Damen des heiligen Herzens (dames

du sacré coeur) oder des Glaubens Jesu", deren Doppelnamen bereits an die Doppelwurzel erinnert, aus der sie entstanden war, und an die Zwecke, die ihre Tätigkeit anstrebt. Der Gedanke war ursprünglich von Tournely ausgegangen und beabsichtigte einen Frauenverein, der zur Anbetung des hl. Herzens Jesu verbunden, sich mit der katholischen Erziehung der weiblichen Jugend beschäftigen sollte. Eine vornehme Frau in Augsburg ließ sich mit einigen Genossinnen bereit finden und begleitete Tournely nach Wien, aber dessen Tod (1797) und seiner geistlichen Freundin Rücktritt hinderten das Zustandekommen. Der Plan wurde indessen durch einige nach Frankreich zurückgekehrte Priester der Kongregation wider aufgenommen, die sich dazu der Jungfrau Barat bedienten. Durch diese und zwei andere Frauen wurde 1800 der Grund zu dem Werke gelegt, das der Strömung des sich restaurirenden Katholizismus entsprechend, von Jar zu Jar an Ausdehnung zunahm, zumal seitdem die Kongregation am 22. Dezember 1826 durch ein Breve Leos XII. bestätigt worden war. Von Frankreich verbreitete sie sich nach Belgien, Italien, der Schweiz, Polen, Österreich und Deutschland, selbst in Amerika und Afrika gründeten sie ihre Niederlassungen. Sie sind in der Tat als Widerausleben der von Urban VIII. 1631 aufgehobenen Jesuitinnen (s. d. Art.) anzusehen und darum durch Bekanntmachung des Reichskanzlers vom 20. Mai 1873 mit den übrigen dem Jesuitenorden affiliirten und verwandten Kongregationen in Deutschland aufgelöst, ihre Tätigkeit verboten, ihre Häuser geschlossen worden, dagegen wurde in Rom am Jarestage der Alacoque 1875 auf Anordnung der Kongregation der Riten (also offiziös, nicht offiziell durch den Papst selbst, das hat man doch nicht gewagt) die ganze Welt dem Herzen Jesu geweiht. Ihre Regel ist der der Jesuiten mit wenigen durch die Rücksicht auf ihr Geschlecht gemilderten Bestimmungen nachgebildet. Die Leitung geht von dem Ordenshause in Paris aus. Sie gliedern sich in Damen, denen die Erziehung und der Unterricht der weltlichen Zöglinge obliegt, Helferinnen (coadjutrices), die die häuslichen Geschäfte besorgen, und etliche Schwestern (soeurs commissionaires), die den notwendigen Verkehr außer den Clausen vermitteln. Ein zweijäriges Noviziat und eine fünfjärige Lehr- und Vorbereitungszeit geht der Ablegung des Gelübdes voraus. Die auf Lebenszeit gewälte Oberin zu Paris ernennt für jedes Haus eine Oberin auf drei Jare, eine Assistentin und zwei Rätinnen. Die Jurisdiktion liegt in der Hand des Diözesanbischofs. Die von ihnen geleitete Erziehung ist bigot, ihr Unterricht einseitig und oberflächlich, ihre sittliche Tendenz geht auf unbedingten kirchlichen Gehorsam. Die Wirksamkeit der Genossenschaft ist eine tiefeingreifende, Michelet charakterisirt sie mit den Worten: „die Jesuiten fangen die wilden Vögel durch die zamen, sie haben Jesuitinnen, die Damen vom hl. Herzen Jesu; diese fangen zuerst die Mädchen, die Mädchen werden Weiber und fangen die Männer, die Weiber werden Mütter und fangen die Kinder beider Geschlechter; nun hat das Unheil seine Höhe erreicht und die ganze Welt ist eine Beute der Jesuiten". Die Kongregation wurde im J. 1866 auf 10000 Mitglieder berechnet. Vereine von gleicher Tendenz sind die Chorfrauen des hl. Augustin, von Abbé Coudrin 1823 gestiftet, und gleichfalls Kongregation des hl. Herzens genannt und die ihnen verbundenen Chorherren zum hl. Herzen. Beide beschäftigen sich mit Unterricht.

Vgl. Wachler, Die Andacht zum heiligen Herzen Jesu (Zeitschrift für histor. Theologie, 1834, 220); Henrion, Geschichte der Mönchsorden, bearbeitet von Fehr, II, 63 und 408 flg.; Wetzer und Welte, Kathol. Kirchenlexicon IV, 181, 485 flg. Dr. theol. G. E. Steitz †.

Gesenius, Justus, lutherischer Theologe des 17. Jarhunderts, bekannt wegen seiner Katechismen, wurde geboren am 6. Juli 1601 zu Eßbeck im Fürstentum Kalenberg, woselbst sein Vater, Joachim G., Prediger war. Der Großvater, Heinr. G., war Bürger zu Gronau bei Hildesheim gewesen. Der Familienname hat ursprünglich Gese oder Gesen gelautet. Sein Vater, der in kleinen Verhältnissen lebte, aber wärend 54 Jare im Amte gestanden hat, zuletzt in Oldendorf (vgl. Joh. Matth. Groß, Historisches Lexicon evangelischer Jubelpriester,

Nürnberg 1727, S. 126), unterrichtete ihn zuerst selbst und gab ihn dann auf das Andreaneum in Hildesheim, wo der Rektor Bernhard Resen sich seiner besonders annahm. Wol vorgebildet kam er in seinem 18. Jare nach Helmstedt, wo besonders Georg Calixt und Conrad Hornejus seine Lehrer wurden; mit Calixt stand er noch später in freundschaftlichem Briefwechsel, vgl. Georg Calixtus' Briefwechsel, herausgeg. von Henke, Halle 1833. Bis zum J. 1626 scheint er in Helmstedt den Studien obgelegen zu haben; er ist sein Lebenlang der damals in Helmstedt vertretenen theologischen Richtung zugetan geblieben und um derselben willen noch nach seinem Tode angegriffen worden. In dem letztgenannten Jare ging er als Begleiter der Söne des Kanzlers Stisser nach Jena, wo er im J. 1628 mit einer Dissertation de conceptu universalissimo et primo, qui vocatur ens, Magister der Philosophie wurde. Kaum in die Heimat zurückgekehrt, erhielt er im J. 1629 einen Ruf als Prediger zu St. Magni in Braunschweig, wo er sich im folgenden Jare mit einer Tochter des Koadjutor Joh. Kaufmann (später Superintendent in Schweinfurt) verheiratete; seine Frau überlebte ihn; von den 2 Sönen und 4 Töchtern, die sie ihm gebar, starb ein Son frühzeitig. Nach siebenjäriger gesegneter Wirksamkeit hier erging im Jare 1636 an ihn der Ruf zum Hof- und Domprediger nach Hildesheim, wo damals der Herzog Georg von Braunschweig-Lüneburg residirte; er wurde zugleich als Assessor Mitglied des Konsistoriums. Als infolge des am 2. April 1641 erfolgten Todes des Herzogs Georg und des Regierungsantrittes des Herzogs Christian Ludwig das Stift Hildesheim an Köln abgetreten war, ward das Konsistorium im J. 1642 nach Hannover, der neuen Residenz, verlegt; dorthin musste nun auch Gesenius übersiedeln; hier hielt er am 10. Juli 1642 die erste Predigt in der neuerrichteten Schlosskirche und ward, als die in den Wirren jener Jare eingetretene Interimsverwaltung wider definitiven Zuständen wich, als Nachfolger des D. Paul Müller Generalissimus des Fürstentums Kalenberg; außerdem blieb er Hofprediger und Konsistorialrat. Am 8. März 1643 ward er zu Helmstedt unter dem Vorsitz von Calixt durch Verteidigung einer Dissertation de igne purgatorio Doktor der Theologie. Nachdem schon im J. 1648, als Georg Wilhelm Kalenberg und Göttingen erhielt, in seinem Wirkungskreise eine Veränderung eingetreten war, erweiterte sich derselbe noch unter Herzog Johann Friedrich, der im J. 1665 zu den Kalenberg-Göttingischen Landen auch das Fürstentum Grubenhagen erhielt. Dieser Herzog, der katholisch geworden war, regelte durch ein Reskript vom 12. Januar 1666 die Zusammensetzung und Tätigkeit des Konsistoriums und ernannte Gesenius nun auch zum Generalissimus von Grubenhagen. Auf einer Reise nach Braunschweig erkrankte G.; nach Hannover zurückgekehrt, starb er nach wenigen Tagen am 18. Sept. 1673 (nicht am 2. Sept., nicht 1671) im 73. Lebensjare; mit ihm hörte in Hannover der Titel Generalissimus auf. Sein Kollege, der Hofprediger Jordan, hielt ihm die Leichenrede, der im Druck eine Übersicht über seinen Lebenslauf beigefügt ist. — Gesenius hat unter schwierigen Verhältnissen in seinen hohen Ämtern eine reiche und gesegnete Tätigkeit entwickelt; das unten zu nennende Werk von J. K. F. Schlegel, dessen Verfasser die hannöverischen Konsistorialakten benutzen konnte, läßt das deutlich erkennen. Auch auf der Kanzel zeichnete er sich aus, wie zalreiche Predigtsammlungen, die von ihm in Druck erschienen, beweisen; vgl. das Verzeichnis derselben bei Ersch und Gruber, S. 1 f. Ausfürlicher ist hier noch seiner Verdienste um die Herstellung guter Gesangbücher und Katechismen zu gedenken. Mit seinem Freunde David Denicke (geb. 1603, gest. 1680 als juristischer Konsistorialrat in Hannover) gab er zunächst ein nur zum Privatgebrauch bestimmtes Gesangbuch heraus, warscheinlich zuerst Braunschweig 1648 (nach andern schon 1646 oder 1647) erschienen, das zunächst 222 Lieder enthielt, dann aber in späteren Auflagen (z. B. das hannoverische newe ordentliche Gesangbuch zu befoderung der privat-andacht, gedruckt in Braunschweig bey Andreas Danckern. In verlegung Martin Lamprechts in Lüneburg 1652, 12°) etwas erweitert wurde und in der Ausgabe von 1659 (Das hannoverische ordentliche vollständige Gesangbuch, darinnen 300 außerlesene Psalmen, Lobgesänge und geistliche Lieder zur Befoderung der Privat- und öffentlichen Andacht, Lüneburg

bei den Sternen, 8⁰) schon geradezu zum Kirchengebrauch bestimmt ist. Veranlassung zu diesem Gesangbuche gab nach der Vorrede (im Druck von 1652, vielleicht auch schon früher) der Wunsch mancher, auch die Heermannischen Lieder, die man wegen der Kriegszeiten in jenen Gegenden nicht immer haben konnte, mit den gewönlichen und andern sonst gebräuchlichen Liedern in eine Sammlung gebracht zu erhalten; Gesenius und Denicke aber sammelten und ordneten nicht nur die Lieder, sondern veränderten auch ältere Lieder, und nach Koberstein (Geschichte der deutschen Nationalliteratur, 5. Aufl., 2. Band, Leipz. 1872, S. 219) sind sie die ersten, die sich erlaubt haben, mit fremden Liedern eigenmächtige Veränderungen vorzunehmen. Sie waren beide Mitglieder der „fruchtbringenden Gesellschaft" (ebenda S. 27 ff.), und haben als solche nach Opitzschen Grundsätzen der Korrektheit diese Umarbeitungen vorgenommen und auch selbst neue Lieder gedichtet und ihrem Gesangbuche einverleibt. Welche von diesen Liedern Denicke, und welche G. zum Verfasser haben, ist oftmals nicht mehr zu entscheiden, da sie völlig in demselben Geist und nach denselben Regeln arbeiteten; doch ist G. sicher Verfasser des Liedes: „Wenn meine Sünd'n mich kränken" (den Beweis siehe bei Wetzel, Hymnopoeographia I, S. 324, ferner Rambach S. 411 und Koch, S. 236 in den unten anzufürenden Werken); außerdem werden ihm sicher zugeschrieben die Lieder: „Willt du dir, meine Seel', Gedanken davon machen" und „Was Lobes soll man dir, o Vater, singen", sowie einige andere. Um der eingerissenen Unwissenheit in christlichen Dingen durch einen einfachen, aber methodischen Unterricht abzuhelfen, gab G. schon wärend seines braunschweiger Aufenthaltes zuerst im J. 1631 anonym, sodann im J. 1635 mit Nennung seines Namens und mit einer Vorrede von D. Joh. Schmidt in Straßburg seine „Kleine Katechismus-Schule, d. i.: kurzer Unterricht, wie die Katechismuslehre bei der Jugend und den Einfältigen zu treiben", heraus, zuerst in Braunschweig, dann seit 1635 in Lüneburg erschienen, ebenda 1638 (bei den Sternen, 12⁰), sodann oft wider gedruckt und nachgedruckt, u. a. Hamburg 1678, 12⁰, Hannover 1706, 8⁰ (mit dem Bilde des Verfassers). Aus diesem Werke verfertigte er später im Auftrage des Herzogs Georg und des Konsistoriums einen Auszug unter dem Titel: „Kleine (in späteren Drucken hierfür: kurze) Catechismusfragen über den kleinen Catechismum Lutheri", der zuerst im J. 1638 erschienen ist (?Lüneburg, 12⁰), und hernach unzäligemale wider abgedruckt ist, u. a. Lüneburg bei Lamprecht 1652, 12⁰, Hamb. 1684, 12⁰; in den Ausg. von Kaspar Calvör, Goslar 1716, 1719 u. s. f. mit Sprüchen und biblischen Exempeln vermehrt; neuerdings in: F. W. Bodemann, Katechetische Denkmale der evang.-luth. Kirche, Harburg 1861. Diese „Katechismusfragen" sind der berühmte Geseniussche Katechismus, der durch Beschluss des hannöverischen Konsistoriums vom 29. August 1639 in allen Kirchen und Schulen eingefürt und in vielen Gegenden Niedersachsens, wie Schlegel a. a. O. II, 524, sich ausdrückt, fast das Ansehen eines symbolischen Buches erlangte. Trotz des großen Beifalles aber, den er fand, und ungeachtet seiner unleugbaren Vorzüge, wurde sein Verfasser heftig wegen desselben angegriffen, namentlich von Statius Buscher, Pastor zu St. Ägidien in Hannover, in dem „Cryptopapismus novae theologiae Helmstadiensis", Hamburg 1638, 4⁰, gegen welche Schrift Gesenius sich in einem in zwei Teilen zu Lüneburg 1641 erschienenen Werke: „Gründliche Widerlegung des unwahrhaften Gedichtes vom Crypto-Papismo" verteidigte. Aber wenn auch in der Untersuchung, die der Herzog durch unverdächtige Theologen veranstalten ließ, die Unschuld der Professoren Calixt und Hornejus und ebenso die des Gesenius festgestellt ward und Buscher schon vorher vorgezogen hatte, sich freiwillig aus Hannover fortzubegeben (der Streit dauerte trotzdem fort und fürte zu einer Fehde zwischen Helmstedt und Wittenberg), so wird man doch nicht leugnen können, dass Gesenius im Eifer für einen lebendigen Glauben und im Dringen auf richtige Erkenntnis von der eigentlichen lutherischen Lehre abgewichen war, one damit den Angriff auf ihn nach Form oder Inhalt zu billigen. Gegen den Vorwurf, heimlicher Papist zu sein, reinigte er sich noch durch seine letzte größere Schrift, die durch den Übertritt des Herzogs Johann Friedrich zur katholischen Kirche veranlasst war und welche er um dieses

Verhältnisses willen unter dem Pseudonym Timotheus Friedlieb herausgab: „Warum willst du nicht römisch-katholisch werden, wie deine Vorfaren waren?“ Hannover 1669 bis 1672, 4 Teile 4°. Der Streit wegen seiner Katechismusfragen erneuerte sich noch im vorigen Jarhundert; als am 19. Nov. 1723 der König Georg I. eine Verordnung erließ, dass Justi Gesenii Katechismus solle in den Herzogtümern Bremen und Verden eingefürt und alle andern bisher gebrauchten Katechismi (nämlich von Sötefleisch, von Höfer u. s. f.) in Kirchen und Schulen sollten abgeschafft werden, erhob sich in zalreichen Schriften ein leidenschaftlicher Widerspruch dagegen und die Regierung musste durch eine Verordnung vom 22. Febr. 1724 die frühere wider zurücknehmen und gebot nun, alle schon verbreiteten Exemplare wider einzuziehen und zu vernichten; hierüber vgl. Unschuldige Nachrichten vom Jare 1724 und Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evang.-luth. Kirche, III, S. 249 bis 258.

Über Gesenius sind zu vergleichen: Phil. Jul. Rehtmeier, Braunschweigische Kirchengeschichte, 4. Theil, Braunschweig 1715, 4°, S. 458 ff.; Dan. Eberh. Baring, Beschreibung der Saala im Amte Lauenstein, Lemgo 1744, 4°, S. 237 bis 241; Aug. Jak. Rambach, Anthologie christlicher Gesänge, 2. Theil, Altona und Leipzig 1817, S. 410 f.; H. W. Rotermund, Das gelehrte Hannover, 2. Theil, Bremen 1823, S. 113; Johann Karl Fürchtegott Schlegel, Kirchen- und Reformationsgeschichte von Norddeutschland und den hannoverschen Staaten, 2. Band, Hannover 1829, an den im Register S. 724 genannten Stellen, und 3. Band, Hannov. 1832, an vielen Stellen bis zu S. 257; Friedr. Ehrenfeuchter, Zur Geschichte des Katechismus, Göttingen 1857, S. 79 bis 82 und im Anhange S. 62 bis 69 der Abdruck des Teiles der Katechismusfragen, der für die „Allereinfältigsten“ bestimmt ist; . . . Daniel in der Allg. Encyklopädie von Ersch und Gruber, erste Sektion, 64. Theil, Leipzig 1857, S. 1 bis 3; Eduard Emil Koch, Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs, 3. Aufl., 3. Band, Stuttg. 1867, S. 230 bis 237. — Das Hannoversche Magazin von 1823, Stück 26 und 27, war dem Unterzeichneten nicht zugänglich. **Carl Bertheau.**

Gesenius, Wilhelm, geboren zu Nordhausen den 3. Februar 1785, gest. als Professor der Theologie zu Halle den 23. Oktober 1842, durch seine allbekannten Hand- und Hilfsbücher für hebräische Sprachwissenschaft seit langer Zeit und wol für lange Zeit noch der populärste Name auf diesem Gebiete und dadurch zugleich weit über die Grenzen des Vaterlandes hinaus, wie selten ein deutscher Theolog, gerühmt und gelesen. Sein Leben verlief einfach und one wichtige und außerordentliche Wechselfälle im Dienste einer ziemlich früh gewälten, treu verfolgten und streng abgegrenzten Berufsarbeit. Nachdem er das Gymnasium seiner Vaterstadt besucht hatte, in welcher sein Vater als Arzt eines weitverbreiteten Rufes sich erfreute, bezog er nacheinander die Universitäten Helmstädt und Göttingen, um Theologie zu studiren; auf ersterer, wo damals Henke in diesem Kreise den entscheidendsten Einfluss übte, den Grund zu seiner eigenen theologischen Richtung legend; auf letzterer, unter Eichhorn und Tychsen, den angebornen Trieb zu philologischer und kritischer Arbeit der Sphäre alttestamentlicher Studien zuwendend. Wenige gelehrte Theologen unserer Zeit haben im Laufe eines längeren Lebens so wenig die Grenzlinien des von ihnen gleich anfangs angebauten Feldes hinausgerückt; wenige haben aber auch so frühe schon, als er, den Ruf der Meisterschaft und die Ehre der Anerkennung errungen. Seine öffentliche Laufban begann er in Göttingen als Privatdozent, als welcher er (wie er gern erzälte) Neandern als ersten Schüler für ein hebraicum gehabt. Nachdem er sodann eine zeitlang als Repetent eine offizielle Stellung inne gehabt hatte, wurde er 1809 auf Joh. v. Müllers Empfehlung von der westfälischen Regierung zum Professor am Gymnasium zu Heiligenstadt ernannt, erhielt aber schon im folgenden Jare eine theologische Professur in Halle, welcher Universität er auch treu blieb, trotz einer Berufung nach Göttingen, wo ihm, als dem ausgezeichnetsten lebenden Hebraisten, Eichhorns Katheder angeboten wurde. In Halle sah er die höchste Blüthe der theol. Fakultät, deren Frequenz in den zwanziger Jaren bis auf

900 Studirende anwuchs, von welchen bei weitem die meisten, in manchen Vorlesungen über 400, bei ihm zur Schule gingen. Nur einmal wurde seine öffentliche Tätigkeit auf längere Zeit unterbrochen, als er 1820 das Sommersemester auf eine gelehrte Reise nach Paris und Oxford verwandte, wo ihn sein Kollege Thilo begleitete und von welcher beide für die Wissenschaft manche Ausbeute mitbrachten. 1827 erhielt er den Titel als Konsistorialrat, die einzige derartige Auszeichnung, die ihm zu teil geworden ist; dafür entschädigte ihn hinlänglich die Anerkennung der Ebenbürtigen, in England, Frankreich, Schweden und Amerika, durch akademische Ehren, und die Übersetzung seiner Handbücher ins Englische, Dänische, Polnische, Ungarische.

Bei der Aufzälung seiner Schriften ist es billig, dass wir mit dem Wörterbuch anfangen, dessen erste Ausgabe bereits 1810, also in des Verfassers 25. Jare, zu erscheinen begann und mit dem 2. Bande 1812 vollendet war. Eine kürzere Bearbeitung erschien 1815 und hat seitdem eine Reihe von Auflagen erlebt, ist 1833 auch lateinisch redigirt worden, und nahm so, wachsend und berichtigend, das Motto: Dies diem docet nicht bloß als Aushängeschild, die Fortschritte und Bereicherungen der Wissenschaft fortwärend auf. Diese letzteren ermutigten den Verfasser, den ganzen alttestamentlichen Sprachschatz in umfassenderer Weise, d. h. mit größerer Berücksichtigung der Einzelnheiten, der fremden Arbeiten, sowie des weniger naheliegenden historischen Materials, wie es Entdeckungen und Forschungen im Gebiete morgenländischer Geographie und Geschichte immer mehr aufspeicherten, in lexikalischer Form darzustellen. So entstand der Thesaurus, den er bescheiden genug nur als 2. Ausgabe des größeren Lexikons ankündigte, wärend letzteres doch längst durch das kleinere (und kaum noch kleinere) verdrängt war. Der Druck begann 1826, war aber bei Gesenius' Tode noch nicht vollendet, und dessen Schüler und Freund Emil Rödiger musste die letzte Hand an das auf 6 Teile, 3 Bände 4°, angewachsene Werk legen. Bei dem Reichtume desselben bleibt dem Liebhaber dieser Wissenschaft nur das Eine zu bedauern, dass Gesenius, bei seiner großen semitischen Gelehrsamkeit, wie die meisten neueren christlichen Hebraisten, gerade mit den jüngeren Formen des jüdischen Sprachen- und Schrifttums weniger vertraut gewesen und so veranlasst wurde, auch den Thesaurus nur zu einem biblischen, nicht zu einem wirklich hebräischen Sprachschatz auszubilden.

Die Grammatik erschien zum ersten Male 1813; in des Verfassers Todesjare in dreizehnter Auflage; daneben 1817 das ausfürliche Lehrgebäude der hebräischen Sprache; 1815 die Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift, welche später umzuarbeiten der Verfasser wol das Bedürfnis fülte, aber nie mehr die Zeit fand. Trotz dieser raschen Folge von Ausgaben darf nicht geleugnet werden, dass Gesenius' grammatische Arbeiten eines weniger ungeteilten Beifalls sich zu erfreuen hatten, als die lexikalischen, wie denn neben denselben nicht nur andere aufkamen und sich Geltung verschafften, sondern der wissenschaftliche Gegensatz, der noch dazu hier kein theologischer war, theilweise in schroffer, verletzender und unedler Weise sich aussprach. Es ist auch nicht schwer zu erkennen, worin dieses Auseinandergehen der Bestrebungen auf dem anscheinend so wenig dazu geeigneten Gebiete seinen Grund hatte. Gesenius gehört, nach Zeit und Schule, als Philolog einer wesentlich empirischen Richtung an, wärend unser Geschlecht, bei dem mächtigen Impuls der vergleichenden Sprachstudien, sich überall mehr auf einen philosophischen Standpunkt zu stellen sich gewönt hat. Theorie und Systematisirung lagen weniger in Gesenius' Natur. Seine Lehrbücher verloren dadurch nichts an Klarheit und Popularität; im Gegenteil, sie mussten gewinnen neben den die mehr philosophischen Methoden verfolgenden, wärend letztere vielleicht den Gelehrten mehr anzogen.

Unter seinen übrigen Arbeiten ist nur noch eine zu nennen, welche den theologischen Studien näher liegt. Das ist seine Übersetzung des Jesaja nebst Kommentar, 1821, 3 Bände. Dieses Werk steht, nach dem Datum seiner Erscheinung, hart am Schlusse der Periode, wärend welcher die rationalistische Schrifterklärung

unbedingt in der theologischen Litteratur herrschte; es kann als eines der letzten und besten Erzeugnisse jener Anschauungsweise betrachtet werden, sofern man einerseits die philologische Gründlichkeit, die Handhabung der historischen Kritik, und die Klarheit der Darstellung, andererseits aber die Abwesenheit jedes dogmatischen und apologetischen Interesses in Anschlag bringen will. Überhaupt gehörte Gesenius, so wenig er sich mit eigentlicher Theologie beschäftigte, der rationalistischen Richtung an; doch war er kein Parteimann, und nahm an den polemischen Verwicklungen der Zeit keinen näheren Anteil, und wie er bei seiner Exegese nichts auszusprechen unternahm, was in ihm selbst nicht vorhanden war, so trug er auch nicht seine persönliche Überzeugung auf gewaltsame Weise in den Text hinein. Das rein philologische Element herrschte in seinen Schriften überhaupt vor. Selbst das historische lag ihm schon ferner, so daſs seine Vorlesungen über Archäologie, Genesis, Psalmen, Einleitung in's A. T. des eigentümlichen, die Wissenschaft bereichernden, auf diesem Felde wenig boten. Doch stellte ihn sein persönlicher Einfluſs auf die Jugend, die Amönität seines Vortrags, der Ruf seiner Gelehrsamkeit so sehr in den Vordergrund und machte ihn zu einer so wichtigen Person in Halle, daſs, als der Rationalismus anfing, daselbst mit seiner Herrschaft auf die Neige zu kommen, er, der kaum viele Gelegenheit hatte, ihm das Wort zu reden, und diese Gelegenheit noch weniger suchte, als die Hauptstütze desselben im akademischen Kreise gelten konnte. Deswegen wurde er auch, bei der ersten nicht mehr bloß litterärischen Fehde, der bekannten Kundgebung von 1830, wobei allerdings nicht bloß die Ideeen und Systeme, sondern auch die Personen und Ämter beteiligt waren, durch Anklage und Verteidigung gewissermaßen obenan gestellt, jene von vornherein in ihrem Erfolge schwächend, diese erleichternd. Zeit und Weile wirkten mehr als Sturm und Leidenschaft. Die Klage fiel; die Personen blieben und erfüllten ihre Bestimmung; die Strömung wechselte one gewaltsame Anstrengung, und von dem Wirken und Wissen der Geschiedenen blieb, was fest genug sich geformt und gesetzt hatte, um auch dem neuen Geiste noch zu gelten und zu dienen.

Um vollständig zu sein, erwänen wir noch Gesenius' zalreiche Beiträge zu Ersch und Grubers Encyklopädie, und zu der Hallischen Literaturzeitung, die sich überall über das gewönliche Niveau solcher Arbeiten erhoben; seine erste Jugendarbeit über die maltesische Sprache (1810), in welcher er ein verderbtes Arabisch erkannte, wärend man früher wol einen altehrwürdigen Rest karthagischer Kultur darin vermutete; seine Doktor-Dissertation über den samaritanischen Pentateuch 1815; die Abhandlung über die Theologie der Samaritaner aus ungedruckten Quellen, 1822; die Carmina Samaritana, 1824; seine Anmerkungen zur deutschen Ausgabe von Burckhardts Reisen, 1823, welche für die biblische Geographie von Wichtigkeit waren; endlich seine größeren Arbeiten über die Sprache der Phönizier und deren Denkmäler (Monumenta phoenicia, 1837, 2. t. 4°, nebst Atlas; paläographische Studien, 1838), welche alle früheren über diesen Gegenstand weit hinter sich ließen und der Ausgangspunkt für eine täglich reichere Ernte von Entdeckungen geworden sind. — Eine geistreich geschriebene Charakteristik von Gesenius, „Zur Erinnerung für seine Freunde“, erschien anonym (von Haym?), Berlin 1842, bei R. Gärtner. Vergl. Eckstein in Ersch und Grubers Encyklopädie, ferner Hall. ALZ. 1842, Nov.; Fürsts Orient III, 46.

Ed. Reuss.

Gesetz. Das natürliche Sittengesetz. Das Sittengesetz ist die allgemeine und wesentliche Lebensnorm, als Sittengesetz Norm für den Willen, als Gesetz für die Ganzheit seiner Betätigung. Die Unterscheidung zwischen natürlichem und positivem Sittengesetze stellt das natürliche nicht bloß der geschichtlichen und zufälligen menschlichen Einrichtung, sondern auch dem göttlich-gegebenen Gesetze gegenüber. Jedenfalls ist der Ausdruck ein schiefer, sofern natürlich und sittlich einen unvermeidlichen Gegensatz enthalten. Näher will der Begriff des natürlichen diesem Gesetze die Eigenschaften von wesentlich und allgemein, oder von immanent im Unterschiede des Geschichtlichen oder geschichtlich Geoffenbarten zuschreiben. Die Unterscheidung bleibt aber auch so von zweifelhaftem Werte, da

doch auch das immanente Gesetz als ein geoffenbartes und dagegen das positive in seiner Entwickelung ebensosehr als ein immanentes angesehen werden kann. Daher hat sich jene Unterscheidung der Reflexionstheologie auch in die Anschauung von einer Stufenreihe der Entwickelung oder der Offenbarung aufgelöst. Aber es ist irrig, den Begriff deswegen ganz aufzugeben, das natürliche Sittengesetz bleibt die wesentlich-eigentümliche erste Stufe der göttlichen Offenbarung. Fraglich ist aber dann, ob unter demselben bloß das im Bewusstsein der gefallenen Menschheit one Einwirkung der Erlösung und ihrer Vorbereitung vorhandene göttliche Gesetz zu verstehen ist oder auch die Offenbarung desselben im Urzustande vor dem Falle. Die Frage ist leicht entschieden für diejenigen, welche im Urzustande überhaupt kein Gesetz anerkennen, sondern die Form dieses sittlichen Bewusstseins nur dem gebrochenen Zustande desselben zuschreiben. Aber auch sonst denkt man doch in der Regel beim natürlichen Sittengesetz an das sittliche Bewusstsein der Menschheit in ihrem jetzigen Zustande, an jenen *νόμος ἄγραπτος*, der auch in den Heiden vorhanden ist (Röm. K. 2) und sich als der *νόμος τοῦ νοὸς* auch im Christenleben, soweit es noch nicht durch die Erlösung beherrscht ist, als Gegenmacht gegen das Gesetz der Sünde betätigt. Eine andere Stellung des Bewusstseins im Urzustande scheint selbst durch Röm. 5, 13 angezeigt zu sein. Und, abgesehen von dem positiven Gebote, welches dem Falle vorhergeht, muss auch das allgemeine Sittengesetz vor dem Falle den Charakter des Gegebenen unmittelbar an sich tragen, sofern es in seiner reinen Kräftigkeit und ungebrochenen Ganzheit sich als die Stimme Gottes selbst zu erkennen gab. Was nach dem Falle unter dem Namen des natürlichen Sittengesetzes vom normirenden göttlichen Willen vorhanden ist, ist eigentlich nur das sittliche Gefül, welches als solches nur auf Einzelnes geht, und auch wo es zum bestimmten Antriebe wird, seine Kraft als Gebot nur unvollkommen entwickelt; und nur auf dem Wege der Reflexion entsteht stufenweise die Erkenntnis dieser Forderungen an die Freiheit als eines Ganzen oder einer Einheit, d. h. des Gesetzes. Und weil eben dieses beides zum sittlichen Gesetze gehört, dass es als Anmutung an den freien Willen und als Lebenseinheit gewusst wird, so erhellt, dass die volle Erkenntnis des Gesetzes erst mit der Erkenntnis des göttlichen Willens als solchen vorhanden sein kann. Faktisch ist daher wol das Gesetz im Heidentume vorhanden, wiewol in mannigfaltigster Abstufung der Reinheit und Vollständigkeit, und vielfach selbst zum Gegenteile verkehrt. Auch jener Reflexionsgang bis zur Erkenntnis seiner Wurzel in Gott ist in der heidnischen Philosophie vollzogen, s. Cicero, De leg. II, 4. 5; vgl. Harleß, Christl. Ethik, § 7. Aber wie wenig doch eigentlich die Bedeutung eines Sittengesetzes erkannt ist, zeigt sich daran, dass die Frage nach einem obersten sittlichen Prinzip entweder gar nicht vorhanden ist, oder doch nur in heteronomischer Weise durch natürliche Begriffe (im Gegensatz des Freiheitsbegriffes) entschieden wird. Auch ist nirgends eine reine Scheidung vom Volksgesetz und Recht vollzogen. Da wo das Gesetz selbst auf heidnischem Boden vergöttert wird, in China, ist es doch nicht in seinem Unterschied vom Naturgesetze erkannt. Den wesentlichen Charakter des Sittengesetzes begrifflich in's Licht gestellt zu haben, ist das unzweifelhafte Verdienst Kants, wenn es ihm auch nicht gelungen ist, die Realität desselben in der Freiheit genügend darzutun, und seinen Inhalt zu erfassen. Es ist gegen ihn neuerdings (J. Müller, Die christl. Lehre von der Sünde I, S. 37) bemerkt worden, dass nach realer Ordnung dem Begriffe des Gesetzes der Begriff des Guten vorausgehen müsse, und zwar dürfen wir näher hinzusetzen, dass der Begriff des Gesetzes abhängt von dem des guten persönlichen Gotteswillens. Doch behält der Gang Kants neben dieser realen Ordnung als aufsteigender Weg immer sein Recht. Was den Inhalt betrifft, so kann das natürliche Sittengesetz keinen anderen haben, als das geoffenbarte göttliche Gesetz, näher das christliche Lebensgesetz. So hat es auch unsere Theologie in der Subsumption der lex moralis oder naturalis unter die lex divina revelata stets angesehen, und dabei nur eine Verdunkelung des vollen Inhaltes angenommen. Wenn daher das oberste Prinzip des Sittengesetzes als das der Vollkommenheit (im Gegensatz des Glückseligkeitsprinzipes) vor Kant, und durch ihn als das der freien Persönlichkeit aufgefasst

worden ist — und diese Bestimmungen reichen in unsere Zeit herüber — so sind dies doch nur Abstraktionen, welche der höchsten Aufgabe nicht entsprechen, weil sie von der Grundlage des göttlichen Willens absehen. Es ist auch die Frage aufgeworfen worden, ob das Gesetz als solches genügendes Prinzip des sittlichen Lebens sein könne, und nicht vielmehr, soferne es nur eine allgemeine Formel aufstelle, durch die individuelle sittliche Fähigkeit ergänzt werden müsse (vergl. J. Müller a. a. O. I, S. 38 ff.). Aber diese individuelle sittliche Anlage muss als sittliche selbst durch das Gesetz in die Freiheit erhoben werden, und es folgt hieraus somit nur, dass das Gesetz in seinem vollen und realen Begriffe nicht nur ein Pflichtgesetz, sondern auch ein Tugendgesetz ist. — Das natürliche Sittengesetz ist angefochten worden durch die Schleiermachersche Bestreitung des Begriffes eines Sittengesetzes. Wenn aber Schleiermacher in der Abhandlung über Natur- und Sittengesetz den Unterschied zwischen beiden als einen verschwindenden Stufenunterschied dartun wollte, weil das Naturgesetz doch immer auch noch ein unerfülltes, beziehungsweise ein bloßes Sollen, das Sittengesetz andererseits nie bloßes Sollen, sondern immer auch ein reales sei, so hat er damit doch nur auf eine Lücke in der von Kant ausgehenden Auffassung hingewiesen. Der Begriff des Sollens aber ist verkannt, da es als bloßes Nichterfülltsein angesehen, und der Begriff der Forderung an den Willen dabei ganz übersehen ist. Andererseits hat auch die Hegelsche Philosophie dem Begriffe des Gesetzes nur eine phänomenologische Bedeutung gelassen, hat aber mit dem Gesetze zugleich den Begriff der sittlichen Persönlichkeit geopfert. Eingehendes über den Begriff des natürlichen Sittengesetzes ist zu suchen bei Reinhard, Moral I, § 87; Harleß, Christl. Ethik, §§ 7—9; Nitzsch, System der christl. Lehre, §§ 98 f. besonders aber Rothe, Theol. Ethik, §§ 809 ff. und Jul. Müller, Chr. Lehre von der Sünde I, 37 ff. **C. Weizsäcker.**

Gesetz, kirchliches, s. Kanon.

Gesetz, mosaisches, s. Moses.

Gethsemane, s. Jerusalem.

Getreide, s. Ackerbau.

Gewichte bei den Hebräern, s. Maße.

Gewissen, das, nach geschichtlicher Orthographie „Gewißen" (im Unterschiede von unserem gewiss, welches geschichtl. richtig vielmehr: gewis), ist durch Missverstand des Sprachgebrauches zum Neutrum geworden; das ursprüngliche „die Gew." begegnet noch bis in die Reformationszeit, z. B. J. Köstlin, Luthers Rede in Worms 1874, S. 14. 22; es bedeutet „bewusst und Bewusstsein", Weigand, Deutsches Wörterb., 3 A.; v. Schmidthenner s. v. Da das Wort zuerst bei Notker Ps. 68, 20 (und hier im Althochdeutschen meines Wissens allein) vorkommt, darf man vermuten, es sei erst unter der Aneignung des christlich-lateinischen Sprachschatzes gebildet, wol zur Widergabe von conscientia, wie denn zu der Zeit, als es recht in den Gebrauch kam, man noch daneben von „den armen gefangenen conscienzen" sprach, Hundeshagen, Beiträge, S. 240. 84, vgl. A. Smalc. 3 Th., Eingang, deutsch. Dieser Umstand weist auf die christl. Überlieferung als den Quell des Begriffes zurück, und diese auf den vorchristl. Gebrauch bei den Griechen und Römern. — Bei jenen ist aus *συνειδέναι* (*τινί* Mitwisser, dann auch Mitschuldiger sein und dann) *ἑαυτῷ*, sich als eigener Mitwisser und Zeuge einer Sache bewusst sein, das substantivirte Partizip *τὸ συνειδός* und das nicht attische, sonst aber in Gebrauch und Bedeutung gleichwertige *ἡ συνείδησις* gebildet. Die Bedeutung Bewusstsein, hymn. orph. 63 (62), 3 f.; Chrysipp b. Diog. Laert. 7, 85; Koheleth 10, 20; Dosith. ed. Böcking p. 23, wird bei Philon, Sap. 17, 10, Diodor und Dionys Halik. besondert zu der des Bewusstseins um das frühere Verhalten und zwar als des bezeugenden Urteiles über dessen Sittlichkeit. Nicht häufig in der Litteratur, aber im Sprichworte zu Hause, begegnet der Ausdruck schon hier in jenen uneigentlichen Wendungen mit Beiwörtern, in denen die Qualifikation von dem Inhalte auf die Bewusstseinsform übertragen wird: gutes (edles), böses (unheiliges, ungerechtes) Bew. oder Gewissen und

bezeugt damit, dass es zuerst als urteilendes oder sog. nachfolgendes Gewissen erfaren worden ist. — Der verhältnismäßig reichliche Gebrauch, den Philon von συνειδός macht und die stehende eigentümliche Beilegung eines ἔλεγχος weist auf die Betrachtung der alttestamentl. Weisheit von der strafenden Erziehung durch Gesetz und Schickung zurück, vergl. Sprüche 10, 17 LXX; Oehler, Theol. des A. T.'s, 2, S. 276 f., deren Inhalt der Hellenist mit dem Ausdrucke verknüpfte, welchen ihm die Adoptiv-Muttersprache entgegentrug. — Ganz selbständig und fast durchaus entsprechend entwickelt sich bei den Römern aus conscius und conscientia in der Bed. „bewusst, Bewusstsein" in fortdauernd fließendem Übergange die engere des sittlich urteilenden Bewusstseins. Der Gebrauch, mit der juridischen Nomenklatur verschlungen, ist hier viel reichlicher, zumal bei Cicero und Seneca. Namentlich an den letzten knüpft sich die Annahme, der Begriff habe seine ethische Prägung durch die Anthropologie und Gesetzeslehre der Stoa erhalten, zuletzt sorgfältig begründet von Jahnel, De conscientiae notione, Berolini 1862. Vielmehr dürfte er in beiden antiken Völkern außerhalb der gebildeten und namentlich philosophischen Litteratur erwachsen und daheim gewesen sein; die stoische Schriftstellerei außer Seneca kennt ihn nicht. Jedenfalls aber eignet dem lateinischen Worte so wenig wie dem griechischen der Sinn eines sittlich-gesetzgebenden Vermögens oder des sog. vorangehenden Gew. im strengen Sinne des Ausdruckes. Den Beleg für diese Behauptungen und die übrigen nicht weiter belegten Angaben gibt M. Kähler, Das Gewissen, erster geschichtl. Th. 1878, 1. Hauptst. Die dort angestellte umfassende Untersuchung leitet die Begriffsbildung aus der Gesamtentwickelung des sittlichen Bewusstseins in der alten Welt, namentlich aus dem Umschwunge von der unbedingten Beugung unter die überlieferte Gemeinsitte zu dem entschiedenen Rückgang auf den inneren Rechtshof ab, mit folgendem Ergebnisse: „das gewaltig von der Verfehlung überfürende Zeugnis — und dieses findet in beiden Litteraturen überwiegende Erwänung — wird zu einer lebendigen Schule und ihre Zucht läst das Gesetz, nachdem sie sich vollzieht, mindestens anen. Indem der einzelne sich der Vormundschaft der wankenden sittlichen Volksanschauung entzieht, stößt er im eigenen Herzen auf eine sittl. Bindung; unter deren Eindruck wird der Bruch mit der älteren nur vollständiger; denn jene Lösung, an sich von berechtigten Anstößen anhebend, erhält an ihm einen ernsten Rückhalt. Unter dieser Wechselwirkung gewinnt jenes Erlebnis des Bewusstseins solche Bedeutung, dass man zunächst mit dem Worte „Bewusstsein" one scharf ausgeprägten Sprachgebrauch auf diese ausgezeichnete Bewegung desselben hinweisen konnte, gewiss, der andere kenne sie und denke ihrer; in der Folge aber den an sich unbestimmten Namen ihr allein vorbehielt. Was der Mensch ehedem im grausen Bilde der Phantasie aus sich heraus versetzte, das erkennt er nun als innerstes Eigentum, als die dauerhafteste Mitgabe seiner geistigen Ausstattung; was, altbekannt, nur als der Widerhall des Anspruches erschienen war, den von den Vätern her ehrwürdige Mächte und Ordnungen in gangbarer Satzung an den Bürger erhoben, stieg unter der Entwertung ihres Ansehens als eine Rechtsforderung empor, die keine Stütze der Überlieferung und keine Nachhilfe bürgerlicher Rechtswaltung bedurfte, um die erwirkte Strafe einzutreiben und so ihren unbedingten bleibenden Wert zur Anerkennung zu bringen. Fristet aber das Gewissen in der heidnischen Welt nur sozusagen sein Leben, so ist es, als käme das Wort auf den heimischen Boden, wenn Philon, der jüdische Philosoph, es in den Gebrauch nimmt. In den sittl. Grundanschauungen, die von Israel aus mit dem Christentume sich als die klarste Ausprägung des gemeinmenschlichen Naturrechtes verbreitet und bewärt haben, findet das Gewissen die sichere Unterlage seiner richterlichen Wirksamkeit. Hatte das Gewissen bei den Heiden unter einem Todeskampfe des höheren Selbst die Anung einer unausweichlichen Strafgerechtigkeit erweckt und wach erhalten, so war es in Israel der Glaube an diese, welcher, gestützt durch die Erfarung, der Tätigkeit des Gewissens die lebendige Frische bewarte". Eine religiöse Beziehung wird diesem inneren Zeugen nicht gegeben; das Dämonium des Sokrates drückt eine religiös gefärbte Zuversicht und den Takt des großen Mannes für seine individuelle Mission aus, berürt sich aber durchaus

nicht mit der antiken συνείδησις (a. a. O. S. 85 f.), und die oft angefürte Stelle des Seneca ep. 41 von dem spiritus sacer intra nos sedens ist nur eine Anwendung des stoischen und mithin nicht religiösen Pantheismus (a. a. O. 162 f., vgl. S. 172 f.).

Den so entwickelten und bestimmten Begriff hat der Heidenapostel dem urchristlichen Sprachschatze zugefürt. Wie das A. Test. ihn nicht kennt, braucht auch Jesus ihn nicht (nicht einmal eine mit Recht auf ihn zu deutende Metapher) und er begegnet im N. Test. außer in den paulinischen Briefen nur in der Apostelgesch. im Munde des Paul., 1 Petr. und Hebräerbrief. In seiner Bekehrungsarbeit war Paulus auf das „Menschen-Gewissen“ 2 Kor. 4, 2 gestoßen, und nun beruft er sich auf dasselbe vor seinen Gemeinden innerhalb der Heidenwelt, Röm. 2, 15; 13, 5. 6, oder stellt Verwirrungen desselben zurecht, welche aus der Einwirkung von Resten heidnischer Anschauungen auf das christliche Denken stammten, 1 Kor. 8, 7; 10, 23 f. Sonst ist allein von dem Gewissen des Christen die Rede, auch Apostelg. 23, 1; 2 Tim. 1, 3; nur der Hebräerbrief verwendet die im christl. Sprachgebrauche geläufig gewordene Anschauung einmal, um für die neutestamentl. Kritik des Standes unter dem Alten Bunde einen kurzen Ausdruck zu finden, Kap. 9, 9. — Das vorchristliche Gew. tritt nach dem Apostel für die göttliche Naturordnung der Gesellschaft, Röm. 13, 4 f., oder allgemeiner für die im Herzen sich bekundende sittliche Forderung ein, die sachlich mit Geboten der Thora übereinkommt und dergestalt in gewissem Sinne und Maße dieselbe den Heiden ersetzt, sie sittlich autonom macht Röm. 2, 14 f. Das tut es durch eine Selbstbeurteilung des Menschen, welche, ihm auch das verborgenste Tun bezeugend, Röm. 9, 1; 2 Kor. 1, 12, neben das Gericht des Herzenskündigers gestellt werden darf, 2 Kor. 5, 11; Röm. 2, 15. 16, und welche auch zu einem Urteile über den sittlichen Wert anderer Personen befähigt, 2 Kor. 5, 11; 4, 2. So unbedenklich P. die Zusammenstimmung der Regel, nach welcher dieses Urteil gefällt wird, mit dem offenbarten Willen Gottes ausspricht, deutet er doch nirgend auf eine bewußte Theonomie durch das Gewissen hin; und ebensowenig bemerkt er an dem vorchristlichen Gewissen eine geringere Wirkungskraft als an dem christlichen. — Als Beweggrund wird es Röm. 13, 4 f. aufgefürt; dies ist aber auch 1 Kor. 10, 25 f. der Fall, und da hier deutlich V. 29 nur an seine urteilende Tätigkeit gedacht ist, wird sie auch dort gemeint sein; das sog. befehlende Gew. ist nicht aus dem N. Test. zu erweisen. Bei dem Christen wird das Gew. natürlich theonom; es ist συνείδησις θεοῦ, weil der Christ συνειδὼς ἑαυτῷ ὄντι τοῦ θεοῦ 1 Petr. 2, 19; daher wird es verwirrt durch den Mangel der Glaubenserkenntnis, demgemäß ein Christ anderen Mächten als dem einen Gott unterstehen könnte, 1 Kor. 8, 7 f.; so wird das Gewissensurteil irrig; das „schwache“ Gew. V. 7. 12 ist das sog. „enge“. Ebenso macht die religiöse Beziehung der Person das Gew. zu dem Schuldbewußtsein, welches Reinigung fordert, Hebr. 10, 2. — Die Erörterung des engen Gewissens fürt den Ap. aber ferner zu der wichtigen und durchaus neuen ausdrücklichen Anerkennung der Individualität des Gew., in welcher mit dem Rechte auf Eigenart und Selbständigkeit seines Urteiles auch die Pflicht zu deren Behauptung gegeben ist, 1 Kor. 10, 29 f., selbst das irrende Gew. darf nicht einer fremden Autorität geopfert werden, denn damit wäre die sittliche Person vernichtet, Kp. 8, 10 f. Diese Individualität schließt indes nicht die Identität des Gesetzes aus, nach welchem das Gew. urteilt; auch die schwachen Korinther urteilen im Grunde nach dem ersten Gebot. — Indem die Beziehung zu Gott die herrschende im Menschen wird und damit die Theonomie ihm zu klarem Bewußtsein kommt, bestimmt dieses Verhältnis auch seine Selbstbeurteilung und nimmt ihr durch die Vergebung die verdammende Kraft, Hebr. 10, 22; 9, 14; auf Grund davon gewinnt der Christ ein gutes Gewissen, welches ihm den innersten Zug seiner sittlichen Arbeit bezeugt, Röm. 9, 1; 2 Kor. 1, 12. Auch das vorchristl. Gewissen konnte in einzelnen Punkten eine Anklage abweisen, Röm. 2, 15, aber das Ganze der Sittlichkeit konnte es selbst bei dem legalen Israeliten nur verurteilen, Hebr. 9, 9. Erst mit der Gnadengabe der Taufe wird die Voraussetzung für ein durchgehend gutes Gew. (πᾶσα συνείδ. ἀγαθή Apg.

23, 1) gewonnen, Hebr. 10, 22; 1 Petr. 3, 21, um dessen Bewarung der Christ ringt, Hebr. 13, 18; 1 Petr. 3, 16; Apg. 24, 16 (ἀπροσκ. „welches ihm keinen Vorwurf über sein Verhalten macht, sei es gegen Gott oder Menschen"). Dieses christl. gute Gewissen ist nicht die Gewisheit der Versönung, sondern der Spiegel des sittlichen Verhaltens in seinem innersten Wesen. Darum handelt es sich vor allem um die εἰλικρίνεια 2 Kor. 1, 12, und diese bezeugt die συνείδ. καθαρά 1 Tim. 3, 9; 2 Tim. 1, 3; ihr Gegenteil, das unauslöschlich befleckte Gewissen, 1 Tim. 4, 2; Tit. 1, 15, entstammt bewusster Unsittlichkeit, 1 Tim. 1, 19; deshalb steht und fällt die πίστις ἀνυπόκριτος mit der συνείδ. ἀγαθή oder καθαρά 1 Tim. 1, 5. 19; 3, 9; 4, 1. 2. (Die Ausfürung dieser mageren Skizze s. in meinem B. 2. Hauptst. Außerdem vgl. Cremer, Bibl. theol. Wörterb., 2. A. s. v.; Vilmar, Theol. Moral, 1. S. 70f.; Ch. F. Schmid, Christl. Sittenl., hg. v. Heller § 22; Beck, Bibl. Seelenlehre § 22; Güder, Studien und Kritik. 1857; Smeding, Paulin. Gewetensleer, Utrecht 1873.)

Hienach ist das Gew. durch den paulinischen Lehrtropus unzweifelhaft für das christliche Denken legitimirt und seine Bedeutung für das christlich-sittliche Leben in's Licht gestellt; dagegen findet sich keine Spur davon, dass der Ap. aus demselben eine gewisse Gotteserkenntnis abgeleitet oder es irgendwie, änlich den Begriffen von πίστις, ἀγάπη, πνεῦμα, in die Entwicklung der eigentümlichen Christentumslehre verflochten hätte. Kein Wunder daher, dass man diesem Worte in der ältesten kirchlichen Litteratur nur selten begegnet, wärend der Umgang mit dem N. Test. es doch in Erinnerung halten musste; daher sucht man bei Schriftauslegern am ehesten mit Erfolg. Die Art, wie Paulus den Begriff aus dem Gebrauche seiner Umgebung aufnahm, erklärt auch genugsam, dass der praktische Schriftsteller Chrysostomus unbefangen auf den heidnischen Gebrauch zurückgreift, sich in den Wendungen z. B. auch mit Philon mehrfach berürend. Der christliche Cicero teilt mit seinem Vorbilde die Neigung zur rednerischen Verwendung des urteilenden Gewissens (Suicer, Thes. eccles. s. v.); aber er geht über das bisher gefundene hinaus, wenn er es auch ganz bestimmt als autonomen und autarkischen Quell der sittlichen Einsicht (γνῶσις τῶν πρακτέων) und neben der κτίσις als das andere ursprüngliche Mittel der θεογνωσία bezeichnet, hom. 52. 54 in genes., sermo de Anna 1, 3. Dies ist die erste klare Aussage über das sog. „vorangehende oder befehlende" Gew. προλαβὸν τὸ συνειδός. Dagegen bleibt Augustin und sein Gegner Pelagius bei dem volkstümlichen Begriffe des das sittliche Tun bezeugenden und beurteilenden Bewusstseins stehen; s. Jahnel a. a. O. S. 65f. In dieser Fassung besteht der Zusammenhang der besonderen Bedeutung „Gewissen" mit der allgemeineren „Bewusstsein" fort und dient, indem bald mehr das Pflichtbewusstsein, wie bei Abälard, nosce te ipsum c. 13, 14, bald mehr das unbestechliche Urteil, wie von Bernhard, s. b. Jahnel S. 83f., betont wird, zur Verinnerlichung der sittlichen Auffassung im Gegensatze zu der kirchlichen Äußerlichkeit. Mit der Blüte der Scholastik bemächtigt sich nun aber auch der Erkenntnistrieb des Gegenstandes und behandelt den überlieferten Stoff von der angebl. Summa des Alexander Halef. ab in feststehender Weise; die fortan maßgebende Form hat Thomas Aq. dem Artikel summa theol. 1 qu. 79; 2, 1 qu. 94 gegeben. Das Eigentümlichste dieser ersten wissenschaftlichen Fassung liegt in der Einfürung des Begriffes der συντήρησις, welche mit der conscientia identifizirt und zugleich von ihr unterschieden wird, je nachdem man diesem Worte eine engere oder weitere Bedeutung gibt. Auch jener Ausdruck ist ein patristisches Erbstück. Hieronymus in Ezech. Vallars. V, pag. 9f. sagt, wol im Anschluss an Origenes, aus, der nach dem Sündenfalle dem Menschen verbliebene Geist oder das Gewissen heiße bei den Griechen so. Diesen Gedanken verbindet die Scholastik mit der aristotelischen Psychologie und findet dann in der Synterese den praktischen Intellekt, d. h. nach ihrer Fassung die potentia oder den habitus der sittlichen Prinzipien. Im Unterschiede von dieser soll conscientia deren Anwendung auf das Einzelne bezeichnen. Dieselbe ist daher nach Thomas nur ein actus. Mit der Anwendung tritt auch die Fehlbarkeit ein, und mit dieser eröffnet sich ein Gebiet, fruchtbar für spitzfindige Entscheidungen; davon ein Muster bei Antonin. Florent.,

summa theol. p. 1. Die Anwendung dieser bedenklichen Scheidung haben weiterhin die summae de casibus conscientiae, d. h. die Handbücher für die Beichtväter gemacht, wie die des Raimund im 13., die des Astesanus im 14., die des Angelus de Clavasio im 15. Jarh., indem sie dem Priester unbedingt die Vormundschaft über das sittliche Urteil und diesem als Maßstab das weit und breit in's einzelne sich auseinanderlegende kirchliche Gesetz zuwiesen. Die letzte Folge dieser Richtung ziehen endlich die Jesuiten, deren Moral von der synter. nichts mehr weiß und die consc. eigentlich nur noch als ein Vorurteil behandelt, welches durch den Probabilismus zu beseitigen ist; Escobar, lb. theol. moral. post 37. hisp. ed. Lugd. 1644, besond. cp. V; Gury, comp. th. mor., Brux. 1853, besond. cp. IV. — Daneben gab die lateinische Mystik der scholastischen Lehre eine fruchtbare Wendung, indem sie, anknüpfend an die patristische Andeutung, in der Synterese als dem höchsten Vermögen den Zug und die Empfänglichkeit für die unmittelbare Berürung mit Gott erkannte; namentlich ausgebildet bei Gerson, Kähler, sententiarum, quas de consc. 1860, § 5; hier wird auch schon eine Verwarung gegen die Knechtung der sittlichen Person laut. (Über die scholastische Theorie und namentlich die synter. das beste bei Gaß, Die Lehre vom Gewissen, S. 43 f. 216 f.)

Die Aufmerksamkeit, welche hienach sowol die Schule als die kirchliche Praxis durch das Mittelalter hin dem Gewissen in wachsendem Maße weit über die in der heiligen Schrift verzeichneten Umrisse hinaus zuwandte, gehört wesentlich mit zu den Voraussetzungen dafür, dafs demselben ein so wesentlicher Anteil an der Reformation zufiel. Man braucht nur flüchtig in deren offizielle Aktenstücke gesehen zu haben, um zu wissen, dafs Todesangst und Trost, Knechtung und Freiheit der Gewissen zu den wesentlichsten Beweismitteln und wichtigsten Streittiteln ihrer Lehrbildung gehörten; ihre Lehre aber entsprang dem Leben. Deshalb ist es auch nicht der scholastische Schulbegriff, dem man in ihren Äußerungen begegnet, sondern ihre Äußerungen knüpfen eher an Bernhard und Abälard an; bald ist es das selbständige Pflichtbewufstsein, dem Luther zu Worms den klassischen Ausdruck gegeben hat, nach seinem Grundsatze: „wo man beiden nicht helfen kann, da helfe man dem Gew. und enthelfe dem Rechte“, E. A. 23, S. 152; bald die schmerzliche Erfarung oder nicht zu beschwichtigende Gewissensanklage, welche den Sinn für die Rechtfertigung allein aus dem Glauben erschlofs, cf. Aug. 20, R. 17. Zweisprachig redet jene Zeit ihren einen Sinn; und so wird das kurz zuvor schon geläufiger gewordene deutsche Wort nun durchaus gleichbedeutend mit dem lateinischen allgemein gebräuchlich. Man verwendet beide oft in so weitschichtigem Sinne, dafs Flacius mit gutem Grunde sagen kann: ferme convenit cum anima rationali (clavis sc. sacr. s. v. consc.). Indes, so sehr die ursprüngliche weite Bedeutung „Bewufstsein“ wider vor der künstlichen des syllogismus practicus in intellectu (Melanthon loci 1559 im app. 2) den Vorzug findet, überall ist dabei doch die Beziehung des sittlichen Lebens auf Gott mit gedacht und steht die urteilende, ja die verurteilende Wirksamkeit des Gewissens im Vordergrunde, sodafs man kaum einen treffenderen Ausdruck dafür finden dürfte als den, in welchen Schöberlein seine Ansicht zusammenfafst, das Gew. sei das Organ für das Rechtsverhältnis des Menschen zu Gott (Grundlehren des Heils, S. 39). Ist es doch nach Luther ein „Zeugnis, das die Sachen betrifft, da man mit Gott zu tun hat“, die Stätte, da er „mit uns durch das Gesetz rechtet“, denn es ist „ein Ding, das nur richtet über die Werke“, vgl. Harnack, L.'s Theol., S. 530 f.; R. Hofmann, Die Lehre v. Gew. S. 50 f. Und Calvins Ausfürungen, instit. 3, 19, 15 f.; 4, 10, 1 f. dürfte man dahin zusammenfassen, dafs das Gew. sensus divini judicii et imperii sei. Kennzeichnend sind die Stellen, an denen Calvin seiner Erwänung tut, nämlich in der Lehre von der Rechtfertigung und in der von der libertas christiana. Das Glaubensauge schaut von der sicheren Warte der unbedingten religiösen Gewissensbindung zum ersten Male kün und scharf hinaus auf das weite Gebiet der Gewissensfreiheit. Seitdem trägt die römische Kasuistik die Lehre von einem fehlbaren vielgestaltigen Gewissen weiter (s. oben v. Jesuitism.) und der Protestantismus, so humanistischer wie religiöser Richtung,

setzt die Berufung auf das religiös-sittliche Individualbewusstsein fort; so ist der lebendige Begriff bei den neueren Völkern zu einem unverlierbaren Gemeingut geworden, aber man hat auch ferner keinen neuen Zug zu dem inhaltlichen Bestande desselben gefügt.

Allerdings ist der Reformation zunächst eine neue protestantische Kasuistik gefolgt (Wuttke, Handbuch der christl. Sittenl., 3. A., 1, S. 157, 158 f.), doch sie zielt nicht mehr auf die Bindung unter ein kirchliches Gesetz ab, sondern auf den Gewissensfrieden, auf die συνείδ. ἀγαθή, καθαρά, wie sie nur durch einen lauteren Wandel bewart werden kann. Schleppt sie sich noch vielfach mit den Schulunterscheidungen, von der synteresis bis zu den unerschöpflichen Einteilungen der verschiedenerlei Gewissen, und verrät sich in den Fragstellungen eine Ängstlichkeit, welche auch später zu der Ausstellung von „theol. Bedenken" namentlich Spenern in der pietistischen Zeit Anlass gab, so mag man darin einen Rest von Gesetzlichkeit finden; aber es ist in diesen Arbeiten doch auch ein gutes Stück gesunder Gewissenserziehung gegeben, weil sie es auf Bildung des Urteiles unter christlichen Voraussetzungen absehen. Mit der durch Daneau 1577 und Calixt 1634 innerhalb der beiden Konfessionen eröffneten Entwickelung einer wissenschaftlichen Moral beginnen eingehendere Untersuchungen, die teils für das Leben fruchtbar werden, teils sich der mit der Tatsache des Gewissens gestellten anthropologischen Frage zuwenden; in jener Beziehung ist Buddeus hervorzuheben: instit. th. moral. 1727, in dieser die nüchterne Erörterung von Witsius, de consc. numquam an aliquando errante in d. miscell. sacr. 1736, 2, S. 470 f.; von Reuß, elem. th. moral. 1767, cp. 6, sowie die neuen Versuche von Mosheim, Sittenl. der hl. Schrift, 3. A., S. 230 f., nach welchem das Gewissen „der Wille oder ein Vorsatz des Willens ist, über unser Verhalten und Leben zu urteilen", namentlich aber von Ch. A. Crusius, dem theologischen und philosophischen Ethiker, der in d. „kurzen Begrif der Moraltheol." 1772, S. 165 f. das Stichwort ausgibt, es sei „das Gefül vom moralisch Guten und Bösen" S. 946, denn „der Gewissenstrieb instinctus religionis machet in der Tat das Grundwesen des Gew. aus", S. 174, weil, was die Urteile und folgenden Gefüle bewirke, den Namen eher verdiene, als jene Wirkungen. In dieser Betonung dort der Beziehung zum Willen, hier der Naturhaftigkeit des inneren Erlebnisses, spricht sich ein Gegensatz zu Ch. Wolff aus, der in s. „vernünftigen Gedanken von d. Menschen Tun und Lassen" 1752, S. 46 f. das Gew. nur als ein Verstandesurteil anerkennen will, welches schlechterdings von der Ausbildung der Einsicht abhänge.

Diese Streitfragen erheben sich indes bereits unter dem Widerschein weitgreifender Wechsel an dem geistigen Horizonte. Die Theologen sprechen immer noch von dem christlichen Gewissen, bei dem die religiöse Beziehung sowie die Bindung an das offenbarte Gesetz selbstverständliche Voraussetzung bildet. Nun hatte die alte Dogmatik die notitia dei naturalis, dem Chrysostomus folgend, sowol als insita aus dem liber naturae internus, ad quem etiam pertinet liber συνειδήσεως, internum conscientiae testimonium, quod scholastici vocant συντήρησιν, wie als acquisita aus dem lib. nat. externus abgeleitet, J. Gerhard, loc. 2, § 60; H. Schmid, Dogm. der ev.-luth. Kirche, § 15. Diese Anknüpfung wurde zu einer Angriffswaffe gegen das Christentum, als der Deismus in England den Begriff des Natürlichen als des (im Sinne sowol der Abstraktion als der Gültigkeit) durchaus Allgemeinen allem Positiven und Geschichtlichen als dem unberechtigten Besonderen entgegen stellte. Dem hatte schon in der Reformationszeit selbst der merkwürdige Theob. Thamer mit seinem pantheistisch unterbauten Moralismus vorgespielt; ihm ist das Gewissen ungefär dasselbe, was für Hegel die Idee, s. Neanders Monographie von 1842. Der ausgehenden Orthodoxie zeigte eine bedenkliche Verwendbarkeit des üblichen Gewissensbegriffes für die Offenbarungsleugnung Math. Knutsen 1674, der vorgab, mit seiner Lehre, welche die morale indépendante voraus nahm, eine Sekte der Gewissener begründet zu haben. — Schon in England hatte man seit Hutcheson an Stelle der ideae innatae den moralischen Sinn gesetzt, wofür dann in der deutschen Popularphilosophie der Ausdruck: moralisches Gefül gangbar wurde. Das neue an dieser Fassung ist weder der Ausdruck (s. oben

Calvin), noch dass man die Beteiligung der Affekte betont und aus ihnen die Macht der Bindung erkennt; vielmehr einerseits die mit der Hervorhebung dieser sittlichen Bindung verknüpfte Skepsis gegen das allgemeingültige Sittengesetz und andererseits die Leugnung der religiösen Beziehung. Die letzte Folgerung aus diesem unwaren Gegensatze zwischen Natur und Geschichte zieht Rousseau, dessen natürliches Gewissen als Gefül für das Sittliche, angeblich das Tat-Zeugnis für die unverdorbene Menschennatur, die Wörter Schuldigkeit und Verpflichtung austreiben soll, — ein leitender Instinkt, der keine Änlichkeit mehr mit dem anklagenden Zeugen des Altertumes und den beängstigenden Eindrücken der Reformatoren zeigt; die bleibende Doppelsinnigkeit des französischen Wortes erleichtert den Übergang zum allgem. Bewusstsein. — Dem gegenüber hat in Deutschland Kants Eintreten für den Ernst der Pflicht durchgeschlagen. Zwar geben seine zerstreuten Äußerungen über das Gewissen keinen klaren Begriff (s. die Zusammenstellung bei Quaatz, De conscientiae apud Kantium notione, Halis 1867), doch klang die ernste Berufung auf den inneren Gerichtshof und die Anerkennung seiner unvergleichlichen Würde lange nach. Hatte Kant in dem Gewissen die Verpflichtung und Kontrole gefunden, dass und ob man sich der Sittlichkeit einer Handlung vergewissert habe, so fürt Fichte das dahin durch, dass ihm das Gew. „das unmittelbare Bewusstsein der bestimmten Pflicht“ heißt; das bedeutet aber die unbedingte Gewissheit des Pflichtbewusstseins, mit welcher ein folgerecht aus anerkannten Prämissen abgeleitetes praktisches Urteil bekleidet erscheint (s. Stäudlin, Gesch. d. Lehre v. Gew., S. 146 f., vgl. S. 139 f.). Der Betonung des Gewissens entspricht die Erklärung, dass „die nach den meisten Moralsystemen noch immer stattfindende Ausflucht eines irrenden Gewissens auf immer aufgehoben und vernichtet“ sei. „Gerade dasjenige, womit sich vor Zeiten die Moralisten und Kasuisten am meisten beschäftigt hatten, das irrende Gewissen, wurde jetzt von der Philosophie als etwas nicht vorhandenes gestrichen. Aus jener alten schwachen scintillula (von sittlicher Warheit in der συντήρησις) der Dogmatiker war nunmehr das hellleuchtende und keiner Täuschung unterworfene Licht geworden“ (Gaß a. a. O. S. 70), — freilich um den Preis, dass auf eine inhaltliche Förderung durch dieses Licht verzichtet werden musste. Diese überspannte Betonung des Formellen, der — one jedes sprachliche Recht dann vielfach auch aus dem Namen herausgehörten — Gewissheit, hat fernerhin dazu verleitet, den Begriff zu dem eines Geschmacksurteiles in allen praktischen Beziehungen auszudehnen (Herbart bei Gaß S. 74; vergl. Krauß, Lehre von der Offenbarung, S. 136, „Die angeborene Nöthigung, ein Ideal zu haben und als Richter über sich anzuerkennen“); weil nämlich das gangbar gewordene Wort im gewönlichen Leben nachgerade auch analogisch, aber katachrestisch von dem Sittlichen auf alles Techniſche übertragen wird, z. B. Künstler- oder Gauner-Gewissen. Schon hierin liegt eine Herabstimmung jener hohen Ansprüche; noch mehr, wenn Hegel die unbedingte subjektive Gewissheit zwar auf dem Standpunkt der Moralität anerkannt, diese aber erst an der Idee, resp. an der Objektivität der socialen Ethik gemessen sehen will, oder wenn Schopenhauer in nüchterner Kritik das fehllose gebietende Pflichtbewusstsein durch ein „Protokoll der Taten“ ersetzt, das ein rein faktisches und empirisches sei; Gaß S. 72, 75. Seitdem wird an Stelle der selbstgewissen Autonomie des Subjektes überwiegend die Kulturentwickelung der Gesellschaft gesetzt und dem entsprechend das Gewissen für ein Erzeugnis der sittlichen Erziehung oder Verziehung erklärt.

Hiermit ist zugleich der erste der Punkte herausgehoben, welche in den einschlagenden theologischen Verhandlungen neuerdings die springenden sind, nämlich die Ursprünglichkeit des Gewissens, und im Anschlusse daran die Entscheidung, ob es nur ein subjektives Phänomen, das formelle Pflichtbewusstsein sei oder an sich einen Inhalt vertrete. Der andere betrifft das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit. Den dritten bildet die Gewissensfreiheit. Die letzte gehört der Praxis an, dagegen die beiden ersten Fragen sind für die Anthropologie von Gewicht, und in dem Maße, als der anthropologische Ausweis der Wesentlichkeit der Religion oder Warheit des Christentums zeitgemäß erschien, ist darum auch das Gewissen ein Gegenstand allgemeiner Teilnahme geworden. Wenige Ethiken und

Dogmatiken sind in den letzten Dezennien erschienen, die nicht ausdrücklich und zum teil ausfürlich das Gew. erörterten; da tritt es denn zu Tage, dass die Lösung des Problemes von umfassenden Gesamtanschauungen abhängt. (Weil zu solchen in einer Skizze, wie die vorliegende, kein Raum ist, bescheidet sich dieselbe, den Weg durch die Litteratur zu weisen.) Diese Abhängigkeit wird besonders bei den Theologen anschaulich, welche einer philos. Schule anhängen, wie de Wette (Fries), Marheineke und Daub (Hegel). Unter dem angedeuteten Gesichtspunkte bot sich das Gewissen der Apologie als Stützpunkt dar, zumal der populären, welche gern den Beweis durch Erkenntnis mit der argumentatio ad hominem verflicht; und diese liegt seit Kant in den meisten Besprechungen dieses Gegenstandes. Die hier einschlagende Litteratur, zumal die der „Vorträge“, ist nachgerade unübersehbar geworden.

Wie man das Wesen der Religion mit Untersuchungen formeller Psychologie klarzustellen sich mühte, so schlägt denselben Weg für das Gewissen die neueste Monographie von J. J. Hoppe 1875 ein; wenn sie aber S. 185 die Definition „Gefülsmanung zum Besseren“ bringt, so ist damit eingestanden, dass es sich zuletzt immer um den Inhalt handelt. Und demgemäß wendet sich bei der Frage nach der Ursprünglichkeit des Gew. der untersuchende Blick zumeist der Beziehung auf das allgemeine Sittengesetz zu; sie wird als das feste a priori unserer Sittlichkeit gefasst v. Schlottmann, Deutsche Zeitschr. 1859, Nr. 13 f., vgl. auch Passavant, 2. A. 1857. Dazu bildet einen schroffen Gegensatz, wenn A. Ritschl 1876 von der Tugend der Gewissenhaftigkeit aus den Begriff des Gewissens gewinnt, und dasselbe demgemäß, unter Ausschluss eines „Naturgrundes“ änlich wie Mosheim als eine Wirkung der Selbstbestimmung zum Guten ansieht, welche nur unter Vorausbestimmung einer Erziehung zur Sittlichkeit vorhanden sein kann. Diese Deutung hat ihre Stärke in der Rücksichtnahme auf die unleugbare Bildsamkeit und Individualität des Gewissens, auch in seinen Urteilen. Doch dürften die verarbeiteten Beobachtungen zu einseitig auf dem Boden der christlichen Gesittung angestellt sein, und kaum dazu angetan, auch nur die reformatorische Berufung an die Gewissen und ihren Erfolg genügend zu erklären; geschweige die in Dichtung und Volksmund auch der Heiden notorischen, geheimen oder schließlichen, Gewissensqualen der Gewissenlosen. Man sollte allerdings nie vergessen, dass geschichtlich das verurteilende Gewissen allein den Erweis seiner Ursprünglichkeit geliefert hat. Das deutet auf eine Widerstandskraft des sittlichen Bewusstseins, nicht aber auf die Fähigkeit, spontan zu sittlicher Einsicht, auch nur im einzelnsten Falle, zu füren. Aus den „Gewissensfällen“ kann ein „unmittelbares“ Gewissen den Ausweg nicht zeigen (Gust. Schultze, Ueber d. Widerstreit der Pflichten 1878, § 5); denn das „nicht irrende“ vorschreibende Gewissen ist doch nur eine müßige Annahme, da seine Unfähigkeit, sich inmitten sittlicher Irrtümer und Verirrungen one Missverstand vernehmlich zu machen, ziemlich allgemein zugestanden wird. Aus den mit jenen Fällen gegebenen Zweifeln fürt in der Tat nur die christliche Gewissenhaftigkeit mit der Ausbildung der sittl. Einsicht und des Willens heraus. One diesen Sachverhalt zu leugnen, halten Gaß und R. Hofmann die Ursprünglichkeit des Gew. fest, wenn auch verschieden in der Bestimmung von Art und Grad derselben. Ihre Bedeutung liegt vornehmlich darin, dass in ihr der aposteriosche Beweis der sittl. Freiheit und die subjektive Bewärung des uns von außen zukommenden Sittengesetzes liegt. Erst diesem Zusammenflusse entstammt die Fähigkeit, die Pflicht der sittl. Selbständigkeit zu erfüllen; erst das Gewissen des Christen kann an der Leitung des sittlichen Lebens gewichtigen Anteil nehmen. Vgl. auch Hirscher, Christl. Moral, 3. A., § 85 f.

Die Bedeutung des Gewissens für das religiöse Leben knüpft sich zunächst an das Schuldbewusstsein. Dem gibt Rothe eine erweiternde Anwendung, wenn er es als den religiösen Trieb bestimmt, ausdrücklich im Unterschiede von dem entsprechenden sittlichen Triebe, Theol. Ethik, 1. A., 1, S. 262 f. Treffender hat er aber wol diesen Namen unter Verzicht auf seinen wissenschaftl. Gebrauch (worüber vgl. mein B. S. 2 f.) definirt: „populäre Vorstellung zur Bezeichnung des Komplexes aller derjenigen psychischen Erscheinungen, in denen sich die wesentlich

moralische (d. h. persönliche, d. Ref.) und damit ausdrücklich zugleich religiöse (im Unterschiede von der sittlichen, d. Ref.) Natur des Menschen kundgibt", 2. A., 2, S. 18 f. Nicht so willkürlich das Sittliche ausscheidend, hatte Beck, Einl. in d. Syst. d. christl. L. § 17 das Gew. als den Sitz der „degenerirt-natürlichen Wirklichkeit der Religion" in Anspruch genommen. Änlich manche andere. Endlich erhob Schenkel, indem er die christl. Dogmatik vom Standpunkte des Gew. aus darstellte, dasselbe zum religiösen und zugleich ethischen Centralorgan, um ihm die Kritik der Offenbarungslehren zu übertragen: er unterließ dabei jede genauere Untersuchung zur Begründung dieser Annahme, wärend die Art, in welcher er die „Synthese des religiösen und ethischen Faktors" vor sich gehen ließ, beide statt zur Vereinigung in ein Alterniren brachte, und der ihm eigentümliche Subjektivismus sich viel bestimmter in der Lehre von der Offenbarung aussprach; vgl. die Beurteilungen bei Gaß a. a. O. S. 123 f., und Auberlen, Die göttliche Offenbarung, 2, S. 35 f. Einfacher und zutreffender sind die Andeutungen bei Nitzsch, Syst. § 10. Wenn man in Erinnerung an die Berufung auf den liber conscientiae bei den orthodoxen Dogmatikern diesen leicht zu erweckenden Zeugen unserer Theonomie nicht im Interesse eines überspannten Supranaturalismus mit Vilmar möglichst abwerten mag, so darf man das Gewissen doch nicht mit dem Gottesbewusstsein verwechseln; dagegen auch Hemann, Jahrb. f. deutsche Theol., 1866. Nicht als Ausgangspunkt der Gotteserkenntnis und religiöser Trieb, aber als nie völlig zerstörbarer Anknüpfungspunkt für die auf die Sittlichkeit abzielende Offenbarung und als Beleg für die letztlich religiöse Begründung aller Sittlichkeit möchte es anzusehen sein, indem es mit seiner Anklage nach Sailer, Handb. d. christl. Moral, 1, S. 394, zeigt, dass Gott nicht von uns wie wir von ihm abgefallen sind. Denn allerdings wird das vorchristliche Gewissen nur erklärbar sein aus einer Erfarung von unserer wirksamen Bedingtheit durch Gott, deren Urheber uns nicht zum Bewusstsein kommt. Vergl. Harleß, Christliche Ethik, § 7 f.

Mit der Individualität des Gewissens hängt die sog. Gewissensfreiheit zusammen. Sie steht ursprünglich dem Anspruche gegenüber, dass man sich durch ein anderes Ansehen, als das Gottes, sittlich gebunden ansehen solle. Ein solcher Anspruch liegt natürlich da am nächsten, wo eine Anstalt, wie die kathol. Kirche, sich mit der göttlichen Offenbarung identifizirt und dergestalt eine Täuschung über die Berechtigung veranlasst wird. Aus dem reformatorischen Widerspruch hiegegen hat sich dann später zunächst die Forderung freier Religionsübung innerhalb der statlichen Ordnung, weiterhin auch wol die nach Gewärung ungehemmter Äußerung jeder religiösen und sittlichen Überzeugung entwickelt, und die letzte heißt heute vielfach vornehmlich Gewissensfreiheit. Ein solcher Individualismus würde aber jedes geordnete Zusammenleben in Frage stellen, so lange unter dem Namen religiöser und sittlicher Überzeugung Irreligiosität, Unsittlichkeit, Torheit und Roheit den gleichen Anspruch erheben können. Selbst völlige Freiheit für den cultus publicus wird sich immer als unzuläßig erweisen, und hat gewiss unmittelbar nichts mit der Gewissenhaftigkeit zu tun. Dagegen liegt überall da ein Angriff auf dieselbe vor, wo eine Rechtsanstalt ihren Anspruch über die Gesetzlichkeit hinaus erstreckt und ihn dadurch wirksam zu machen sucht, dass sie ihre einzelnen technischen Forderungen mit dem Ansehen unbedingter Verpflichtung oder göttlicher Sanktion bekleidet. Das widerfärt dem State, bei der Erfarung von seiner Onmacht gegenüber der grundsätzlichen Anarchie, nicht minder als der Kirche, und ist der Kern der bedenklichen Redeweise von einem „öffentlichen" Gewissen. Dabei handelt es sich dann nicht sowol um Individualfreiheit, die ja ihrem Begriffe nach sich mit socialer Bindung vertragen muss, sondern um die allen gleichmäßig als Pflicht obliegende sittliche Selbständigkeit, welche kein Zurückziehen hinter fremde Verantwortlichkeit duldet, wäre es auch die der Gesamtheit. Deshalb ist bei der sog. Gewissensfreiheit nicht minder die Pflicht, welche nie aussetzt, als das Recht zu betonen, das in der sündigen Welt immer Not leiden wird. Die Pflicht sittlicher Selbständigkeit hat aber, unter der Voraussetzung ihrer Erfüllung, auch die Berechtigung zur Folge, jedem anderen gegenüber sich darauf zurückzuziehen, dass

die erkannte individuelle Lebensaufgabe oder der Beruf, der für jeden anderen irrational bleiben muſs, durch das Gewissen zur höchsten leitenden Macht der Lebensgestaltung wird. Das ist dann die Freiheit von dem Urteile jedes fremden Gewissens, 1 Kor. 10, 29, welche die Frucht der Treue gegen das eigene, also der Gewissensgebundenheit oder Gewissenhaftigkeit ist; aber sie hat und wird immer bereit sein müssen, sich im Widerstreit mit dem allgemein Geltenden durchzusetzen oder doch zu behaupten. **M. Kähler.**

Gewissener (Conscientiarii) hießen die Anhänger des Matthias Knutsen, eines farenden Kandidaten der Theologie aus dem Schleswigschen, der im September 1674 nach Jena kam, um daselbst seine deistischen und atheistischen Grundsätze auszubreiten, nach welchen selbst bei Verwerfung des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit das Gewissen die einzige Autorität sein sollte, aber freilich ein Gewissen, vor dem auch die unsittlichsten Verhältnisse ihre Rechtfertigung fanden, indem z. B. die Ehe mit Hurerei auf eine Linie zu stehen kam. Knutsen rühmte sich, in Jena und Altorf einen Anhang von 700 Bürgern und Studenten erhalten zu haben. Dies veranlaſste eine Untersuchung, welche das Ungegründete dieser Behauptung an's Licht stellte, worauf Knutsen für gut fand, sich zu entfernen. Die Universität Jena glaubte es aber ihrem Rufe schuldig zu sein, in einer eigenen Druckschrift, welche Prof. J. Musäus herausgab, den waren Sachverhalt darzulegen; die Schrift fürt den Titel: Ablehnung der ausgesprengten abscheulichen Verleumdung, ob wäre in der Universität Jena eine neue Sekte der sogenannten Gewissener entstanden u. s. w., Jena 1674, 4° (2. Aufl. 1675). Die Sekte hörte bald auf. Vgl. Adelung, Gesch. der menschl. Narrheit, Th. VI, S. 207 ff.; Bayle, Dict. u. d. A. Knutsen, Neue Berlin. Monatsschr. v. Biester, Berlin 1801 (April und August); H. Rossel, in den Studien und Kritiken 1844, 4°. **Hagenbach †.**

Gewissensfälle, s. Kasuistik.

Gewissensfreiheit, s. Toleranz.

Gherardino v. Borgo-San-Donino, s. Joachim v. Floris.

Giberti, Giovan Matteo, geboren 1495 in Palermo, gestorben 1543 als Bischof von Verona, war einer der ernstgesinnten Prälaten, welche vor dem Trienter Konzil eine Reform des Katholizismus anstrebten. In Rom widmete er sich der geistlichen Laufban, wurde unter Leo X. zum Priester geweiht und erhielt schon frühe eine einfluſsreiche Stellung als Vertreter des Kardinals Giulio de' Medici, des späteren Papstes Clemens VII. Von diesem gleich nach der Wal zum Datar ernannt, blieb er in Rom, bis die Plünderung der Stadt „alle Musen vertrieben hatte“. Wie sein Name unter den frommen Männern genannt ward, welche zu Leos X. Zeit das ‘Oratorium der göttlichen Liebe’ gründeten, so soll er auch (vgl. Tiraboschi VII, S. 145, Flor. Ausg.) eine litterarische Akademie in Rom gestiftet haben. Zugleich ist er in dem Kriege gegen die Kaiserlichen und überhaupt wärend seiner Amtsfürung als Datar auch politisch unausgesetzt tätig gewesen (vgl. die Korrespondenz bei Guicciardini, Opere inedite IV u. V). Allein weit mehr zog ihn die Verwaltung des ihm 1524 übertragenen aber erst 1528 persönlich übernommenen Bistums Verona an. Schon die Maßnahmen, welche sein Vikar Amadei vor seiner Ankunft dort auf sein Geheiß getroffen hatte (vgl. J. M. Giberti, Opera, S. IX, Ausg. von 1746), noch mehr aber seine eigenen Bemühungen, die Disziplin in der Diözese zu verbessern, weisen die größte Änlichkeit mit den Reformgedanken Giovan Pietro Caraffas (vergl. den Art. Paul IV.) auf, mit welchem G. enge befreundet war. Einzelne wichtige Punkte finden sich fast wörtlich übereinstimmend in der „Instruktion“ Caraffas (vgl. Rivista Cristiana, Florenz 1878) wider, one dass es heute möglich wäre, zu entscheiden, auf welche von beiden als Urheber dieselben zurückgefürt werden müssen. So die Forderung besserer Vorbildung und schärferer Prüfung der Geistlichen, strengerer Maßregeln gegen „Apostaten“, d. h. die aus religiösen Orden Ausgetretenen, überhaupt einer durchgreifenden Verbesserung der Ordensdisziplin. Aber auch in einem beson-

deren Werke hat der unermüdlich tätige Bischof diese Grundsätze, welche später in den disziplinarischen Reformen des Trienter Konzils durchdringen sollten, aufgestellt und zunächst dem Klerus der eigenen Diözese eingeprägt, nämlich in den durch Breve Pauls III. bestätigten und dem venetianischen Senate empfohlenen 'Constitutiones' (1. Ausg. 1542, 2. Ausg. 1563, 3. Ausg. 1589; sodann in den Opera G.), deren Ergänzung für einen speziellen Zweck die schon 1531 zusammengestellten aber erst 1539 veröffentlichten 'Constituzioni per le Monache' bilden. Auch das Studium der Kirchenväter, dem G., seitdem er die politischen Geschäfte verlassen hatte, sich mit Eifer hingab, scheint hauptsächlich die Entwickelung der Disziplin im Auge gehabt zu haben; leider ist das 'Memoriale', welches die Früchte dieses Studiums enthielt, verloren. Die Durchfürung der Reformpläne begegnete jedoch dem nachhaltigen aktiven und passiven Widerstande der Weltgeistlichkeit und der religiösen Orden, seitens des venetianischen States fand G. wenig Unterstützung; die zweimalige Veröffentlichung der Akten des Kölner Konzils, welche G. veranstaltete, kam später auf den Index; das 'Consilium de Emendanda Ecclesia' von 1537, an dessen Abfassung auch G. beteiligt war, blieb bekanntlich one Frucht. Trotzdem erschien dasjenige, was G. in seiner eigenen Diözese erreichte, so bedeutend, dass er und sein Werk dem h. Carlo Borromeo (s. d. Art.) als Muster vorgeschwebt haben soll. Obwol seit dem Weggange von Rom der Kurie direkt nicht mehr angehörend, hat G. doch auch unter Paul III. mehrfach Sendungen in ihrem Auftrag und Interesse ausgefürt, besonders bei dem venetianischen Senate und als Legat auf dem Wormser Kolloquium; und obwol ihn seine uneheliche Geburt an der Erlangung des Purpurs gehindert haben soll, blieb er doch in Rom in hohem Ansehen und war bereits zum Legaten bei dem Trienter Konzil ernannt, als der Tod ihn plötzlich ereilte.

Litteratur: Fast zweihundert Jare hat G. auf ein biographisches Denkmal warten müssen: Pietro Ballerini, ein Presbyter der Diözese Verona, hat ihm ein solches 1733 als Einleitung zu den gesammelten Werken (J. M. Giberti Opera, Verona 1733, dann 1740 in einem Quartband) errichtet. Die Schriften G.'s sind: Constitutiones Gibertinae; Costituzioni per le Monache; Capitoli di regolazione fatta sopra le stepe; Monitiones generales; Capitoli della Società di Carità; Edicta selecta; Lettere scielte. Briefe von ihm finden sich außerdem, abgesehen von den zalreichen amtlichen Schreiben bei Guicciard l. c., auch in mehreren Briefsammlungen des 16. Jarh.'s, besonders den Lettere di XIII huomini illustri und Lettere di principi. Seine Bemühungen um die Reform hat Kerker (Tüb. Quartalschr. 1859, H. I) hervorgehoben; vgl. über ihn auch Reumont, Geschichte der Stadt Rom, Bd. III$_b$, passim. **Benrath.**

Gichtel, Johann Georg — als asketischer Theosoph bekannt — wurde am 4./14. Mai 1638 zu Regensburg von angesehenen evangelischen Eltern geboren. Unter der trefflichen Erziehung der Eltern kam frühzeitig auch der religiöse Geist des kleinen Georg zur glücklichsten Entwickelung. Derselbe las viel in der heil. Schrift und in Erbauungsbüchern, und betete oft und gern. In der Schule wurde bald eine eminente geistige Begabung des Knaben warnehmbar. Außer den alten Sprachen erlernte er auch die morgenländischen und machte sich daneben noch mit der Mathematik und Astronomie bekannt. Hebräisch sprach er ganz geläufig. Nach Beendigung seiner Schulstudien wanderte G. nach Straßburg, um Theologie zu studiren. Indessen fand er im Studium der Theologie doch nicht das, was er darin für sein Inneres erwartet hatte, weshalb er nach des Vaters Tode auf den Wunsch der Vormünder sich dem Studium der Rechte zuwandte und nach Absolvirung desselben sich nach Speier begab, wo er bei einem alten erblindeten Advokaten Beschäftigung und wegen der Tüchtigkeit seiner Arbeiten und der moralischen Strenge seiner Lebensfürung die allgemeinste Anerkennung fand. Die Assessoren des Reichskammergerichts bestimmten ihn daher, sich als Advokat examiniren und immatrikuliren zu lassen. Kurz darauf starb der alte Advokat, infolge dessen G. eiligst (1664) — weil er die ihm dargebotene Hand der jungen Witwe nicht annehmen wollte, — von Speier nach Regensburg zurückkehrte.

Ein vollständiger Umschwung seines religiösen Denkens begann sich hier vorzubereiten, als er zufällig mit dem ungarischen Baron Justinian Ernst von Welz bekannt wurde, der damals allerlei Pläne zur Besserung des kirchlichen Lebens entwarf. G. ließ sich für dieselben leicht gewinnen, fand auch den Chiliasmus des Barons ganz plausibel, kam aber darüber mit der orthodoxen lutherischen Geistlichkeit Regensburgs in Konflikt. Da das Missionsprojekt, mit welchem sich Welz und G. trugen, von dem Superintendenten Ursinus zu Regensburg als Torheit verlacht wurde, und der erstere sah, daſs er in Deutschland auf Unterstützung seiner Pläne nicht zu rechnen habe, so machte sich derselbe mit G. auf, um über Amsterdam nach Südamerika zu reisen und dort die Missionstätigkeit zu beginnen. In Amsterdam überlegte es sich jedoch Welz, daſs ihm Gichtel die nützlichsten Dienste leisten könnte, wenn derselbe in Deutschland bliebe, weshalb er allein zu Schiff stieg.

G. begab sich nun zu dem Prediger Friedrich Breckling in Zwoll, mit dem er schon bekannt geworden war, und dieser Besuch in Zwoll war es, der G. zuerst auf die Wege der Mystik brachte. Eines Tages sah er hier Breckling in lange andauerndem Gebete auf den Knieen liegen. Das schien ihm jetzt das rechte Beten zu sein, weshalb er es nachzuamen suchte; denn bisher hatte er immer gedruckte Gebete gebraucht. Allein lange Zeit hindurch gelang ihm das freie Beten nicht, bis er es endlich dahin brachte, daſs er eines Tages — in die innere Anschauung Gottes ganz versunken — volle fünf Stunden in der Andacht verbrachte, aus welcher er als vollendeter Mystiker hervorging. Indem jetzt sein einziger Trost der „Gott in uns“ war, so betrachtete er von nun an den Kampf gegen den „äußeren falschen Gottesdienst und der Lehrer Blindheit“ als einen der wesentlichsten Dienste, welche er Gott zu leisten habe.

Der nächste Schritt, welchen er in diesem Sinne tat, war (1664) der Erlaſs eines Sendschreibens an die Prediger zu Nürnberg, auf welches er von Nürnberg aus einen offenen Brief an die Geistlichkeit zu Regensburg folgen ließ. Für die letztere war aber G. durch diese seine ebenso heftigen als phantastischen Auslassungen als ketzerischer Schwarmgeist erwiesen, weshalb dieselbe die Verhaftung G.'s in Nürnberg und dessen Abfürung nach Regensburg erwirkte, wo G. dreizehn Wochen lang in einem stinkenden Gefängnis schmachten muſste. Wärend dieser Zeit erfur G. die schwersten Versuchungen. An seiner Seligkeit verzweifelnd, beschloſs er eines Tages, seinem Leben ein Ende zu machen; allein der Nagel, an welchem er sich aufhängen wollte, brach, als er vom Stule herabsprang, — und mit heißen Tränen bekannte er Gott im Gebete seine schwere Schuld. An den folgenden Tagen widerholten sich die Anfechtungen und wuchs seine Seelenangst. Bei den Geistlichen, die ihn als Frevler am Glauben ansprachen, fand er keinen Trost, an dem er sich hätte aufrichten können; und der Magistrat beschloſs, ihn als Verbrecher vor das Halsgericht zu stellen. G. ward seiner Advokatur entsetzt, seines Bürgerrechts, seiner Habe und Ehre verlustig erklärt und auf ewige Zeit aus Stadt und Land verbannt.

Von seiner Vaterstadt und von seiner Kirche verstoßen, nahm nun G. den Wanderstab und zog im Februar 1665 in's Land hinein, one zu wissen, wohin er gehen sollte. Geld hatte er nicht; aber dafür hatten ihn allerlei Visionen wunderbar gestärkt und er lebte daher des festen Vertrauens, daſs Gott ihm helfen werde. Auch wurde ihm wirklich überall auf der Wanderung über Augsburg und Ulm hinaus (oft in wunderbarster Weise) alles zu teil, was er bedurfte, bis er endlich bei einem erweckten Prediger Pistorius aus Darmstadt, der zu Gersbach im Schwarzwald wonte, eine Ruhestätte fand. Doch war seines Bleibens auch hier nicht lange, indem gegen das Ende des Jares 1665 plötzlich ein Brief des Barons v. Welz mit einem Wechsel eintraf, der ihn nach Wien rief, wo er die Rechtsansprüche des Freundes auf ein in Kroatien gelegenes Rittergut sicherstellen sollte. G. reiste also so rasch als möglich nach Wien, erledigte hier den von Welz erhaltenen Auftrag ganz nach dessen Wunsch und sah sich plötzlich auf die Schaubüne des glänzendsten öffentlichen Lebens gestellt. Er traf nämlich in Wien mit Freunden zusammen, die in Speier Gelegenheit gehabt hatten, seine eminenten

Talente und seine gewaltige Arbeitskraft zu bewundern, die überall von ihm erzälten und durch die sehr bald von allen Seiten her die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt wurde. Der kaiserliche Hof trug ihm infolge dessen die Stelle eines Sekretärs bei der Gesandtschaft an, welche die Braut Kaiser Leopolds in Mailand abholen sollte. Allein G. lehnte das glänzende und überaus lukrative Anerbieten ab, nahm abermals den Wanderstab in die Hand und traf im Anfang 1667 widerum in Zwoll bei Breckling ein. Dieser begann nun alsbald mit G. die Mystik methodisch zu betreiben, indem er denselben, um ihm die rechte Selbstverleugnung beizubringen, die niedrigsten Mägdedienste verrichten ließ. Wie dicht aber G. damals von der Autorität Brecklings umsponnen war, zeigte sich, als der letztere wegen ungehörigen Verhaltens von dem Konsistorium zu Amsterdam in Untersuchung gezogen ward. G. trat sofort mit zwei Briefen, die er (Ende 1667) an das Konsistorium richtete, für Breckling sehr energisch, aber auch sehr hochfarend ein, indem er sich der Behörde gegenüber als erleuchteten Gottesmann geltend machte. Die Folge davon war, dass G. verhafst und in brutalster Weise gemaßregelt ward. Am 6. März 1668 wurde ihm seine Schrift öffentlich vom Henker ins Gesicht geschlagen und dann verbrannt, worauf er von zwei Stadtknechten aus der Stadt gefürt ward, aus welcher er auf 25 Jare verbannt war.

G. zog nun zunächst zu dem ihm befreundeten Prediger Charias nach Kampen, siedelte aber (nachdem er sich von Breckling losgesagt) nach Amsterdam über, wo er bis an das Ende seines Lebens blieb. Hier kamen nun seine visionären Phantastereien zu ihrer höchsten Steigerung. Er will es fünf Abende hintereinander erlebt haben, dass er, nachdem er sich im Gebete dem Heilande mit Leib und Seele zum Opfer übergeben, um dadurch die Seelen aller Menschen, auch der Juden, Türken und Heiden zu retten, in den dritten Himmel erhoben ward und dort — in Fluten von Licht — zur vollen Vereinigung mit Gott kam. Seitdem unterhielt er mit Gott und den himmlischen Heerscharen zwei Jare lang den wunderbarsten Verkehr. Eine Vision folgte der anderen. Nachts schlief er nur zwei Stunden, indem er die übrige Zeit im Gebet und im Verkehr mit den Engeln verbrachte.

In der ersten Zeit seines Aufenthaltes zu Amsterdam hatte G. mit seinem Hausgenossen, dem zu ihm geflüchteten Prediger Charias († 1673) und einem gewissen Hoffmann († 1677) durch Anfertigung von Übersetzungen erbaulicher Schriften und durch Besorgung von Korrekturen seinen Unterhalt zu gewinnen sich bemüht; sehr bald aber schämte sich G. einer solchen Arbeit, die ihm mit einem Vertrauen, in welchem der Christ sich Gott gänzlich überläfst, nicht vereinbar zu sein schien. — Auch ging G. in Amsterdam anfangs noch zur Kirche, zweimal auch zum Abendmal; seit 1675 betrachtete er jedoch die Teilnahme an dem äußerlichen Kultus als eine Schädigung der Seele und blieb darum zu Hause, wo ihm unablässig die seligsten Visionen und Offenbarungen zu teil wurden.

Der Glaube an die Autorität der hl. Schrift war für G. in seiner späteren Zeit ein völlig überwundener Standpunkt. Das, woran er sich hielt, war „die im eigenen Inneren ausgeborene Erkenntnis“, indem er Gott nur in sich selbst finden konnte. Daher äußert G. in einem Briefe vom 3. März 1699 bezüglich des Glaubens: „Der Glaube liegt schon in der Seelen Grund eingesäet. Diesem kommt Christus alsbald zu Hilfe; denn die Gaben und Kräfte Gottes liegen alle in der Seele verborgen als ein Samen im Acker, und es liegt nur daran, dass wir mit ernstem Gebet darnach graben und solche aufwecken“. — Selbstverständlich sah daher G. in der Rechtfertigungslehre der evangelischen Kirche einen Grundirrtum, weil nur die Heiligung des Menschen (wie G. sie sich dachte) dessen Rechtfertigung begründen könnte. Unter der Heiligung verstand aber G. einen Vorgang im Inneren des Menschen, durch welchen, wie er einerseits sagte, der Vater, der Son und der hl. Geist in der Seele desselben ausgeboren, oder, wie er sich andererseits ausdrückte, der Mensch zur vollkommenen Nachbildung des Lebens, des Leidens und der erlösenden Wirksamkeit Jesu Christi fähig gemacht würde. Hierauf beruhte G.'s Gedanke von seiner Berufung zum melchise-

dekischen Priestertum. Der Gedanke der Mystik, dass die ware Gottseligkeit in der Nachamung des Lebens und Leidens Christi bestehe, wurde nämlich von G. in dem Sinne gesteigert, dass der vollkommene Christ auch das Hohepriestertum Christi nachbilden und als Seelen-Erlöser wirksam sein müsse. Fest stand daher in G.'s Seele die Überzeugung, dass er berufen und bevollmächtigt sei, durch Vertiefung seiner Seele in das Blut Jesu Christi und durch Darbringung seiner selbst im Gebete ein Anathema für andere zur Erlösung derselben zu werden. —

Zu den Absonderlichkeiten des äußeren Lebens G.'s gehört es, dass ihm mehr als ein Dutzend Heiratsanträge (von Müttern, jungen Witwen und Jungfrauen) gestellt wurden, — darunter viele in pekuniärer Beziehung warhaft glänzende Offerten, — die er alle zurückwies. Er meinte nämlich, durch die Widergeburt (wie das bei jedem waren Christen geschehe) in ein geistliches Ehebündnis mit der himmlischen Sophia eingetreten zu sein, welches jede fleischliche Ehe ausschließe, indem durch jenes geistliche Bündnis beide Geschlechter im Christen vereinigt würden, sowie ursprünglich auch Adam Mann und Weib zugleich gewesen sei. Wenn schon er daher den Eintritt in die Ehe nicht geradezu verbieten wollte, so meinte er doch, dass sie der ursprünglichen Ordnung Gottes widerstrebe, und dass sie in Warheit vor Gott nichts anderes als Hurerei sei.

G.'s Hauptbeschäftigung in Amsterdam bestand darin, dass er eine ganz außerordentlich ausgedehnte Korrespondenz mit auswärtigen Freunden unterhielt. Seit 1674 sammelte sich auch in und um Amsterdam eine Anzal von Anhängern um ihn, die ganz zurückgezogen lebten und sich nur dann und wann untereinander besuchten. Unter denselben befand sich auch ein ehemaliger Professor der Theologie zu Harderwyck in Geldern, Alard de Raadt. Derselbe wurde jedoch später G.'s erbittertster Gegner, — weil G. in Gemäßheit einer erhaltenen Schenkung von 6000 Gulden eine Herausgabe der Werke J. Böhmes veranstaltete, welche de Raadt ebensogut glaubte besorgen zu können. Damals trat auch unter den anderen Anhängern G.'s viel Verfeindung ein. — Mit anderen Separatisten — Antoinette Bourignon, den Labadisten rc. —, welche sich ihm näherten, wollte er sich nicht einlassen. An den Labadisten war ihm deren Broterwerb durch Arbeit und deren Gestattung der Ehe zuwider. — Seit 1684 wurden seine Wege immer einsamer. Zuletzt verkehrte er nur noch mit einem jungen Kaufmann Ueberfeld, der zu ihm gezogen war, und mit „Bruder“ Isaak Passavant, bis endlich am 21. Januar 1710 die Stunde seines Abscheidens kam.

G. war eine freundliche und überaus säuberliche Erscheinung, mittelgroß, schlank und zart, mit grau-blauem Auge und stets sorgfältig gescheiteltem, dünnem Har. Nach seinem Tode traten — troß der Zänkereien von 1684 — doch an vielen Orten, namentlich auch im nördlichen Deutschland, eifrige Anhänger G.'s, Engelbrüder genannt, auf, als deren Haupt Ueberfeld († 1732) galt. —

G.'s Schriften füllen unter dem Gesamttitel „Theosophia practica“ sieben Bände. Im 7. Bande findet sich seine Lebensbeschreibung, aus welcher Harleß in der Evang. Kirchenz. 1831, Nr. 77—87 einen gut gearbeiteten Auszug geliefert hat. Außerdem vergl Unschuld. Nachrichten, 1720, S. 677 ff.; Reinbecks Nachricht von Gichtels Lebenslauf und Lehren, Berl. 1732, und Lipsius, „Gichtel und Gichtelianer“ in Ersch und Grubers Encykl., B. 66, S. 437—457.

Heppe.

Gideon (גִּדְעוֹן, LXX *Γεδεών*), einer der ausgezeichnetsten israelitischen Schopheten, dessen Geschichte im Buch der Richter, Kap. 6 ff., ausfürlicher als die der andern berichtet wird, in einer vielfach an die patriarchalischen Urgeschichten erinnernden Weise. Er war der Son des Joas von Ophra im Stamm Manasse, one Zweifel dem westjordanischen Gebiete desselben, aus dem Geschlecht Abi-eser (Richt. 6, 11. 24 vgl. 34). Sein Auftreten als Schophet wurde veranlasst durch den midianitischen Druck, der sieben Jare so schwer auf Israel gelastet hatte, dass das Volk sich in Hölen und Klüften barg. Auch Gideons eigene Fa-

milie hatte die Grausamkeit der Midianiter erfaren 8, 18 f. Die ganze Erzälung der göttlichen Berufung Gideons und seiner Taten will zeigen, wie Gott das Niedrige und Unscheinbare zu seinem Werkzeuge macht. Einen der geringsten in seinem Stamme nennt sich Gideon 6, 15, als unter der Terebinthe zu Ophra der göttliche Ruf an ihn ergeht; der Herr muss seiner natürlichen Blödigkeit durch wunderbare Bezeugung zu Hilfe kommen. Stufenweise wird er zum göttlichen Rüstzeug zubereitet. Nachdem er an der Stätte der Theophanie einen Altar gebaut zum Bekenntnis dessen, dass Jehovah seinem Volke, Frieden schaffend, sich wider zugewendet, soll er zuerst im Kampf wider den Götzendienst als Gotteshelden sich bewären. In der Nacht zerstört er auf göttliches Geheiß Baals Altar; seine Mitbürger, die aufgebracht ihn mit dem Tode bestrafen wollen, werden von seinem Vater durch die Erinnerung zurechtgewiesen, doch dem Baal selbst die Warung seiner Ehre zu überlassen. Daher soll Gideon den Ehrennamen **Jerubbaal** LXX Ἱεροβάαλ erhalten haben, mit dem er auch 1 Sam. 12, 11 erscheint (wofür 2 Sam. 11, 21 Jerubbescheth von בֹּשֶׁת = בֶּשֶׁת, einer verächtlichen Bezeichnung des Götzen). Der Name ist nach Richt. 6, 32 durch das Volkswort: „Baal streite wider ihn, dass er seinen Altar niedergerissen“ veranlasst. Zum Ehrennamen Gideons aber geworden, bedeutet er den „Streiter wider Baal“, denn ריב (רוב) mit Accusativobj. kann „jemanden befehden“ bedeuten, z. B. Jes. 49, 25. Der Baalsüberwinder soll nun Jehovah als Werkzeug zur Überwindung der Feinde Israels dienen. Als die Midianiter mit andern östlichen Völkern wider in ungeheuren Haufen (nach 8, 10 von 135,000 Mann) über den Jordan gezogen sind und in der Ebene Jesreel, warscheinlich vom Abhang des kleinen Hermon herab, sich gelagert haben, scharen sich um Gideon zunächst sein Geschlecht, dann sein ganzer Stamm Manasse, endlich die weiter nördlich wonenden Stämme Asser, Sebulon und Naphtali. Um der Göttlichkeit seiner Berufung ganz sicher zu werden, fordert und erhält Gideon abermals ein zweifaches Zeichen. Doch nicht durch die beträchtliche Heeresmacht, die zu seiner Verfügung steht, soll der Sieg errungen werden, damit Israel nicht sich rühme: meine Hand hat mir geholfen (7, 2). Eine Schar voll künen Gottvertrauens genügt. Darum muss Gideon 22,000, die blöde und verzagt sind, entlassen (zu 7, 3 vgl. Deut. 20, 8 und statt „vom Gebirge Gilead“ v. 3 ist wol „Gilboa“ zu lesen). Aber auch die übrigen 10,000 sind noch zu viel. Am Bache erwält sich Jehovah aus ihnen nur 300, die stehend mit der Hand das Wasser zum Munde füren und so ihren rastlosen Eifer zeigen. Noch ein Vorzeichen des glücklichen Erfolges erhält Gideon, als er mit seinem Waffenträger bei Nacht in das Lager der Midianiter schleicht und die mutlosen Reden derselben belauscht. Nun dringt er mit der kleinen Schar in drei Haufen in das feindliche Lager ein; das plötzliche Auftauchen der Fackeln, das Posaunengeschmetter mit dem lärmenden Schlachtruf: „Schwert Jehovahs und Gideons“ bringen die aus dem Schlaf aufgeschreckten Feinde auf die Meinung, große Scharen seien mitten unter ihnen und in der Verwirrung kehren sie selbst ihr Schwert gegen einander; vgl. änliches 2 Chron. 20, 23; Hagg. 2, 22. Was nun folgt hat man sich mit Bertheau wol so vorzustellen. Die Midianiter fliehen zuerst östlich dem Jordan zu; ein Teil von ihnen unter Sebach und Zalmuna überschreitet den Fluss, ein anderer unter Oreb und Seeb zieht sich südlich in der Jordan-Niederung hinunter. Gegen die letzteren entbietet Gideon den Stamm Ephraim, um ihnen den Übergang über den Jordan abzuschneiden. Die Ephraimiten müssen den Midianitern (und zwar noch diesseits des Jordans) eine bedeutende Schlacht geliefert haben, bei welcher die zwei midianitischen Fürsten, nach denen dann der Ort der Schlacht den Namen erhielt, getötet wurden. Die Ephraimiten bringen die Köpfe der erschlagenen Fürsten zu Gideon, der inzwischen dem ersten midianitischen Heerhaufen über den Jordan nachgezogen ist, machen aber — was den auf seinen Primat so eifersüchtigen Stamm charakterisirt — dem Gideon heftige Vorwürfe, dass er sie nicht von Anfang zu Hilfe gerufen, worauf Gideon sie durch bescheidene Hinweisung darauf, dass ja ihre Nachlese (der später errungene Sieg) besser ausgefallen sei als die Haupternte (die Niederlage Midians im Tal Jesreel), beschwichtigt. Gideon selbst

verfolgt die Midianiter weiter gegen Süden, wobei die zwei ostjordanischen israelitischen Städte Succoth und Pnuel ihm die erbetene Erquickung versagen, und erringt nahe bei Nobach und Jogbeha im Stammgebiete Gad einen neuen entscheidenden Sieg. Mit den gefangenen midianitischen Fürsten umkehrend, nimmt er zuerst Rache an Succoth und Pnuel und dann an jenen Fürsten. — Über die folgenden 40 Jare des Richtertums Gideons wird nur kurz berichtet. Die ihm von dem Volke angetragene Königswürde lehnt er in echt theokratischem Sinne ab; aber — vielleicht um von dem stolzen Stamme Ephraim, in dessen Mitte das Nationalheiligtum war, unabhängiger zu sein — er errichtet in Ophra bei dem Altar 6, 24 einen besondern Kultus, der seinem Hause und dem Volke zum Fallstricke wird. Unter dem Ephod, das Gideon machen läſst, ist nicht ein Bild, was das Wort gar nicht bedeuten kann, sondern ein priesterl. Leibrock zu verstehen. Dass auch zu einem priesterl. Leibrock viel Gold verwendet werden konnte, erhellt aus Ex. 28, 6 ff.; 39, 2 ff. Ob der heilige Rock von Gideon als Priester getragen oder zur Verehrung ausgestellt wurde, ist nicht gesagt; warscheinlich geschah das erstere. Der Abgötterei diente one Zweifel das Brustschild an dem Rocke mit dem Urim und Tummim; doch lag das Vergehen Gideons vorzugsweise darin, dass das Volk zum Abfall von dem legitimen Heiligtum und Kultus verfürt und so die theokratische Einheit gebrochen wurde, was dann nach Gideons Tod den Rückfall in den Baalsdienst erleichterte (8, 33). Darin, dass später an dem Orte des ungesetzlichen Kultus, in Ophra, Gideons Söne durch die Hand ihres Halbbruders Abimelech erwürgt werden, wurde Gideons Sünde an seinem Hause gerichtet. Über dieses tragische Geschick der Familie Gideons berichtet Richt. K. 9, ein aus einer andern Geschichtsquelle als Kap. 6—8 stammender Abschnitt. Wie tief die durch Gideon erlangte Errettung in dem Gedächtnis des Volkes haftete, erhellt aus Jes. 9, 3; 10, 26; Ps. 83, 10. 12.

Oehler †.

Gieseler, Johann Karl Ludwig, einer der Meister der protestantischen Kirchengeschichtschreibung unserer Tage, wurde geboren am 3. März 1793 in Petershagen bei Minden, wo sein Vater damals Prediger war, ein Mann von großer geistiger Eigentümlichkeit, und der nur das für einen wirklichen geistigen Besitz ansah, was jeder der eigenen Tätigkeit verdankte; dadurch wurde der Grund gelegt zur großen Selbständigkeit des Sones, der der älteste war von zehn Geschwistern. Dieser kam im 10. Lebensjare auf das hallische Waisenhaus und erfreute sich hier der besonderen Fürsorge und Teilnahme des Kanzlers Niemeyer (s. d. Art.), der ihm auch nach Vollendung seiner Studien eine Lehrerstelle am Waisenhause verschaffte. Kaum war er seit einem Jare in diesen Wirkungskreis eingetreten, als er im Oktober 1813 dem Rufe des Vaterlandes folgend als freiwilliger Jäger in die Reihen der Freiheitskämpfer eintrat. Nach dem Frieden im Jar 1815 kehrte er zu seinem Lehramte zurück, erwarb 1817 den philosophischen Doktorgrad, wurde noch in demselben Jare Konrektor des Gymnasiums in Minden, im Jar 1818 Direktor des Gymnasiums in Cleve, im folgenden Jare 1819 ordentlicher Professor an der neu gestifteten Universität Bonn, nachdem er im April desselben Jares die theologische Doktorwürde erhalten hatte. Nachdem er 12 Jare lang an dieser Universität mit gedeihlichem Erfolge gewirkt, erhielt er einen Ruf nach Göttingen und damit eine größere Wirksamkeit, in der er bis zu seinem Tode getreu und unverdrossen ausharrte. Er war aber durchaus nicht ein Stubengelehrter, sondern sehr geschickt und willfärig zu verschiedenen Administrationen und Geschäften und mannigfaltig tätig in verschiedenen Beziehungen des praktischen Lebens. Mehrere Male war er Prorektor, fast ununterbrochen Mitglied mehrerer akademischen Behörden und ständiges Mitglied der Bibliothekskommission; er nahm teil an allen Beratungen zur Revision der akademischen Gesetzgebung, zur Stiftung neuer Einrichtungen. Er war Mitglied der Göttinger Akademie der Wissenschaften, versah gemeinschaftlich mit Lücke das theologische Ephorat und verwaltete mehrere andere woltätige Stiftungen. Er war Kurator des göttingischen Waisenhauses, welches Amt namentlich die Liebe seines Herzens in hohem Grade besaß; er fand sich täglich im Waisenhause ein, kannte alle Kin-

der, leitete jedes bei der Wal des Berufes, und seine liebende Fürsorge verlor auch die bereits aus der Anstalt Entlassenen nicht aus den Augen. Er war es auch, der in Göttingen einen Verein für entlassene Sträflinge ins Leben rief. Gieseler ist zweimal verheiratet gewesen. Er verlor bald seine erste Gattin, geborne Feist aus Halle; 1831 verehelichte er sich wider mit einer Verwandten seiner ersten Frau, Amalie Vilaret; auch diese Ehe wurde wie die erste reichlich mit Kindern gesegnet. So glücklich Gieseler in der Ehe war, so fehlten wegen des reichen Kindersegens auch die Sorgen nicht. Nachdem er schon im Winter 1853 bis 1854 leidend gewesen, sodass er nur sehr unregelmäßig seine Vorlesungen halten konnte, nahm die Krankheit im Frühjar 1854 einen ernsten Charakter an; er entschlief sanft am 8. Juli desselben Jares.

Gieseler hat nicht nur kirchenhistorische Vorlesungen gehalten, aber diese blieben ihm die Hauptsache; durch diese Vorlesungen, sowie durch seine kirchenhistorischen Schriften hat er sich ein bleibendes Verdienst erworben, und den größten Einfluss auf die Wissenschaft seiner Zeit ausgeübt. Schon seine erste Arbeit, historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien, zeigt den gesunden historischen Sinn, den klaren sichern Blick, die scharfsinnige Kombinationsgabe, wodurch er seitdem sich so sehr ausgezeichnet hat: er hat durch jene Schrift der Annahme eines schriftlichen Urevangeliums den Todesstoß gegeben. Daran reihen sich mehrere Abhandlungen im zweiten Bande des Rosenmüllerschen Repertoriums, welche die damals erst im Entstehen begriffene neutestamentliche Grammatik bereichert haben. So waren denn seine ersten Arbeiten auf die Zeit gerichtet, welche den Ausgangspunkt für alle folgende Entwicklung der Kirche bildet, die apostolische Zeit. Seine unmittelbar folgenden Arbeiten beziehen sich auf die Anfänge der nachapostolischen Zeit; in der Abhandlung über die Nazarener und Ebioniten in Stäudlins und Tzschirners Archiv Bd. 4, Hft. 2 zeigte er die ihm eigentümliche Gabe des Entwirrens verwickelter Probleme. Daran reiht sich eine eingehende Rezension von Neanders genetischer Entwickelung der gnostischen Systeme in der hallischen Litteraturzeitung 1823. Obschon er bald darauf den ersten Band seines Lehrbuchs der allgemeinen Kirchengeschichte erscheinen ließ, so beschäftigte er sich fortwärend mit speziellen Forschungen, die nun auch seiner allgemeinen Darstellung zugute kamen. In der alten Zeit wandte er sich mit vorzüglicher Liebe der griechischen Kirche zu, und seine wertvollen Programme über die Lehre der alexandrinischen Lehrer Clemens und Origenes vom Leib des Herrn, über monophysitische Lehren, verbreiteten auf diese dunkeln Partieen vieles Licht. Er bearbeitete in einer eigenen Abhandlung die Geschichte und Lehre der Paulicianer, er machte sich verdient durch die Ausgabe der Manichäergeschichte des Petrus Siculus und des 23. Titels der Panoplia des Euthymius Zygadenus. Sein Programm über die Summa des Rainerius Sacchoni machte den Anfang zur Lösung eines Problems, betreffend die Quellen der Geschichte der Katharer. Die letzte seiner Arbeiten auf diesem Gebiete ist eine Rezension meiner Schrift über die romanischen Waldenser in den Göttinger gelehrten Anzeigen (1854 April), und mit Freude ergreift der Verfasser diese Gelegenheit, dem verewigten Meister der Wissenschaft nicht bloß für die ermunternde Anerkennung, die er jener Arbeit zu teil werden ließ, sondern auch für mehrere wichtige Belehrungen und Aufhellungen schwieriger Punkte den aufrichtigen Dank öffentlich zu bezeugen. Welchen Anteil er an den Zeiterscheinungen nahm, wie unbefangen und umsichtig er sie beurteilte, zeigen u. a. seine Aufsätze über die Lehninsche Weissagung und sein Irenäus über die Kölner Angelegenheit. Ebenso fürte er 1840 die Schrift über die Unruhen in der niederländischen Kirche, und 1848 das Werk von Mäder über die Geschichte der protestantischen Kirche Frankreichs v. 1787 bis 1846 in die Öffentlichkeit ein. Zu seinen letzten Arbeiten gehört eine eingehende Beurteilung der Preisschriften von Chastel (in Genf) und Schmidt (in Straßburg) über den Einfluss des Christentums auf die socialen Verhältnisse des römischen Reiches. Gieseler war einer der Begründer dieser Realencyklopädie. Er hatte zunächst Hippolytus zu bearbeiten übernommen, über welchen Gegenstand er sich,

mit Beziehung auf das Werk von Bunsen, bereits in den Studien und Kritiken 1853 mit gewonter Gründlichkeit und Scharfsinn ausgesprochen hatte.

Schon jene einzelnen Forschungen, wovon jede auf den betreffenden Gegenstand Licht wirft, erwecken ein günstiges Vorurteil für die Darstellung der allgemeinen Geschichte: man kann im voraus versichert sein, dass ein solcher Mann, auch wo er ein größeres Feld bearbeitet, es an eingehender selbständiger Forschung nicht hat fehlen lassen. Diesem guten Vorurteil entspricht denn auch der erste Eindruck, den man von diesem Musterwerke deutschen Fleißes erhält, sowie die nähere Bekanntschaft mit demselben. Es ist ebensowol Quellensammlung und Archiv der Litteratur als Geschichtsdarstellung; darin liegt sein Vorzug, und möchten wir sagen, auch die Grenze seines Wertes. Wenn es nämlich überaus wertvoll ist, jedes Zeitalter durch das Organ seiner eigenen Stellvertreter sich äußern zu hören (welche Quellenauszüge mit größter Sorgfalt und Sachkenntnis gemacht sind), wenn es zu jedem Teile der Geschichte eine sorgfältige Auswal der betreffenden Litteratur hinzufügt (welches alles in die Anmerkungen verwiesen wird), so muss man gestehen, dass der eigentliche Text um so kürzer ausgefallen ist. Doch würde man zu weit gehen, wenn man dem Texte keine Bedeutung zuerkennen wollte. Der Inhalt der Erscheinungen ist nicht mit dem plastischen Talente eines Hase widergegeben, aber es fehlt nicht an treffender Charakteristik. In Darstellung der ersten Zeit des Katholizismus zumal hat Gieseler offenbare Vorzüge vor Neander. Indem wir uns diese Bemerkung erlauben, gehen wir von der Voraussetzung aus, dass Neander eine Größe ist, die durch partiellen Tadel nicht geschmälert werden kann, so wie dies natürlich nicht in meiner Absicht liegt. Wärend Neander auffallenderweise die Entstehung der katholischen Kirche gar nicht beleuchtet (eine Lücke, welche seine Schüler sorgfältig sich gehütet haben auszufüllen, auch darin dem Meister getreu nachfolgend), tritt jene überaus wichtige Wendung der kirchlichen Entwickelung in Gieselers Darstellung mit großer Deutlichkeit hervor. Überhaupt ist er, meines Erachtens, viel geschickter im Gruppiren als Neander. Dieser wendet z. B. auf alle Perioden in derselben Reihenfolge dieselben allgemeinen Rubriken (Ausbreitung, Verfassung, Sitte, Kultus, Lehre) an, one darnach zu fragen, welche in jeder Periode den Vorsprung hat in der Entwickelung der Kirche. Gieseler lässt sich in seiner Einteilung durch die besondere Gestalt jeder Periode leiten. Die Einteilung und Gliederung des Geschichtsstoffes ist bei ihm bedingt durch den Charakter der Geschichte selbst: es entspricht dies einer höchst einfachen aber vielleicht eben darum oft vernachlässigten Regel. Es hängt dies bei Gieseler zusammen mit einer Objektivität der Darstellung, die jeder Geschichtsforscher erstreben soll, so verschieden auch sein theologischer Standpunkt sein mag. Wenn schon die Geschichte des alten Katholizismus bis zum Anfange des 8. Jarh. des Lehrreichen viel darbietet, so gilt dies nicht weniger von der Kirchengeschichte des Mittelalters. Gegen die idealisirenden, eigentlich verfälschenden Darstellungen mittelalterlicher Zustände bildet die Gieselersche Darstellung ein bedeutendes und heilsames Gegengewicht. Der poetische Duft, in den manche Erscheinungen eingehüllt worden, ist verschwunden; man sieht die traurige, nackte Warheit. Besondere Sorgfalt hat Gieseler auf die Darstellung der Sektengeschichte verwendet und dunkle Partieen derselben aufgehellt. So nehme ich auch keinen Anstand zu bekennen, dass, wenn es mir gegeben worden, die ältere Geschichte der Waldenser bis zur Reformation aufzuhellen, und, wie Gieseler in der angefürten Rezension sagt, eine neue Grundlage für dieselbe zu geben, ich lediglich den von ihm bezeichneten Weg bis an's Ende verfolgt habe. — Überaus reich ist auch die Darstellung des Jarhunderts, welches der Reformation unmittelbar vorausging, indem die zunehmende Verderbnis und Verfinsterung einerseits und die wachsende Opposition gegen Rom und die bessere Erkenntnis, überhaupt die Anbanung des Neuen andererseits bis ins speziellste hinein geschildert werden. Besonders ausgezeichnet ist die 2. Abth. des III. Bandes, welche hauptsächlich die Lehrentwickelung in der Reformationszeit und bis zum westfälischen Frieden darstellt: eine Darstellung, die von dem eingehendsten Studium der Quellen zeugt, und durch die neue Spannung der konfessionellen Gegensätze eine überaus wich-

tige Bedeutung erhält. Die Geschichte der neuesten Zeit von 1814 bis auf die Gegenwart, im Äußern sich unterscheidend von den früheren Teilen des Werkes, indem der Text vorwiegt und die Anmerkungen beinahe wegfallen, wenn sie auch den Meister der Wissenschaft, seinen lebendigen Sinn für die vielseitigen Beziehungen der Geschichte, für die verschiedenen Faktoren, die auf das kirchliche Leben einwirken, deutlich erkennen läßst, enthält doch auch manche Beweise davon, dass es, wie der Verfasser selbst sagt, S. 1, immer sehr schwierig ist, den Zustand der eigenen Zeit vollkommen allseitig und richtig aufzufassen. Überdies übt der theologische Standpunkt Gieselers auf die Beurteilung mancher Erscheinungen einen nicht immer günstigen Einfluss aus. S. über dieses ganze Werk die protest. Kirchenzeitung 1854, Nr. 30 und über Gieselers Leben und Wirken Redepenning im V. Bande der Kirchengeschichte. **Herzog.**

Gifttheil, Ludw. Friedr., Son eines württembergischen Abtes, der sich durch seine fanatischen Deklamationen gegen die Statskirche und ihre Diener im 17. Jarh. auszeichnete. Sein Geburtsjar ist nicht bekannt, seine schriftstellerische Tätigkeit fällt in die Zeiten des 30järigen Krieges und darüber hinaus. Er war mit Breckling und andern Männern dieser Richtung befreundet, die von ihm rühmten, dass er „eine lebendige Bibel und ein Zeuge der Warheit" sei. Gifttheil widersetzte sich nicht nur der theologischen Streitsucht, sondern er fülte sich auch berufen, die hohen Potentaten vom Krieg und Blutvergießen abzuhalten. In diesem Sinne erließ er in den Jaren 1643 und 1644 Zuschriften an den König von England, denen im Jar 1647 seine „Deklaration aus Orient" u. a. folgte. Auch unter Cromwells Regierung setzte er seine Ermanungen fort. Den Protektor nannte er unter anderm „den Teufelsfeldmarschall, einen Straßenräuber, Dieb und Mörder". Er starb nach vielem Hin- und Herwandern in halb Europa, 1661, zu Amsterdam. Vgl. Arnolds Kirchen- und Ketzerhist. III, 10; Böhmes 8 Bücher von der Reformation der Kirche in England, Altona 1734, S. 941 ff. **Hagenbach †.**

Gihon, s. Eden Bd. 4, 35 und Jerusalem.

Gilbert de la Porrée (Porretanus), geboren zu Poitiers, war ein Schüler des Bernhard von Chartres in der Philosophie, dann Lehrer der Philosophie und Theologie erst zu Chartres, nachher zu Paris, zuletzt zu Poitiers, wo er im Jare 1142 zum Bischof erhoben wurde. Er fürte ein strenges Leben, war aber mild, für die schönen Künste empfänglich, und im Betragen gegen andere leutselig one abstoßenden Stolz. Gleichwol wurde er als Schriftsteller der Ketzerei angeschuldigt. Er suchte die Werke von Platon, Aristoteles und Boetius in seinen Schriften zu erläutern, tat dieses aber in einer Missverständnisse aller Art veranlassenden Weise, sodass der Prior Walther von St. Victor ihn mit Abälard, Peter von Poitiers und Petrus Lombardus zu den „vier Labyrinthen von Frankreich" zälte. Seine wichtigste auf uns gekommene Schrift ist sein Kommentar zu (Pseudo-) Boetius de trinitate in der Ausgabe der Werke des Boetius, Basel 1570. Wegen dieser Schrift zunächst ward er bei Papst Eugen III. von zweien seiner Geistlichen angeklagt, und der Abt Bernh. v. Clairvaux stellte sich an die Spitze der Partei gegen ihn. Seine Sache wurde in Gegenwart des Papstes von 2 Konzilien, zuerst zu Paris (1148), dann zu Rheims im gleichen Jare untersucht. Vier Sätze waren es, in Ansehung derer Gilberts Orthodoxie in Frage gestellt wurde: 1) das Wesen Gottes ist nicht Gott; die göttliche Natur oder Gottheit ist etwas anderes als Gott; sie ist die Form in Gott, durch welche Gott Gott ist, aber nicht selbst Gott; 2) Vater, Son und Geist sind nicht ein Gott, eine Substanz oder ein Etwas; 3) das, was die drei Personen zu drei macht, sind drei Einheiten, drei besondere, sowol von einander als von der göttlichen Substanz numerisch verschiedene Proprietäten, die nicht die Personen selbst sind; 4) die göttliche Natur ist nicht Fleisch geworden, noch hat sie die menschliche Natur angenommen. Gilbert hatte die Absicht, dem Sabellianismus auszuweichen, zu welchem die gewönlichen Vergleichungen, durch welche man die Dreieinigkeitslehre anschaulicher machen wollte, leicht füren konnte. Dass aber sein abstrakter

Gottesbegriff, welcher zu einem unversönten Dualismus fürt, dem christlichen Bewusstsein nicht zusagen konnte, kann nicht befremden. So glaubte auch gegen ihn, wie gegen Abälard, Bernhard das christlich religiöse Interesse verteidigen zu müssen, nur gelang es ihm hier nicht mit demselben Erfolg. Zu Rheims waren die Stimmen geteilt; Gilbert fand Freunde unter den Kardinälen. Die vier Sätze, welche Bernhard den Irrtümern Gilberts entgegengestellt hatte, wurden zwar vom Papst gebilligt, jedoch nicht durch ein eigenes Dekret bestätigt; das Bekenntnis Bernhards konnte keine öffentliche kirchliche Geltung erlangen, und Gilbert erzielte doch so viel, dass er, nachdem er sich dem päpstl. Urteil unterworfen hatte, in unverletzter Ehre in seinen Kirchensprengel zurückkehren konnte, wärend sich Papst Eugen begnügte, nur die allgem. Entscheidung zu geben, dass in der Theologie Natur und Person, Gott und Gottheit nicht von einander getrennt werden dürfen. Dass Gilbert seinen bischöflichen Stul wider einnehmen durfte, das erschien der öffentlichen Meinung als ein Sieg seiner Sache. Durch seine Sanftmut überwand er auch später seine früheren Ankläger, so dass er nun bis zu seinem 1154 erfolgten Tod unangefochten blieb. Vgl. Neander, K.-Gesch. V,2, S. 793, 796, 899—901; Baur, Lehre von der Dreieinigkeit, II, S. 509—519; Ritter, Geschichte der Philosophie, VII, S. 437—474; Lipsius, Gilbertus Porretanus, Ersch und Gruber, Allg. Encyklopädie I. Sect. 67. Band; Usener, Gislebert de la Porrée, in Jahrbb. für prot. Theol. 1879, S. 183 ff.; Reuter, Gesch. d. Aufklärung i. M. 2, 11 f. (Dr. Pressel †) D. Lechler.

Gildas der Weise ist der früheste und allein noch vorhandene Geschichtschreiber aus der älteren britischen Zeit. Was wir mit Sicherheit über ihn wissen, ist seinen Schriften entnommen, wozu das Zeugnis des Beda und Alcuin kommt, von denen der erstere ihn fast wörtlich ausgeschrieben, der letztere ihn rühmend erwänt hat. Die Biographieen aus dem 11. und 12. Jarhundert sind wertlos, auch andere Angaben aus dieser Zeit, wie der von einem Abschreiber beigefügte Name Cormac unsicher. Ein Schüler des berühmten Abtes Iltut und Mönch des Klosters Bangor, Nordwales, war er im Jar der Schlacht bei Bath 516 geboren, in welcher die Briten nach langen Kämpfen die Sachsen siegreich zurückschlugen und ihrem Vaterlande die Freiheit und den Frieden wider gewannen, so dass Kirchen und Klöster wider aufgebaut wurden und frommes Leben und wissenschaftliches Streben zur Blüte kamen, jedoch nur, um nach einem Menschenalter wider zu entarten. Es ist diese letztere Periode, die Gildas in ebenso zuverlässiger als ergreifender Weise in seinen zwei Schriftchen Epistola (547) und Historia (auch Liber querulus de excidio Britaniae (560) schildert. Für die frühere Geschichte hatte er keine einzige heimische Quelle, entlehnte deshalb die spärlichen Notizen fremden Quellen, wie Eusebius, Sulpicius Sev. u. A. Um so wertvoller aber ist das Gemälde von der Kirche seiner Zeit, das uns Gildas bietet, aus dem auch das edle Bild des Mannes selbst in klaren Zügen hervortritt. Wir sehen einen demütig frommen, warhaftigen Mann voll Liebe zu seinem Volk, voll Eifers für die Reinheit des Glaubens und Lebens, sparsam im Lob, scharf im Tadel gegen Hoch und Niedrig, wol vertraut mit der h. Schrift, auch des Griechischen kundig. Sein Stil ist schwerfällig, überladen, oft dunkel, seine Darstellung mehr rhetorisch als historisch, one Zeitangaben. Manchmal malt er im Eifer zu sehr ins Schwarze. Und doch trägt seine Darstellung das Gepräge der Zuverlässigkeit. Es ist in der Tat die einzige getreue Schilderung der altbritischen Kirche mit ihren eigentümlichen Institutionen, die wir besitzen, so ganz verschieden von den spätern von Sagen überwucherten Geschichten, wie z. B. die Historia Britonum. — Das Todesjar des Gildas ist nach den Annales Cambriae 570.

Näheres s. meine Diss. de Ecclesiast. Britonum Scotorumque ecclesiae fontibus 1856. Die beste Ausgabe von Gildas Schriften ist die des Stevenson 1838.

C. Schoell.

Gilead, s. Palästina.

Giraldus Cambrensis, eig. G. de Barri, aus einem ritterlichen normannischen Geschlechte stammend, ein Enkel des Connetable Girald zu Pembroke und der Nesta, Tochter des letzten südwalisischen Königs, war 1147 in Manorbear bei Pembroke, Wales, geboren. Seine Bildung erhielt er vornehmlich in Paris, wohin er auch später auf einige Zeit zurückkehrte, um Kirchenrecht zu studiren und darüber Vorlesungen zu halten. Seine hervorragende Tüchtigkeit und Energie, wie seine Beziehungen zu den ersten Familien in Wales und Irland, verschafften ihm eine sehr einflussreiche Stellung in Kirche und Stat. Es war die Zeit, wo die englische Krone, um ihre Herrschaft über die keltischen Lande zu befestigen, zur Ausdehnung der römischen Hierarchie über Wales und Irland die Hand bot. Giraldus schien dazu der rechte Mann zu sein. Kaum zurückgekehrt von Paris 1172 wurde er von dem Erzbischof von Canterbury, Legaten des A. Stules, mit der Vollmacht ausgerüstet, das Kirchenwesen im Sprengel St. David nach römischem Muster zu reformiren, namentlich den Cölibat durchzusetzen (da die kirchlichen Pfründen längst zum Schaden der Kirche als erblicher Besitz behandelt worden waren), und die Zehnten einzutreiben. Unerschrocken und schonungslos ging er dabei zu Werke. Er exkommunizirte den High-Sheriff und suspendirte den greisen Archidiakonus von Brecknock, weil er verheiratet war, und erhielt zum Lone für seinen Eifer dessen Stelle (1175). Ja selbst dem Bischof von St. Asaph trat er mit Bannfluch und einer gewappneten Schar entgegen, um das Recht des Sprengels auf eine strittige Pfarrei auf der Grenze geltend zu machen, und blieb Sieger. Diesem energischen Auftreten für die Interessen des Sprengels wie seiner Verwandtschaft mit dem altbritischen Prinzen Rhys hatte er es zu danken, daſs er nach dem Tode seines Oheims, des Bischofs von St. David 1176 von dem Kapitel zu dessen Nachfolger erwält wurde — in der Hoffnung, er werde die uralten Metropolitanrechte des Stules widerherstellen. Allein ebendies, sowie die one Vorwissen der Krone vollzogene Wal lud den Zorn des Königs auf ihn. Ein unbedeutender Augustiner-Prior wurde Bischof, und Giraldus zog sich nach Paris zurück, wo er mit großem Beifall Vorlesungen über Konstitutionen und Dekretalen hielt. 1180 kehrte er nach Wales zurück, war eine zeitlang, wärend der Abwesenheit des Bischofs, Administrator des Stules von St. David, trat aber dann als heftiger Gegner desselben auf. Es wärte nicht lange, so warf der König sein Augenmerk wider auf ihn, nahm ihn unter seine Hofkaplane auf und bestellte ihn zum Begleiter und Leiter des Prinzen Johann auf seinem Eroberungszug durch Irland (1185) wo Girald noch bis 1186 blieb. Auch begleitete er 1188 den Erzbischof von Canterbury bei einem Zug durch Wales, um die walisischen Ritter für einen Kreuzzug zu begeistern. Der Erfolg war besonders der Beredsamkeit des Girald zu verdanken, der auch das Kreuzheer nach Frankreich begleitete, von wo er aber infolge des Todes Heinrichs II. zurückgerufen wurde, hauptsächlich um in Wales Unruhen vorzubeugen. Er zog sich dann in's Privatleben nach Lincoln zurück; die ihm angebotenen Bistümer Bangor und Clandoff hatte er ausgeschlagen. Aber als 1198 das Bistum St. David wider vakant wurde, schlug er die Wal nicht aus. Da der Erzbischof von Canterbury entschieden dagegen war, entstand ein langwieriger Streit, bei dem es sich zugleich um Herstellung des alten Metropolitansitzes in St. David handelte; er wurde nach Rom verschleppt, wohin Girald selbst reiste, um persönlich vor Innocenz III. seine Sache zu füren; nach 4 Jaren aber wurde doch gegen Girald und die Ansprüche des Sitzes entschieden. Girald lebte von da an zurückgezogen, litterarischen Arbeiten sich widmend, und starb, sicher über 70 Jare alt.

Girald war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Seine Schriften sind eine seltsame Mischung von Dichtung und Warheit, Trivialem und Wichtigem, sein Charakter als Historiker wird bedeutend beeinträchtigt durch seine Eitelkeit, Parteilichkeit, Leichtgläubigkeit und Vorliebe für Legenden und Fabeln — echt walisische Züge. Und doch sind seine Schriften als Zeitspiegel und Fundgruben vieler sonst unfindbarer Notizen höchst wichtig. Seinen Schilderungen von Land und Leuten (Topographia Hiberniae, Itinerarium Cambriae, Descriptio Cambriae) verdankt man fast alles, was man über Irland und Wales in jener Zeit weiß.

Sein Speculum Ecclesiae und Gemma Ecclesiastica geißeln das Mönchsleben seiner Zeit. Von den historischen Schriften ist die Expugnatio Hiberniae die wertvollste; das Material ist gut gesichtet, die Persönlichkeiten meisterhaft skizzirt, das Urteil nüchtern, der Stil einfach; zu tadeln sind nur die livianischen Reden darin und das Spielen mit Namen. Wichtige Züge enthalten über Heinrich II. und seine Söne: De instructione principum, und Vita Galfridi Ebor. Archiep. (Sones des Heinrich und der Rosamunde). Wertlos sind die Legenden über St. Remigius u. a. Eine Selbstbiographie, in der des Verfassers Eitelkeit stark zu Tage tritt, hat er in der Schrift De Rebus a se gestis geliefert, wozu De Invectionibus liber und Speculum Electorum (Briefe, Gedichte, Reden) gehören. De Jure et statu Menevensis Ecclesiae sucht die Ansprüche dieses Bistums (s. o.) zu beweisen. — Eine treffliche kritische Ausgabe von Giralds Werken in 7 BB. (1860—77) haben Prof. Brewer und Dimock besorgt. Sie bildet einen Teil der von der Regierung veranstalteten Sammlung: Rerum Britannicarum medii aevi scriptores. **C. Schöll.**

Girgasiter, s. Canaan, Bd. III, 122.

Girsiter, s. Canaan, Bd. III, 122.

Glassius, Salomo. Dieser Theologe, eines der ehrwürdigen Werkzeuge, dessen sich Herzog Ernst der Fromme zu seinem Verbesserungswerke in Kirche und Schule bediente, nimmt zugleich eine ehrenvolle Stelle unter denjenigen strengen Orthodoxen ein, welche in der Mitte des 17. Jarh. bereits einen Übergang zu der Spenerschen Richtung vermitteln. Er wurde in Sondershausen, wo sein Vater Kanzleisekretär, 1593 geboren, genoss auf dem gothaischen Gymnasium den Unterricht des ausgezeichneten Schulmanns Andreas Wilke und bezog 1612 die Universität Jena, wo er drei Jare den philosophischen Studien oblag, 1615 Wittenberg, wo er den Unterricht von Hutter, Balduin, Franz und Meisner genoss. Infolge eines hartnäckigen Fiebers verließ er indes schon nach einem Jare diese Universität *). Auf den Wunsch seiner Eltern begab er sich nach Jena zurück, wo kürzlich Gerhard sein Lehramt angetreten. Von den schwarzburgischen Fürsten als deren Stipendiat an Gerhard empfohlen, genoss er fünf Jare lang des Unterrichts dieses frommen und gelehrten Theologen. Zu seinem Hauptstudium machte er indes schon damals das Hebräische mit den verwandten Dialekten. 1619 wurde er zum Adjunkten der philosophischen Fakultät ernannt, eine Stellung, welche unsern außerordentlichen Professuren nahe kommt. Wie es scheint von sehr schüchternem Charakter, vielleicht auch wegen Gewissensbedenklichkeiten weigerte er sich lange Zeit, in Disputationen oder auf der Kanzel aufzutreten, auch als die Fakultät ihm das theologische Doktorat erteilen will, trägt er Bedenken, und selbst als auf Antrag der Fakultät seine fürstlichen Patrone es ihm anbefahlen, kommt es — aus gewissen Ursachen, wie es heißt — noch nicht zur Promotion. Bei vakant gewordener Professur des Hebräischen, welche als Mittelstufe zwischen der Theologie und Philosophie angesehen zu werden pflegte, wird ihm diese zu teil. 1625 aber wird er von seinem Grafen als Superintendent nach Sondershausen berufen, und erst da wird die Doktorpromotion an ihm vollzogen. Eine viel ausgezeichnetere Stellung sollte ihm aber zu teil werden. Der sterbende Gerhard hatte diesen seinen geliebtesten Schüler primo loco als seinen Nachfolger vorgeschlagen, und nach mancherlei Verhandlungen ging dieser Vorschlag durch. Auch von seinem Grafen erhielt er 1638 die Dimission. Allein auch diesem neuen bedeutenden Wirkungskreise sollte er nur ganz kurz angehören. Herzog Ernst mit seinen weitgreifenden kirchlichen Verbesserungsmaßregeln suchte ein zur Ausfürung derselben geeignetes Werkzeug. Geheimrat Hortleder am gothaischen Hofe, ein Schwiegerson von Glassius, und der damalige Professor juris in Jena, Prüschenk, nachmaliger gothaischer Hofrat, brachten Glassius in Vorschlag und

*) Wittenberg war in jenem Jarhundert infolge der Elbüberschwemmungen als der Sitz von Fieberkrankheiten gefürchtet; auch Gerhard fürt dies mit als Grund der Ablehnung seiner Berufung dorthin an.

wußsten ihn zur Annahme dieses Rufes zu bewegen. So verließ er denn Jena schon im Jare 1640, um in den neuen Wirkungskreis überzugehen.

Für einen Mann, dem das Heil der Kirche am Herzen lag, konnte es damals kaum eine anziehendere Stellung geben. Nicht nur in der Nähe jenes ebenso redlich frommen als höchst intelligenten Fürsten sich zu befinden, des ausgezeichnetsten aller lutherischen deutschen Fürsten jenes Jarhunderts, mußste woltuend sein, sondern auch der Umgang mit den christlichen Zierden jenes Hofes, dem nachmaligen Konsistorialpräsidenten Prüschenk, dem Kammerherrn und Konsistorialassessor, später Kanzler von Seckendorf, dem Hofprediger Brunchorst, dem frommen und geschickten Rektor Reyher, welcher die Frequenz des Gymnasiums von 300 auf 700 Schüler brachte. — Der treffliche, um die gothaischen Schulen so verdiente Kirchenrat Evanius war kurz vorher im Jare 1639 in Weimar gestorben. Welche Grundsätze den edeln Fürsten beseelt haben, in dessen Dienste Glassius getreten war, legte Seckendorf in seinem „deutschen Fürstenstaate" dem Publikum 1663 vor. Glassius selbst in einem von ihm entworfenen Lebenslaufe spricht davon: „wie hoch er sich erfreut, sich selbst gratulirt, auch Gott herzlich gelobet, dass er ihn würdig geachtet, unter Herzog Ernsten seiner Kirche zu dienen, indem dieser löbliche Fürst, nicht allein für sich mit Ernst und Andacht der Gottesfurcht one Heuchelei ergeben, sondern auch als ein anderer Josias und Josaphat den Gottesdienst zu pflanzen und die himmlische Warheit und Gottesfurcht fortzubringen und zu erhalten und also der Untertanen Heil und Seligkeit einzig und allein sich lasse angelegen sein".

Zu allen heilsamen Anstalten des großen Fürsten wirkte nun Glassius tätig mit. Unter seiner Leitung wurde eine Visitation der Universität Jena und drei Generalvisitationen im Lande gehalten, in deren Folge dann die heilsamsten Kirchen- und Schulgesetze erlassen wurden. Eifrig nahm er sich des katechetischen und Schulunterrichts an, und gab auf dem gothaischen Gymnasium selbst den Religionsunterricht in den höheren Klassen. Nach Gerhards Tode wurde ihm das Direktorat über das große Weimarsche Bibelwerk übertragen, worin er die poetischen Bücher des A. T. erklärte. Er stirbt im Jar 1656 im 63. Lebensjar.

Glassius ist durchaus ein theologus biblicus und practicus, welche Eigenschaften es one Zweifel waren, die ihm die innige Zuneigung seines Lehrers Gerhard erworben hatten. In seiner hebräischen Sprachkenntnis wird er dem jüngern Buxtorf zur Seite gestellt und mit seiner Kenntnis des Syrischen war er Gerhard bei dessen harmonia evang. zu Hilfe gekommen. Ein so durch und durch biblischer Theologe von der praktischen Frömmigkeit wie Glassius konnte an dem leidenschaftlichen Schulgezänke jener Zeit kein Wolgefallen haben. Nur gegen solche Mystiker, von denen die Autorität der Schrift herabgesetzt wurde, hat sich seine Polemik gewandt. Denen gegenüber, welche sogar einen Joh. Arndt wegen Heterodoxie anzutasten wagten, äußerte er: „Wer Arndt nicht liebt, muss den geistlichen Appetit verdorben haben". In den Hülsemannschen Streitigkeiten gegen die Helmstädter äußert er sich in einem Briefe an den Weimarschen Geheimrat Plathner 1654: „Von dem Pasquill Hülsemanns habe ich durch Herrn v. Miltiz etwas gehört . . . ich will hierüber gar nicht urteilen, aber das bedaure ich, dass aus Streitigkeiten der Schule unversönliche Zwiste und bürgerliche Feindschaften entstehen. Was ist das für ein Geist der Maßlosigkeit! Welcher Geist treibt diese unruhigen Leute! Dass er heilig aus Gott sei, mögen die βέβηλοι sagen, ich sage es nicht" (ms. Goth. p. 132). Über Calovs Zelotismus schreibt er an seinen Herzensfreund, den frommen J. Schmidt (cod. ms. bibl. Hamburg. T. 1. p. 456): „Calovs inauguralis disputatio über den Messias im A. T. hat mir sehr gefallen, doch nicht so das eingemischte Gift, welches mir den Geschmack wider verdorben. Guter Gott, können so große Männer, welche Säulen der Kirche und Frömmigkeit sein sollten, nicht das bei sich zämen, quod praecipuum omnium est, quae domari oportuerat." Ihm gilt die Verbreitung der reinen Lehre nur etwas, wo sie mit dem Leben verbunden ist. Über den Religionsunterricht nach dem bekannten compend. Hutteri für die Gymnasien äußerte er: in scholis evangelicis, ubi Hutteri compendium locum habet sacra haec quae unum necessarium sunt

perfunctorie tractantur *). Für seine eigene Person den symbolischen Bestimmungen treu nimmt er nun auch in den seit Dezennien mit so viel Erbitterung gefürten calixtinischen Streitigkeiten eine sehr milde Stellung ein. Zu Calixt selbst scheint er in keinem näheren Verhältnis gestanden zu haben, wol aber zu manchen Freunden und Verehrern desselben, wie Geheimr. Franzke, Prüschenk, Ernst Gerhard, Son des berühmten Vaters. Auch hatte ihm der um die Ausgleichung der Streitigkeiten so ernstlich bemühte Herzog Ernst zu seiner eigenen Instruktion ein Gutachten darüber aufzusetzen aufgegeben. One nun der Orthodoxie irgend zu nahe zu treten, spricht sich Glassius in demselben mit großer Milde aus, indem er teils die Unverfänglichkeit mancher Behauptungen der helmstädtischen Schule zeigt, teils dass auch die anstößigen Säze, wie: bona opera necessaria esse ad salutem eine mildere Auslegung zulassen. Unverholen spricht er dieses auch in einem Briefe von 1649 an den alten jenaischen Eiferer Joh. Major aus (Sammlung von alten theolog. Sachen 1733, S. 14). Selbst der zelotische Michael Walther, ein Freund von Glassius, der freilich nicht immer seine Äußerungen nach dem strengen Richtmaß der Aufrichtigkeit zu messen pflegte, wagte nicht, jenes Gutachten zu verwerfen, obwol er bald nachher in wesentlichen Stücken seinen Dissensus ausspricht (Samml. v. alten theol. Sachen 1738, S. 41). Freunden der strengen Orthodoxie war es indes so unbequem, dass, da es erst nach dem Tode von Glassius und nur anonym herausgegeben wurde, sich Zweifel gegen die Echtheit desselben geltend machten. Es findet sich im Auszuge in Walch, Streitigkeiten der luth. Kirche I, S. 372.

Das wissenschaftliche Hauptverdienst von Glassius ist seine philologia sacra 1625. Es war Gerhard, welcher den bescheidenen Mann vorzüglich zur Herausgabe angetrieben hatte. Das 1. u. 2. Buch behandelt die philologia in specie, de integritate et de stylo s. scr. — nach jeziger Auffassung ein Teil der biblischen Einleitungswissenschaft, das zweite de sensu sacrae scripturae dignoscendo — eine biblische Hermeneutik, das 3. u. 4. eine grammatica, das 5. eine rhetorica sacra, wozu noch 1705 aus den Handschriften des Verfassers von dem arnstädtischen Superintendent Olearius eine logica sacra hinzugefügt wurde. Unter den Zeitgenossen würde dieses Werk als der Schlüssel zu allen biblischen Schwierigkeiten angesehen. Nullum usquam scrupulum, sagt Mich. Walther, cum aliqua difficultate conjunctum et scripturis utriusque instrumenti moveri et ostendi posse autumo, cui averruncando et e medio auferrendo non praeclare satis fuerit factum. Aber auch bis in die neuere Zeit hat sich die Anerkennung des Buches erhalten. Nachdem viele ältere Ausgaben vorangegangen, wovon die vollständigste die von Olearius 1705, wurde von Dathe 1776 die grammatica und rhetorica in einer editio his temporibus accommodata aufs neue herausgegeben, wozu dann Lorenz Bauer 1795 eine critica N. T. und 1797 eine hermeneutica sacra hinzufügte. Noch Gottl. Wilh. Meyer in der Gesch. der Schrifterklärung 1809 im 3. Th. äußert sich über Glassius mit dem ausnehmendsten Lobe. Vom Standpunkte seiner Zeit aus durfte auch dieses Buch ausgezeichnet genannt werden. Es ruht auf großer Kenntnis des Hebräischen und Rabbinischen und gründlicher Schriftbekanntschaft, es enthält eine schäzbare Beispielsammlung und viele feinere sprachliche Observationen, namentlich ist der hebraisirende Charakter der neutestamentl. Sprache auch auf dem grammatischen Gebiete nachgewiesen. Aber die kritisch-biblischen Ansichten gehören dem unfreien Standpunkte jener Zeit an, die rhetorischen sind großenteils formalistisch, die sprachlichen Erklärungen gründen sich nicht sowol auf den Genius der Sprache selbst, als auf äußerlich logische und oft willkürliche Schemate.

Quellen: Von Michael Walther erschien eine Trenologia de ortu, vita, studiis, scriptis, obitu Glassii in Wittens memoriae theologorum decas IX. Eine Lebensbeschreibung findet sich in den „Unschuldigen Nachrichten 1720“. S. auch Brückners goth. Kirchen- und Schulstaat, Gelbke Ernst der Fromme. Einige be-

*) Vockeroth, tria superioris saeculi lumina priora supremi patriorum sacrorum antistites: Gualther, Glassius, Gotterus 1725.

merkenswerte Notizen in dem angefürten, schlecht geschriebenen Programm von Bockeroth. **Tholuck** †.

Glaube, *πίστις*. Um die absolute Bedeutsamkeit des Glaubens auf religiösem Gebiete zu verstehen, ist von der Bedeutung des Wortes auf dem Profangebiete auszugehen.

Alle persönliche Lebensgemeinschaft ruht auf Glauben. Ich kann den andern nicht achten, als indem ich an seine natürlichen und sittlichen Vorzüge, an seine Würde glaube. Und ebenso kann ich nur den lieben, an dessen Wesens-Verwandtschaft ich glaube, sei es die natürliche des Blutes oder die geistige der Gesinnung. Der Glaube knüpft im menschlichen Leben das Band zwischen Person und Person durch die Überzeugung von dem objektiven und subjektiven Werte des andern; und nur auf Grund dieser sittlichen Rezeptivität kann die ware Spontaneität der persönlichen Gemeinschaft in Achtung und Liebe sich vollziehen. Dies Gesetz gilt in absoluter Weise für das Verhältnis des Menschen zu Gott. Es bestehen zwei Stufen spontaner Lebensgemeinschaft der Seele mit Gott: die heilige Furcht und die freie Liebe. Für beide bildet die rezeptive Lebensgemeinschaft des Glaubens die notwendige Voraussetzung. Indem die Seele die Majestät der unendlichen Macht und Heiligkeit Gottes, darin er sich offenbart, frei anerkennt, kann die heilige Furcht erwachsen, die in tiefster Demut vor ihm sich beugt; und indem sie dem Zuge seiner Liebe und Güte, welche den tiefsten Bedürfnissen ihres Wesens die volle Befriedigung darbringt, ihr Inneres frei eröffnet und die Gaben seiner Liebe als sein Geschenk sich zueignet, dadurch wird die Liebe in ihr entzündet, welche sich Gott, ihrem Herrn, entgegengibt und zu heiligem Dienste weiht. So ist es der Glaube, wodurch der Mensch der göttlichen Liebesoffenbarung in Warheit teilhaftig wird und in jene volle Gemeinschaft des Lebens mit Gott einzutreten vermag, die ihm als Ziel seiner Selbstentwickelung gesteckt ist. Der Mensch ist für den Glauben geschaffen, der Glaube bildet auf allen Stufen seines Lebens das subjektive Prinzip für seine geistliche Entwickelung, und der Glaube wird auch einst, wenn er in's Schauen übergehen wird, nur in der Form, nicht im Wesen verändert, das Band bleiben, welches die Menschheit mit Gott vereinigt hält.

Was die formelle Seite des Glaubens betrifft, so ist er nicht ein bloßes Fürwarhalten mit dem Verstande, sich beziehend auf die objektive Wirklichkeit der Sache, welches sich vom Erkennen durch den subjektiven Charakter der Gründe unterschiede. Dies nennt Paulus gar nicht Glauben und Jakobus bezeichnet es als toten Glauben (Jak. 2, 14—26). Die Kirche aber unterscheidet ihn als **fides historica** von der **fides salvifica**. Der Glaube ist eine Sache des Herzens *καρδίᾳ πιστεύεται*, Röm. 10, 9. 10), der innersten Persönlichkeit, er ist ein Ergreifen des heiligen Objekts auf Grund eines innern persönlichen Zuges und mit den innersten, tiefsten Kräften der Seele. Deshalb sind es, da im Centralvermögen des Gemütes alle übrigen Vermögen des Personlebens keimlich beschlossen liegen, zugleich alle Seiten der Persönlichkeit, die in dem Glauben mit wirksam sind. Der Gläubige steht nicht in bloßem Meinen und Anen, sondern er weiß, an wen er glaubt (2 Tim. 1, 12), dem Glauben ist ein Erkennen wesentlich immanent (Eph. 3, 18); desgleichen erfüllt ein Gefül heiliger Freude, welches in herzlichen Beifall übergeht, die Seele, und indem sie zugleich mit entschiedenem Willen das Glaubensgut sich zueignet, erhebt sie sich zu jener festen Gewißheit und Zuversicht, wodurch das Ersehnte und Empfangene zu einem unumstößlichen Grunde im Innern wird (Hebr. 11, 1; 1 Petr. 1, 7). So verbinden sich im Glauben nach der Lehre der evangelischen Kirche die drei Stücke: **notitia, assensus** und **fiducia**, von welchen keines fehlen darf, wenn der Glaube rechter Art sein soll, wogegen das Maß derselben je nach der geistlichen Stufe eines Christen verschieden sein kann, und bei den Personen, deren Glaube uns in der heil. Schrift vorgefürt wird, auch verschieden ist (Mark. 9, 24; Röm. 8, 38. 39). **Fides est non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate, hoc est, est velle et accipere hoc, quod in promissione offertur, videlicet reconciliationem et remissionem peccatorum (ap. conf. III, 183).**

Der **Gegenstand** des Glaubens ist weder dem sinnlichen Auge noch dem weltlichen Verstande zugänglich, sondern gehört dem Reiche des Unsichtbaren, speziell des Geistlichen und Göttlichen an (Hebr. 11, 1. 6; 1 Petr. 1, 8; 2 Kor. 5, 16; Joh. 20, 29). Doch ist dieses Unsichtbare, Göttliche nicht ein absolut Verborgenes, sondern dem innern Menschen sich Kundgebendes. Gegenstand des Glaubens ist die Offenbarung Gottes an die Menschheit, deren Inbegriff die heil. Schrift als „Name Gottes" bezeichnet. Gottes Offenbarung aber quillt aus seinem Wesen und enthüllt uns sein Wesen. Dieses ist Geist, und des Geistes Leben ist **Liebe**, welche nach der Naturseite des göttlichen Wesens seine absolute Macht, nach der Personseite seine Heiligkeit zur Voraussetzung gleichwie zur unmittelbaren Wirkung hat. Die Liebe Gottes ist der innerste Quell und Inhalt der göttlichen Offenbarung und bleibt es auch gegen den Sünder, nur dass sie hier sich in den Gegensätzen des Zornes und der Gnade entfaltet. Den Höhepunkt dieser Gnade aber bildet die Sendung des Sones Gottes ins Fleisch, auf welche, als im Rate Gottes von Ewigkeit beschlossen, alle Offenbarung des A. Bundes vom Paradiese an bis auf die Erscheinung Christi vorbereitend hinweiset. Alle diese Offenbarungen Gottes mithin, darin sich seine Liebe auf verschiedenen Stufen und in verschiedener Weise, je nach dem Plane seiner Ökonomie und nach der Empfänglichkeit der Menschen dem sündigen Menschengeschlechte zum Heile mitteilt, sind Gegenstand des Glaubens (Luk. 24, 25. 26; Hebr. 11), und Jesus Christus, der eingeborne, im Fleisch erschienene und in den Tod für uns gegebene Son Gottes, welcher uns gemacht ist zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung, ist Gegenstand des Glaubens *κατ' ἐξοχήν* (Joh. 3, 16; 17, 21; 20, 31; Röm. 10, 9; Gal. 2, 16; Jak. 2, 1; 1 Joh. 3, 23). Indem der Glaube nun ihn, den persönlichen Quell unsers Heils, im Geiste ergreift, und dieses Ergreifen mit dem Gemüte, somit im persönlichen Lebensmittelpunkte des Menschen, geschieht, so ist der Glaube, in seinem höchsten Sinne, eine persönliche geistige Einigung mit Christo, **ist ein rezeptives, die Gnade Christi sich zueignendes und in sich nehmendes Liebesleben der Seele mit Christo.**

Dieses geistliche Leben des Glaubens kann nicht durch die eigene Kraft des natürlichen Menschen, der zu geistlichem Sinnen und Tun unfähig ist, in der Seele erweckt werden, sondern allein durch die Kraft Gottes (Joh. 6, 29; 1 Kor. 2, 5). Der **heil. Geist**, welcher von Christo ausgeht, wirkt den Glauben in den Herzen, und das Mittel, wodurch er's bewirkt, ist die Predigt des Wortes Gottes, die Predigt des Evangeliums von der Gnade Christi. (Röm. 10, 17; 1 Kor. 1, 21; vgl. Luk. 8, 12—16.) Vgl. form. conc. III, 11, fides donum dei est, per quod Christum redemptorem nostrum in verbo evangelii recte agnoscimus etc.) Doch muss die Seele für dieses geistliche Leben des Glaubens innerlich bereitet werden, da sich dasselbe mit der Herrschaft des alten Menschen und seiner selbstischen Triebe nicht verträgt (Joh. 5, 44). Der Glaube setzt wesentlich **Buße** voraus, worin die Seele den Glauben an sich selbst und an die Welt, d. h. das Vertrauen auf eigenes Verdienst, Kraft und Würdigkeit und auf den Gewinn der Weltlust aufgibt (Mark. 1, 15). Und da dieses innere Brechen mit sich selbst, wozu die vorbereitende Gnade Gottes durch innere und äußere Lebensfürung den Menschen leitet (Joh. 6, 44), nicht jedermanns Sache ist, ist es ebensowenig der Glaube (2 Thess. 3, 2). Wo aber der Mensch jenem Zuge des Vaters zum Sone wirklich folgt und an Christum gläubig wird, was nach außen zum Bekenntnis drängt (2 Kor. 4, 13), da geht diese Rezeptivität der Lebensgemeinschaft mit Christo notwendig auch in Spontaneität, in die freie Hingabe des Herzens an ihn über, indem der Mensch hinfort nicht sich lebt, sondern seinem Herrn, der ihn erlöset hat. Die notwendige Frucht des Glaubens ist die **Liebe** (1 Tim. 1, 5; 1 Joh. 4, 19).

Indem der Mensch auf diese Weise durch den Glauben aus der Herrschaft der eigenen falschen Selbstheit in die Gnaden- und Lebensgemeinschaft Christi versetzt ist, sodass hinfort Christus in seinem Herzen wont und herrscht (Eph. 3, 17), so steht er nun nicht mehr in der eigenen geistlichen Armut und Leere,

sondern in der geistlichen Fülle Christi, und wird aller Gnadengüter teilhaftig, welche in der Person Christi für die Menschheit beschlossen liegen (Hebr. 3, 14). Denn die Gnade Christi ist nicht etwas neben seiner Person, sondern er selbst, persönlich, ist die Versönung und Erlösung der Welt. Durch den Glauben empfangen wir Vergebung der Sünden (Apg. 26, 18), aus dem Glauben werden wir gerechtfertigt (Röm. 3, 26; 5, 1; Gal. 3, 24) und dies one des Gesetzes Werke (Apg. 13, 29; Röm. 3, 28; Gal. 2, 16); denn die Gerechtigkeit aus dem Gesetz wäre eigene Gerechtigkeit, und da wir dasselbe in Warheit nicht erfüllen können (denn die Liebe, die das Gesetz selbst nicht hervorzurufen vermag, ist des Gesetzes Erfüllung), eine eingebildete, falsche, vor Gott nicht bestehende. Dagegen indem wir durch den Glauben Christo einverleibt sind, sodass wir nicht mehr für uns selbst, sondern in und mit Christo, als Glieder an ihm, dem Haupte, vor Gott stehen, so geht das Wolgefallen, das Gott an seinem Sone hat, auf uns über, wir sind in ihm Gott recht (*δίκαιοι*), wir haben durch ihn und in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt (Röm. 1, 17; 3, 21—31). So wird dem Frommen sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet (Röm. 4, 5), und er lebt seines Glaubens (Hab. 2, 4). Wer an den Son glaubt, wird nicht gerichtet (Joh. 3, 18), vielmehr hat er durch den Glauben Heil (Röm. 1, 16; 1 Petr. 1, 9), und Kindschaft (Gal. 3, 26), hat durch ihn Seligkeit und Leben (Joh. 3, 15. 36; 5, 24; 20, 31) und hiemit die Bürgschaft der künftigen Auferstehung (Joh. 11, 25. 26). Überhaupt ist der Glaube, als geistliches Band mit Christo, die rechte, innere Empfänglichkeit für jegliche geistliche Gabe, und unser Herr fordert aus diesem Grunde Glauben für die Wunder, die er verrichten will (Matth. 9, 22) und schreibt ihm die Kraft zu, Wunder (Matth. 17, 20; Mark. 9, 23; Joh. 14, 12) und Gebetserhörung zu bewirken (Matth. 21, 22; vergl. Jak. 5, 15). Mit dieser Auffassung von der Wirkung des Glaubens speziell bezüglich der Rechtfertigung scheint zwar Jakobus im Widerspruch zu stehen, wenn er sagt, dass der Mensch nicht aus dem Glauben, sondern aus den Werken gerechtfertigt werde. Allein die Abweichung ist nur eine scheinbare, keine wirkliche. Denn erstlich heißt bei Jakobus *δικαιοῦσθαι* nicht „gerechtfertigt werden“, sondern „sich als gerecht erweisen und darstellen“; sodann aber ist auch sein Begriff des Glaubens insofern ein etwas anderer, als er darunter nicht die Ergreifung der dargebotenen Gnade mit dem Gemüte, sondern das zweifellose Fürwarhalten des verkündigten Wortes der Warheit versteht (Jak. 1, 6. 18). Natürlicherweise wird da zum Glauben noch die Wirkung desselben auf den Willen und seine sichtbare Erscheinung im Werke, d. h. nicht in Gesetzeswerken, sondern in dem ganzen christlich-sittlichen Wandel erfordert, wenn sich der Mensch als gerecht erweisen soll. Insofern ist es also nicht ein Widerspruch mit Paulus, sondern nur eine andere individuelle Anschauung derselben christlichen Warheit, zwar weniger tiefgehend als jene des Paulus, doch für das christliche Leben gleichfalls bedeutsam.

Die katholische Kirche ist von der Anschauung des Jakobus ausgegangen, indem sie lehrt, dass der Mensch durch den Glauben und die Werke gerechtfertigt werde, wobei sie erklärt, dass Glaube hier nicht putare, existimare, opinari bezeichne, sondern credere vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud imprimis, a deo justificari impium per gratiam ejus, per redemtionem, quae est in Christo Jesu (conc. trid. sess. VI, c. 6). Sie beschränkt also den Glauben auf die Sphäre der Erkenntnis, erwartet aber, dass von ihm eine Wirkung auf das Gefül und von diesem auf den Willen ausgehe. Der Glaube ist ihr aus diesem Grunde der bloße Anfangspunkt für die Rechtfertigung, womit sie das Werk der Widergeburt identisch zu nehmen pflegt (humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis (sess. VI. c. 8), wärend dasselbe in der durch den Glauben im Gefüle erweckten Liebe und der daraus hervorgehenden Heiligung seine Vollendung findet. Dieser soweit nur einseitige, nicht geradezu falsche Standpunkt hat aber in der katholischen Kirche wie zur Veräußerlichung des Glaubenslebens, so auch auf Abwege desselben gefürt. Teils nämlich ward in der Wirklichkeit der Glaube zu einem Glaubensgehorsam gegen die Kirche, welche die geoffenbarte Warheit als Dogma mitteilt und auf Grund

ihrer Auktorität von ihren Gliedern die Annahme ihrer Lehren fordert, deshalb auch mit einer fides implicita, d. h. mit der bloßen innern Bereitschaft, alles zu glauben, was die Kirche lehrt, zufrieden ist. Teils aber wurde dadurch, daſs für die Rechtfertigung das Hauptgewicht auf die Werke fiel, in denen die Warheit des Glaubens sich beweisen muſs, diesen aber ein Verdienst des Menschen beigelegt wird, das Verdienst Christi in den Hintergrund gedrängt und beeinträchtigt. Dieser katholischen Werkgerechtigkeit trat die evangelische Kirche ernst und siegreich entgegen, indem sie zur tieferen Erfassung des Glaubens im paulinischen Sinne zurückkehrte. Sie unterschied von jener fides generalis, als einem allgemeinen Fürwarhalten der göttlichen Heilsoffenbarung, die fides specialis, qua peccator conversus et renatus promissiones universales de Christo mediatore et gratia dei per ipsum impetranda sibi in individuo applicat et credit, deum velle sibi etiam propitium esse et peccata remittere etc. (Hollaz). Und von diesem Glauben als einem neuen, geistlichen Leben des Herzens behauptet sie mit Paulus, daſs er allein gerecht mache, indem er die Hand sei, womit der Sünder das Verdienst Christi, das objektive Prinzip der Rechtfertigung, ergreife. Christus autem non apprehenditur tanquam mediator nisi fide. Igitur sola fide consequimur remissionem peccatorum, cum erigimus corda fiducia misericordiae propter Christum promissae (Ap. conf. II, 80).

Aber nicht bloß der Gnadengüter, sondern auch der persönlichen Lebenskräfte Christi wird der Mensch durch den Glauben teilhaftig. Denn Christus läſst sich nicht teilen: wer ihn durch den Glauben hat, hat ihn ganz. Durch den Glauben empfangen wir den heil. Geist, welcher der Geist Christi ist und Christi Leben in uns wirket (Gal. 3, 14; Eph. 1, 13; vgl. Joh. 7, 38). Seine erste Wirkung aber ist die, daſs er durch den Glauben unsre Herzen erleuchtet, wodurch wir die Geheimnisse Gottes in Christo erkennen (Joh. 6, 69; Eph. 3, 8—21). Wol gibt es auch ein Wissen von Göttlichem, das dem Glauben vorausgeht. Dieses ist erstlich das eingeborne Gottesbewuſstsein, welches als ein auf Grund unseres persönlichen Wesens uns von Natur inwonendes (und insofern unfreies) Wissen, dem sich keiner entziehen kann, die innere Grundlage für allen Glauben bildet. Und es ist zum andern die Kenntnis des besonderen Glaubensobjektes, indem es, wenn wir sollen glauben können, zu wissen nötig ist, um was es sich handle und was uns dadurch geboten, was von uns verlangt werde. Allein die Einsicht in das wirkliche Wesen der göttlichen, an uns kommenden Offenbarung ist, wie objektiverseits durch den heil. Geist, der darin waltet, so subjektiverseits durch den Glauben bedingt, wodurch sie von uns im Innern angeeignet und erfaren wird; denn one Erfarung gibt es keine ware Erkenntnis geistlicher Dinge. Der Glaube ruft diese Erkenntnis zugleich aber auch mit innerer Notwendigkeit hervor, indem die dem Glauben inwonende Liebe zu dem, was des Glaubens Gegenstand ist, unsern Geist treibt, denselben nun auch warhaft zu durchdringen (wodurch die Erkenntnis einen freien Charakter gewinnt), (1 Joh. 4, 8), und der heil. Geist, welcher alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit erforscht, leitet unsern Geist in alle Warheit, die in Christo beschlossen liegt (1 Kor. 2). So ist der Glaube das (subjektive) Prinzip der Erleuchtung.

Nicht weniger aber ist er auch das Prinzip der Heiligung. Wer an Christum glaubt, der ist aus Gott geboren (1 Joh. 5, 1; 2 Kor. 5, 17); und alles, was von Gott geboren ist, überwindet die Welt (1 Joh. 5, 4). Der Glaube ist nicht bloß die mächtigste Waffe und sicherste Schutzwehr wider die Gewalten der Finsternis (Eph. 6, 16; 1 Tim. 6, 12; 1 Petr. 5, 9), er ist auch der Sieg selbst, der die Welt überwunden hat (1 Joh. 5, 4. 5). Zugleich geht aus dem Glauben als neues Leben die Liebe hervor, an welcher spürbar wird, daſs wir des Wesens Gottes, welcher Liebe selbst ist, durch den Glauben teilhaftig geworden sind (Gal. 5, 6; 1 Joh. 4, 7—21). Und die Liebe steht als Frucht des Geistes im Verein mit andern geistlichen Gesinnungen (Gal. 5, 22), und tut ihre Kraft kund in der Tat, bewärt sich in Werken der Gottseligkeit (Gal. 5, 6; 2 Petr. 1, 5—7). Mit dieser biblischen Anschauung steht auch die Lehre der evangelischen Kirche im Einklang, indem sie von der fides viva, welche allein justificans ist,

Luthers Worte aufnehmend, sagt: Fides justificans est viva et solida fiducia in gratiam seu clementiam dei, adeo certa, ut homo millies mortem oppetere, quam eam fiduciam sibi eripi pateretur. Et haec fiducia atque agnitio divinae gratiae et clementiae laetos, animosos, alacres efficit, cum erga deum tum erga omnes creaturas, quam laetitiam et alacritatem spiritus sanctus excitat per fidem. Inde homo sine ulla coactione promtus et alacris redditur, ut omnibus beneficiat, omnibus inserviat, omnia toleret; idque in honorem et laudem dei, pro ea gratia, qua dominus eum est prosecutus. Itaque impossibile est, bona opera a fide vera separare, quemadmodum calor urens et lux ab igne separari non potest (form. concord. IV, 12).

Die Wichtigkeit dieser evangelischen Lehre vom Glauben liegt am Tage. Sie demütigt den Menschen, als der aus sich nichts ist, noch hat, womit er vor Gott bestehen könnte, sie weist ihn auf Gott als den alleinigen Quell des Heils und gründet seine Seligkeit auf objektiven, festen Boden, sie macht ihn im Innern frei von sich selber und fürt ihn dagegen in wesentliche Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo ein, sie setzt endlich ein spezifisch geistliches Prinzip für die christliche Sittlichkeit und fordert für dieselbe die höchsten, reinsten Motive — sie leitet, mit einem Worte, zu geistlicher Vollendung.

Das Wort „Glaube“ wird auch im objektiven Sinne gebraucht. In diesem Sinne bedeutet es den Inhalt dessen, woran sich der Mensch mit der Zuversicht seines Herzens ergibt, bedeutet die Verkündigung des Heils, das durch Glauben erlangt wird, und den Inbegriff der Lehren, die den Glauben der Gemeinde in objektiver Weise aussprechen (Röm. 10, 8; 1 Tim. 3, 9; 4, 1).

Die Fundamentalartikel des Glaubens sind im folgenden Artikel behandelt.

Vgl. für die Litteratur den Art. „Rechtfertigung“, und außer den Werken der älteren kirchl. Dogmatiker, aus neuerer Zeit: Ch. F. Schmid, Bibl. Theologie d. N. Test.; J. Chr. K. Hofmann, Schriftbeweis I, S. 510—563; E. Sartorius, Lehre von der heil. Liebe, II, S. 151 2c.; L. Schöberlein, Grundlehren des Heils, S. 114 2c.; J. Köstlin, Der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand, seine Bedeutung für Erkennen, Leben und Kirche, 1859.

Schöberlein.

Glaubensartikel. Wenn von Artikeln des Glaubens die Rede ist, so meint man den Glauben in objektivem Sinn, oder seinem Inhalt nach: nicht die religiös-sittliche Gemütsverfassung oder Herzensstellung gegen Gott, in welcher die ware Gemeinschaft mit ihm beruht und besteht, sondern die ins subjektive Bewusstsein, ins Herz und Gewissen eingegangene Warheit oder göttliche Offenbarung, insofern darin Gott in seiner Beziehung zur Kreatur, insbesondere zu den Menschen sich kundgibt, oder was er für sie ist, für sie will und tut oder getan hat, bezeugt und darlegt, eben damit aber das, was den Gegenstand ihres Glaubens, d. h. ihres vertrauenvollen Annehmens bildet. — Der Ausdruck: Artikel aber, welcher Gelenke, namentlich der Finger, und dann überhaupt Teile, Stücke bezeichnet, deutet auf Gliederung, auf organischen Zusammenhang hin, was auch hier die Natur der Sache mit sich bringt, da die göttliche Warheit als ein innerlich zusammenhängendes, auf organische Weise sich entfaltendes und zusammenschließendes Ganzes gedacht werden muss. Nicht immer zwar ist derselbe in theologischen Werken in diesem strengen Sinne gebraucht worden, wie denn weder die articuli als Unterabteilungen der quaestiones in scholastischen Werken des Mittelalters, noch die Artikel, in welchen der Inhalt evangelischer Bekenntnisschriften niedergelegt ist, so zu nehmen sind, und der Begriff kleinerer oder größerer Abteilungen, Stücke und Hauptstücke, one dass ein geschlossener organischer Zusammenhang mitgedacht wird, hier ausreichen dürfte. Anders verhält es sich schon, wenn auf dem katechetischen Gebiet das apostolische Glaubensbekenntnis in den drei Artikeln sich darstellt. Diese sind hier die wesentlichen Glieder eines geschlossenen Ganzen. Und dasselbe gilt von den Glaubensartikeln des dogmatischen Systems, welche uns in dem Zeitalter strengerer Systembildung in der protestantischen Theologie begegnen, in der Zeit der an die Stelle der loseren Lokalmethode tretenden Artikularmethode, wie sie denn auch von Hollaz und Quen-

stedt bestimmt werden als Teile der christlichen, zu unserer Seligkeit geoffenbarten Glaubenslehre, welche aufs engste zusammenhängen unter sich und mit dem Ganzen, wie die Gelenke oder Glieder an den Fingern; in welchen der ganze Bau der christlichen Lehre sich aufschließt, wie der Finger in seinen Gelenken, sodass wenn eins weggenommen wird, die übrigen nicht unversehrt bleiben können. — Der Ausdruck wird aber bald mehr, bald weniger umfassend gebraucht, sowol von Hauptstücken der Glaubenslehre, als von Teilen derselben; und die Glaubensartikel sind bald kollektiv der Inbegriff dessen, was der Christ zu glauben hat, bald distributiv einzelner Lehrsätze.

Fassen wir nach diesen formalen Bestimmungen nun auch die materiale Seite in's Auge, so ist ein wesentliches Merkmal des Begriffs das Geoffenbartsein, und zwar, nach protestantischem Grundsatz, das Geoffenbartsein durch das geschriebene Wort Gottes. Mag der römische Katholizismus der repräsentativen Kirche, dem im Papste zusammengefassten oder kulminirenden Episkopat die Vollmacht zuschreiben, Glaubensartikel festzustellen auch auf Grund des mündlichen Worts oder der Tradition; die protestantische Kirche hält die Regel fest, dass allein die heil. Schrift Glaubensartikel schafft oder gründet. Hiermit verwart sie sich gegen Aufstellung derselben durch päpstliche Kongregationen oder Konzilien one sichern Schriftgrund, ja wol gar im Widerspruch mit der rechtverstandenen Schrift. Die Schrift aber kann in diesem Akte nicht gedacht werden, one das göttliche Agens darin, den hl. Geist, der die schriftlich verfasste Offenbarung, das auf solche Weise urkundlich fixirte Gotteswort, der Gemeinschaft der Gläubigen aufschließt, ihr die Grundgedanken derselben zum Bewusstsein bringt und sie tüchtig macht, dieselben in ihren wesentlichen Bestimmungen und in ihrem Zusammenhang unter einander zu erkennen und darzulegen. — So ist die Aufstellung der Glaubensartikel Sache der Gemeinschaft der Kirche, und zwar aus und nach dem geschriebenen Worte Gottes, in welchem dieselben deutlich vorliegen müssen, obwol es nicht durchaus erforderlich ist, dass sie wörtlich darin enthalten sind, da es hinreicht, wenn sie dem Sinne nach darin stehen, sodass sie durch eine offenbare und unerschütterliche Folgerung sich daraus ergeben. Dieser Akt der Kirche aber ist durch einzelne vermittelt, welche vermöge der Gabe der Schriftauslegung und des Eindringens in die Tiefen und Höhen christlicher Erkenntnis dazu ausgerüstet sind, solche Feststellungen vorzubereiten und zu vollziehen, welche als gemeingültige sofort oder allmählich im Gemeinbewusstsein sich legitimiren.

Das Geoffenbartsein schließt jedoch nicht aus, dass auch die Vernunft auf ihrem Wege, vermittelst ihrer Prinzipien einigermaßen zur Erkenntnis solcher Lehren gelangen kann. Es stellt sich aber in dieser Hinsicht der Unterschied heraus, dass ein Teil der Glaubensartikel dem allgemein menschlichen Gottesbewusstsein, wie es durch Natur- und Geschichtsbetrachtung vermittelt ist und mit dem sittlichen Bewusstsein zusammenhängt (Röm. 1, 18 ff.; 2, 14 f.; Apg. 14, 17; 17, 26 ff.), näher liegt, wärend andere nur durch die Zeugnisse und Tatsachen der Erlösung, also der Heilsoffenbarung Gottes sich der menschlichen Erkenntnis erschlossen haben und erschließen, daher ist bei den Dogmatikern die Rede von articuli puri et mixti — reine und gemischte Glaubensartikel, d. h. solche, welche nur aus den wirklichen und tatsächlichen Zeugnissen der in der Schrift niedergelegten Offenbarung zu entnehmen sind, — die Glaubensartikel im engeren Sinne, auch Mysterien, Geheimnisse genannt, Lehren, welche über die Fassungskraft der sich selbst gelassenen Vernunft hinausgehen, durch sie auf keine Weise erkennbar, schlechthin Sache des Glaubens (simpliciter πιστά) sind; und solche, die zwar in der Schrift geoffenbart, aber auch aus dem Licht der Natur zu erkennen sind, insofern relative Glaubenssachen (credibilia secundum quid), so jedoch, dass ihr formaler Grund als Glaubenslehren die Offenbarung ist (dass sie geglaubt werden, weil sie geoffenbart, nicht weil sie durch die Vernunft erkennbar sind). Jene entziehen sich der Demonstration, sind nicht evident, diese dagegen können eine gewisse Evidenz haben.

Wärend diese schon in die Zeiten der Scholastik zurückreichende Unterschei-

dung den Ursprung der Glaubensartikel betrifft, so bezieht sich eine andere, in der protestantischen Theologie vielbesprochene, auf das Ziel derselben insofern als ein wesentliches Merkmal der Glaubensartikel die Beziehung auf die Seligkeit des Menschen aufgefürt wird. Dies ist die Unterscheidung der articuli fundamentales und non fundamentales, d. h. derjenigen Teile der christlichen Lehren, durch deren Nichtwissen oder Leugnen das heilsame Ergreifen und Festhalten des Glaubensgrundes bedingt ist oder nicht, sodass man also dadurch am Glauben und an der Seligkeit Not leidet oder nicht *). Unter dem Glaubensgrund aber verstehen die alten Dogmatiker die Basis des ganzen Christentums oder das den Glauben und die Seligkeit verursachende und begründende, und unterscheiden dann wider ein dreifaches Fundament. 1) Das substantielle, die Sache, worauf der Mensch sein Vertrauen setzt, das eigentliche Objekt des Glaubens: der dreieinige Gott, der in Christo, dem Mittler, mit dem Glauben zu umfassen ist, 2) das organische (werkzeugliche): das Wort Gottes, welches, wie der Same der Widergeburt, so der Grund des Glaubens ist, das Mittel der Erzeugung desselben und das Prinzip der Lehre, die Basis des Glaubens; 3) das dogmatische: der vornehmste Teil der himmlischen Lehre, auf welchen als auf den, um dessen willen sie geoffenbart worden, alle übrigen Lehren sich beziehen, und aus welchem, als aus seiner zureichenden und unmittelbaren Ursache der Glaube entspringt. — Auf den Glaubensgrund bezieht sich auch die Häresie, als der denselben erschütternde und umstürzende Irrtum. Zu den nicht fundamentalen Lehren rechnete man z. B. die vom Fall und der ewigen Verwerfung gewisser Engel, von der Unsterblichkeit des Menschen vor dem Fall, vom Antichrist, vom Ursprung der Seele durch Schöpfung oder Fortpflanzung (per traductum). Indem man aber in solchen Punkten eine gewisse Freiheit gewärt, so warnt man doch vor einem mutwilligen, gewissenlosen und für andere verfürerischen Verhalten in dieser Beziehung, und vor Behauptungen, wodurch die Stützen und die Warheit eines oder mehrerer Fundamentalartikel erschüttert werden möchten, als vor einer den Verlust des heiligen Geistes und des Glaubens zuziehenden Todsünde.

Die Fundamentalartikel selbst aber wurden nicht alle gleich geschätzt; man nahm einen Unterschied unter ihnen an nach ihrem Zusammenhang untereinander und mit dem Mittel- und Endzweck, und demnach verschiedene Grade ihrer Notwendigkeit. So unterschied man primäre, die man durchaus wissen muss, um selig zu werden, und sekundäre, deren einfaches Nichtwissen der Seligkeit nicht im Wege steht, durch deren hartnäckige Leugnung oder Bekämpfung aber der Glaubensgrund erschüttert wird. — Zu den letzteren rechnet man etwa die Eigenschaften der göttlichen Personen, die communicatio idiomatum in Christo, die Erbsünde, die Gnadenwal im Hinblick auf die fides finalis (das Beharren im Glauben bis an's Ende), die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben allein mit Ausschluss des Verdienstes der guten Werke (wenn nämlich bei Anerkennung und Verabscheuung der Sünde und gänzlichem Vertrauen auf Christum den Mittler einem der Ausschluss der guten Werke nicht in den Sinn komme). — Die ersteren teilte man wider 1) in solche, die den Glaubensgrund innerlich feststellen, den Glauben unmittelbar verursachen (z. B. „Gott will“, dass allen Menschen geholfen werde) — constitutivi, 2) in solche, welche die wesentliche Grundlage der unmittelbaren Ursache des Glaubens sind (z. B. Gottes Warhaftigkeit, Allmacht 2c.) — conservativi; oder in solche, die den gerecht und selig machenden Glauben zwar nicht bewirken, nicht notwendig und unmittelbar dazu erfordert werden, aber zum richtig Glauben und zum sichern Bestand der den Glauben erzeugenden und konstituirenden Lehren notwendig sind, z. B. die Lehren von einer göttlichen Offenbarung, Gottes Dasein, Macht 2c., von der Gottheit des Mittlers, der Beflecktheit des Menschen durch die Sünde, der Auferstehung

*) Neuere, wie Semler, bestimmten den Begriff der Fundamentalartikel anders, indem sie darunter die wesentlichen Unterscheidungslehren des Christentums oder auch der einen und andern Kirchengemeinschaft verstanden wissen wollten.

der Toten, dem jüngsten Gericht — antecedentes; 3) solche, die unmittelbar und zunächst die Seligkeit betreffen und den Glauben innerlich verursachen: die Hauptlehren von Gottes Menschenliebe, Christi allgemeinerem Verdienst und Genugtuung, und der individuellen Zueignung desselben — constituentes, 4) solche, one die der Glaube wider verschwinden würde: Gottes Ewigkeit, vollziehende Gerechtigkeit, wirksame Heiligung, die Mitteilung der Eigenschaften und Wirkungen in Christi Person, sein königliches Amt — consequentes. Man sieht leicht, wie das zweite Glied der ersteren Einteilung mit dem ersten und dritten der andern wesentlich zusammenfällt.

Die ganze Unterscheidung aber der fundamentalen und nicht fundamentalen Artikel hat zuerst Hunnius in die Theologie eingefürt, und nach ihm hat insbesondere Quenstedt sie weiter ausgebildet. Dieselbe hat in ihrem ersten Ursprung eine polemische Abzweckung, indem Hunnius darauf ausging, bei den Reformirten eine Abweichung in Fundamentalartikeln nachzuweisen, wie schon der Titel seiner (1626 erschienenen) Schrift anzeigt: διάσκεψις de fundamentali dissensu doctrinae Luther. et Calvinianae. In dem Abhängigmachen der Seligkeit von dem Wissen oder Nichtwissen gewisser Lehrpunkte trägt jene Unterscheidung ganz die Farbe des Zeitalters der strengen Orthodoxie. Sie hat aber auch eine wissenschaftliche sowol als praktische Bedeutung in der Geschichte der Kirche und Theologie. Eine wissenschaftliche, insofern sie eine innere Gliederung des Systems nach der Beziehung der einzelnen Lehren auf den Grund und Mittelpunkt des Ganzen vorbereitete, was namentlich von den Einteilungen der Fundamentalartikel gilt. Eine praktische, insofern die Hinweisung auf Grade der Notwendigkeit des Wissens und Anerkennens für die Teilnahme am Heil den Unterschied des mehr oder minder Wesentlichen zum Bewusstsein brachte und so einerseits der Richtung des frommen Strebens, der Bemühung um das eigene und anderer Seelenheil auf die Hauptpunkte, andererseits der Billigkeit und Duldsamkeit in der Beurteilung abweichender Denkweisen Ban brach; wozu auch die bestimmte Unterscheidung der Häresie von der Heterodoxie gehört, welche in der Beziehung der ersteren auf die Fundamentalartikel enthalten ist.

In Ansehung der Konstruktion des Ganzen kommt auch die Einteilung in articuli puri und mixti in betracht, und die letzteren fallen ungefär und teilweise mit den antecedentes unter den primären Fundamentalartikeln zusammen, und bilden sozusagen die Vorhalle der eigentlichen Heilsdogmen. Sucht man aber nun einen Einheitspunkt für die Fundamentalartikel oder überhaupt für die Glaubensartikel, so wird das der Natur der Sache nach nicht ein abstrakter allgemeiner Begriff sein, wie einen solchen Hahn (Evang. Dogm. §. 10. 14) aufstellt, wenn er sagt: es gebe nur einen Fundamentalartikel, den religiösen Geist selbst, welcher als konstitutives Prinzip für die Ontologie, die Lehre vom Wesen, als regulatives für die Christologie, die Lehre von der Erscheinung des Christentums gelten soll, sondern ein solcher, in welchem alle Teile warhaft begriffen sind, also die Idee, in welcher alle Artikel des christlichen Glaubens zusammengefasst sind, in welchen sie als in ihrem Centrum zusammenlaufen oder davon ausgehen, und in welcher sie, wenn sie auch allgemeineren Gehalts und Ursprungs sind (mixti), erst ihre volle christliche Bestimmtheit gewinnen. Diese Idee lässt sich, one wesentlichen Unterschied in der Sache, wol verschieden ausdrücken, je nachdem man vom Ziel oder Resultat, oder vom Prinzip oder Vermittlungspunkt ausgeht, z. B. der dreieinige Gott, als Prinzip des Heils, des ewigen Lebens, oder Christus, der Son Gottes, der Seligmacher der Menschen im heil. Geist; oder: das Heil aus Gott durch Christum im heil. Geist; oder die Versönung (Widervereinigung) der Menschen mit Gott durch Christum im heil. Geist oder das Reich Gottes als Gemeinleben der widergeborenen Menschheit durch Christum im heil. Geist u. s. f. Aus der näheren oder entfernteren Beziehung der Artikel zu dieser Grundidee oder ihrem mehr centralen oder mehr peripherischen Charakter wird sich die Wertbestimmung derselben ergeben, folglich auch die Wichtigkeit ihrer subjektiven Aneignung für das christliche Leben, für die Verwirklichung der Gemeinschaft mit Gott, also für die Seligkeit, die volle religiöse Befriedigung des Menschen.

Vgl. Barth. Francus de articulis fidei, Lips. 1666; J. Matth. Pfaff de fidei christianae articulis fundamentalibus, Tub. 1718; Hufnagel de vera artic. fund. definitione, Erl. 1783; Thomandes de articulis fidei primariis, Lund. 1830; Pelt, Theol. Encykl. § 66; Hahn, Evang. Dogmatik § 10. 14; Kliefoth, Einl. in die Dogmengesch., S. 168 f.; besonders H. Schmid, Die Dogmatik der evang. luth. Kirche, S. 63 f.; Fr. H. R. Frank, Die Theologie der Concordienformel, I, 16 f.; W. Gaß, Gesch. der protest. Dogmatik, I, 241 f.; Harries, De articulis puris et mixtis, Götting. Preisschrift; Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, S. 535 f. 560. **Kling † (Schöberlein).**

Glaubensfreiheit und Glaubenszwang, s. Toleranz.

Glaubensregel, regula fidei. 1) Der Ausdruck regula fidei bezeichnet bei den späteren Vätern des zweiten und denen des dritten Jarhunderts die im Umfang der rechtgläubigen Kirche allgemein anerkannte, auf der Unterlage des kirchlich fixirten Taufsymbols je nach Bedürfnis frei reproduzirte Summe des christlichen Lehrinhalts. Die schriftlichen Verzeichnungen derselben, wie wir sie zunächst bei Irenäus, Tertullian und Origenes treffen, sind summarische, nach dem Schema des Trinitätsglaubens gegliederte Zusammenstellungen der wesentlichsten, kirchlichen Glaubensartikel. Irenäus, welcher durch Polykarp der apostolischen Tradition noch sehr nahe stand, leitet eine von ihm entworfene und mit Rücksicht auf die Gnostiker an die Spitze seiner Schrift adv. Haereses I. 10, 1 und 2 gestellte Relation mit den Worten ein: *Ἡ μὲν ἐκκλησία, καίπερ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν πίστιν τὴν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανὸν κ. τ. λ.* Hierauf hebt er schließlich noch hervor: *Τοῦτο τὸ κήρυγμα παρειληφυῖα καὶ ταύτην τὴν πίστιν ἡ ἐκκλησία — ἐπιμελῶς φυλάσσει, ὡς ἕνα οἶκον οἰκοῦσα· καὶ ὁμοίως πιστεύει τούτοις, — καὶ συμφώνως ταῦτα κηρύσσει καὶ διδάσκει καὶ παραδίδωσιν, ὡς ἓν στόμα κεκτημένη· — — ἡ δύναμις τῆς παραδόσεως μία καὶ ἡ αὐτή.* Vgl. auch III, 4, 1 und 2, sowie IV, 33, 7. Änlich läſst sich Tertullian, de praescript. Haeret. c. 13 und 14, am Schlusse einer Exposition der regula fidei vernehmen: Haec regula a Christo, ut probabitur instituta, nullas habet apud nos quaestiones, nisi quas haereses inferunt et quae haereticos faciunt. — Fides in regula posita est, habens legem et salutem de observatione legis. Adversus regulam nihil scire (nach dem Texte bei Leopold), omnia scire est. Vgl. auch c. 37. Ferner schreibt er, der eigenartige Gewärsmann für die Muttergemeinde Rom, de veland. virg. c. 1 bei Einfürung einer kürzeren Darlegung: Regula fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem etc. Und endlich adv. Praxean c. 2: Nos vero et semper et nunc magis, ut instructiores per paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis, unicum quidem Deum credimus etc. Hanc regulam, ab initio Evangelii decucurisse, etiam ante priores quosque haereticos, ne dum ante Praxean hesternum, probabit tam ipsa posteritas omnium haereticorum, quam ipsa novellitas Praxeae hesterni. Ganz besondere Beachtung aber verdient die Erklärung des Origenes, des Katecheten, der in der Vorrede zum ersten Buch *περὶ ἀρχῶν*, § 4—10, den Irrlehrern gegenüber seiner sehr ausfürlichen, über die Dogmen im engeren Sinn auch theologische Probleme herbeiziehenden species eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, folgendes voranschickt: Quoniam multi ex his, qui in Christum credere se profitentur, non solum in parvis et minimis discordant, verum etiam in magnis et maximis — —: propter hoc necessarium videtur, prius de singulis his certam lineam manifestamque regulam ponere, tum deinde de ceteris quaerere. — Servetur igitur ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens. Illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica discordat traditione. Desgleichen lesen wir bei Clemens Alex. Strom. VII, 15: So wenig ein ehrlicher Mann lügen dürfe, so wenig dürfe man die von der Kirche überlieferte Glaubensregel überschreiten; man müsse sich an diejenigen anschließen, welche die Warheit bereits besitzen.

2) Hiemit haben wir die ältesten und hauptsächlichsten Aussagen zusammengestellt, welche über Wesen und Begriff der Glaubensregel Licht zu verbreiten geeignet sind. Auf welches Ergebnis fürt uns nun die genauere Erforschung und Vergleichung der vorhandenen Relationen der regula fidei untereinander, zu denen wir außer den bemerklich gemachten noch die unter dem Namen des Novatian in der Schrift de trinitate seu de regula fidei aufbehaltene, indes nur die gewönlichsten Erweiterungen der Taufformel bietende, dann die ebenfalls sehr kurze mensura fidei bei Victorin von Petavium, Schol. in Apoc. zu XI, 1, desgleichen die in den apostolischen Konstitutionen mitgeteilte, mit ethischen Sätzen untermischte *ἐξήγησις ἀποστολικοῦ κηρύγματος*, VI, c. 11, und ebenda c. 14 die *καθολικὴ διδασκαλία* zälen? (Vgl. auch Gregor von Nazianz, Oratio 40 gegen Ende. Opp. ed. Colon. 1690, Tom. I, p. 670—672.) Bei aller Verschiedenheit in ihrem äußeren Umfange, jenachdem ihren wenigen Fundamentalsätzen noch besondere Bestimmungen beigegeben sind oder nicht, und bei allem Wechsel in der Abfolge und Verknüpfung der einzelnen Feststellungen, gibt sich unter ihnen in betreff ihres substantiellen Inhaltes nicht nur eine wesentliche Einstimmigkeit, sondern zugleich auch eine unbestreitbare Verwandtschaft mit dem älteren römischen Taufsymbol kund (s. d. Art. Apostolisches Symbolum, Bd. I, S. 567). Sie bewegen sich sämtlich innerhalb des von den zwei ersten Hauptartikeln des nachmaligen Apostolikums umschriebenen Glaubensstoffes, wärend dagegen der Objekte des dritten Artikels weder mit der nämlichen Bestimmtheit, noch mit der gleichen Konstanz Erwänung geschieht. Die regula fidei als solche ist nicht ein fixirter und kirchlich adoptirter Zusammenschluss des aus den Heilstatsachen resultirenden Offenbarungsgehaltes mit konfessorischer Abzweckung. Sie will sorgsam unterschieden sein von dem durch die Kirche sanktionirten Taufbekenntnis, dessen successive Entwickelung aus dem Taufmandat Matth. 28, 19 bis zu seiner schließlichen Ausgestaltung sich mit erträglicher Sicherheit vom nachapostolischen Zeitalter an bis zum 5. Jarh. verfolgen läſst. Sachlich mit dem Taufbekenntnis im vollen Einklang und wie vielfach auch dieses lex fidei, fides catholica, fides legitima, veritas apostolica, regula veritatis, *κανὼν τῆς ἀληθείας*, *κανὼν εὐαγγελικός*, *τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα;* kurzweg regula, linea, mensura, *κανών;* oder ihrem Wesen nach und sehr gewönlich nur fides, *πίστις;* im Blick auf ihre Legitimation traditio, sincera traditio, ordo traditionis, *παράδοσις;* praedicatio (apostolica), *κήρυγμα* (*ἀποστολικόν*), mit Rücksicht auf ihre Verwendung *διδαχή*, *διδασκαλία* u. s. w. geheißen — ist die regula fidei ihrem Begriffe nach nichts mehr und nichts weniger als eine Ausprägung des kirchlichen Gemeinbewuſstseins um die Objekte des christlichen Glaubensinhaltes, wie solches Gemeinbewuſstsein sich als Niederschlag aus den Schriften des Neuen Bundes und der echten mündlichen Tradition gebildet hatte. Als Norm für die theologische Lehrentwickelung, als durchherrschendes theologisches Lehrbekenntnis skizzirt, gibt sich uns in der regula fidei die noch flüssige, nach Maßgabe der häretischen Zeitgegensätze modifizirte Darlegung dessen zu erkennen, was den unveräußerlichen Kern, den unantastbaren Grundstock der tatsächlichen Heilsoffenbarung, den Inbegriff des allen Katholikern gemeinsamen *κήρυγμα* ausmacht. Daher die bald kürzeren, bald längeren, bald dogmatischer, bald weniger dogmatisch gehaltenen Relationen der Glaubensregel, und zwar nicht bloß von dem einen zum andern, sondern gleicherweise auch bei dem nämlichen Kirchenlehrer. Daher neben ihrer realen Gebundenheit durch die in der Kirche faktisch vorhandene Auffassung des apostolischen Gemeinchristentums das individuelle Gepräge, welches jene Relationen im Einklang mit der anderweitigen Sprach- und Anschauungsweise ihrer Referenten zur Schau tragen. Bei den uns von Tertullian und Origenes erhaltenen Fassungen ist dies so sehr der Fall, dass niemand bezweifeln kann, es seien dieselben ihre eigenen Elaborate. Z. B. Origenes nach resurrexit und assumtus est im zweiten Artikel: Tum deinde honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum sanctum. In hoc non jam manifeste discernitur, utrum natus an innatus vel filius etiam Dei ipse habendus sit necne.

3) Die frühesten Ansätze zur Bildung der regula fidei mögen ziemlich bis

an das apostolische Zeitalter hinaufreichen (vgl. Ignatius, ad Smyrn. c. 1), wiewol wir förmlichen Skizzirungen einer solchen vor Irenäus nicht begegnen. Es liegt dies in der Natur der Sache. Sowie im engsten Anschluss an Matth. 28, 19 auf der einen Seite sich ein Taufbekenntnis bildete: so muss auch nahezu von Anfang an das unabweisbare Bedürfnis einer wolbegründeten Lehrnorm, zum Behufe der Lehrmitteilung, — am einfachsten und sachgemäßesten gleichfalls im Anschluss an die Lineamente der Tauformel (vgl. Justin, Apol. 1, 79) — eine übersichtlich geordnete Zusammenfassung des vorhandenen Gemeinglaubens veranlaßt haben. Denn im Trinitätsglauben spricht sich eben die Fundamentaleigentümlichkeit der christlichen Glaubensweise, die substantia novi testamenti (Tertull. c. Prax. c. 31) aus*). Schon bald nötigten die Gegensätze nach außen, noch mehr aber diejenigen, welche sich innerhalb des Kirchenkörpers selber entwickelten und häretische Bildungen zur Folge hatten, zu schärferen Fixirungen im einzelnen durch Einfürung erweiternder Zusätze in das anfängliche Schema, bis dann der immer tiefer greifende Kampf mit den Irrlehrern die Geltendmachung und Anrufung der regula in schriftlicher Abfassung teils rätlich, teils unumgänglich erscheinen ließ. Von dort weg erhielt sie, wie es namentlich auch die zalreichen Referate späteren Datums beweisen, vorzugsweise die polemische Bedeutung, als Standarte und im Sinne der orthodoxen Kirche gedachte Schutzwehr wider die Häretischen zu dienen, indem man gegen sie weder mit dem einfachen Rückgang auf die neutestamentlichen Schriften, welche onehin den wenigsten zugänglich waren, noch mit Berufung auf die Tradition im allgemeinen ausreichte. Ihrem ganzen Inhalte nach auf der Offenbarung Gottes in Christo und dem Zeugnis seiner Apostel beruhend, legitimirt vom Ende des 2. Jarhunderts an im Zusammenhang mit der Episkopalverfassung durch den rechtmäßigen Episkopat, konnte man sie getrost als a Christo instituta, ab Apostolis tradita hinstellen. Angelegt darauf, die στοιχεῖα der christlichen Glaubenswarheit einheitlich zusammenzuschließen, also das die verschiedenen Glieder der Christenheit zur rechtgläubigen Kirche vereinigende Band zu bilden, ließen sich der regula fidei mit Grund die Prädikate: una, sola immobilis et irreformabilis beilegen, obschon ihre verbale Formulirung mannigfache Wandlung erfärt, sich auch in Warheit keineswegs durchgängig auf eine in sich schlechthin einige Glaubensanschauung zurückbringen läßt. Daß übrigens die regula auch auf den Katechumenenunterricht bestimmend einwirkte (Iren. lib. V. Praefat.: sie solle dienen neophytorum sensum confirmare, ut stabilem custodiant fidem), kann um so weniger in Abrede gestellt werden, als sie ja eben die Norm für den Lehrstand abgab. Sie bildet den Maßstab für alle Schriftauslegung (Iren. VII. 52), das gubernaculum interpretationis (Tertull. de praescr. 9, 13), woraus sich weiter begreift, wie es Irenäus meint, wenn er (I. 9, 4) bezeugt, der Gläubige halte in sich selber unbeweglich fest τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε, zumal wenn man nicht übersieht, dass ihm regula fidei und Taufsymbol inhaltlich zusammenfallen.

4) Aus dem Bisherigen und unter Beiziehung weiterer Angaben dürfen wir nun auch ziemlich sichere Schlüsse ziehen auf das Ursprungsverhältnis, in welchem regula fidei und Taufsymbol zu einander stehen. Nach dem gegenwärtigen Stand der einschlagenden Forschungen (Caspari und v. Zezschwitz) trifft keine der früher üblichen Annahmen vollständig zu. Nach den in großer Zal zu Tage geförderten Rezensionen von Glaubensregeln können sie weder mit Walch, Hahn und Höfling einfach als freie Umschreibungen des Apostolikums, als freie Relationen der traditionellen Auslegung desselben oder als freie Referate über dessen Inhalt ausgegeben werden, noch darf kurzer Hand mit Stockmeier behauptet werden, es sei aus den Glaubensregeln durch Amplifikation des älteren Taufbekenntnisses das nachmalige Apostolikum erwachsen. Für die erste Phase der Entwickelung kann von unserem apostolischen Symbolum überhaupt noch gar nicht die Rede

*) Athanasius: Summa et corpus totius nostrae fidei continetur in verbis baptismi.

sein. Läßt sich doch der textus receptus des Apostolikums erst im Laufe des 5. Jarhunderts in seiner kirchlich fixirten Form, völlig vollendet, nachweisen. Hinwider kann das altrömische, resp. allgemein abendländische Taufsymbol, die Grundlage des Apostolikums, bis annähernd gegen die Mitte des 2. Jarhunderts zurückverfolgt werden. Und dieses altrömische Symbol bildet die unverkennbare Unterlage der beiden ältesten Glaubensregeln aus der abendländischen Kirche bei Irenäus und Tertullian, teilweise sogar bei Origenes. Es muss folglich jener formulirte Kern apostolischer Lehrverkündigung, wie wir ihm im angefürten Taufsymbol, dieser Erweiterung der Einsetzungsworte, begegnen, früheren Datums sein, als die Glaubensregel. Wärend das Symbol bereits in den Tagen Tertullians unter den Gesichtspunkt der Arkandisziplin fällt, bleibt dagegen die regula von ihr unberürt und wird für sie umgekehrt die öffentliche Bekanntgabe gefordert (Orig. c. Cels. I, 3). Das Symbol repräsentirt eben ein unveräußerliches Stück des Gemeindekultus im engeren Sinn und es kommt nur hier zur Verwendung: die regula dagegen skizzirt in materiell zwar gebundener, aber formell ungebundener Weise den substanziellen Stoff, innerhalb dessen sich nach Maßgabe des theologisch-kirchlichen Gemeindebewusstseins die Lehre zu bewegen hat. So kann Irenäus im Blick auf seine regula fidei die Gläubigen noch hinstellen als sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes (c. haer. III, c. 4), eine Bezeugung welche später überwiegend nur noch vom Taufsymbol wäre zutreffend gewesen. Die regula im Abendlande ist der exoterische, das momentane Lehrbedürfnis berücksichtigende Reflex des liturgischen Taufbekenntnisses in der Art, dass dieses letztere seine Bereicherungen bis zum Abschluss des nunmehrigen Apostolikums aus den Gestaltungen der regula empfing.

Einen anderartigen Entwicklungsprozeß zeigt das Morgenland auf. Dort ist es nicht sowol das Taufsymbol, durch welches die regula beherrscht wird, als vielmehr die regula, welche eine bestimmende Influenz auf das Taufbekenntnis ausübt; oder anders: das Taufbekenntnis richtet sich merkbar nach den antihäretischen Lehrbestimmungen, wie sie jeweilen von einem einflussreichen Kirchenhaupte redigirt, von dieser oder jener Provinzialsynode adoptirt und promulgirt worden waren. Das Bekenntnis, welches um 230 in Smyrna die Presbyter dem Noëtus entgegensetzen (Hahn § 8), und das als solches unter den Begriff der regula fidei fällt, steht in Art. 1 und 2 (Art. 3 kommt nicht in betracht) dem altrömischen Taufsymbol ganz nahe. Auch das Symbolum Apostolikum liegt später in griechischer Sprache vor, erweist sich aber als Übersetzung aus dem Lateinischen (Caspari III, 254—263). Allein die theologisch-spekulative Eigenart des Morgenlandes behauptet das Übergewicht, sodass kein Anstand genommen wird, namentlich den Ergebnissen der christologischen Lehrkämpfe auch im Taufsymbol Rechnung zu tragen. So stoßen wir bei Epiphanius, diesem Patriarchen der Orthodoxie, neben einem ungleich dogmatischer gehaltenen gegen den Schluss seines Ancoratus (374) auf ein kürzeres, in Cypern eingebürgertes Taufsymbol, welches sich als ein Mittelglied zwischen dem Nicänum und dem nicänisch-konstantinopolitanischen erweist (Hahn § 68 und § 67). Das nicänisch-konstantinopolitanische Symbolum von 381 endlich ist rein nichts anderes, als die erste in aller Form ökumenisch fixirte regula fidei, kirchlich rechtsgültig für die gesamte sowol orientalische als occidentale orthodoxe Kirche. Für das Morgenland wird das Nicäno-Konstantinopolitanum zugleich zum Taufbekenntnis, — wie es denn auch den Ehrennamen des apostolischen Symbolums erhält — für das Abendland wenigstens zur unüberschreitbaren Lehrnorm. Die Stellung des altbräuchlichen Apostolikums zum Konstantinopolitanum im Abendland präzisiren zuletzt am schärfsten Alcuin und Rabanus Maurus, indem sie beide das Apostolikum als Taufsymbol behandeln, dem sie das nicäno-konstantinopolitanische als „regula fidei“ an die Seite stellen. Alcuin, de offic. c. 57, schreibt vom Nicänum als der „regula fidei“: Haec est post apostolorum symbolum certissima fides, quam doctores nostri tradiderunt. Wozu Rabanus Maurus, de Instit. cleric. II, 56. 57. 58.

Wenn bei den älteren protestantischen Theologen noch mitunter von regula

fidei die Rede ist, so läuft dieser Terminus ziemlich auf das nämliche hinaus mit dem der analogia fidei. Faktisch sind mit der Reformation an die Stelle der regula die zalreichen und meist ziemlich dickleibigen Konfessionsschriften unserer abendländischen Kirchen getreten. Häufiger bedienen sich die katholischen Kontroversisten des Ausdrucks, verstehen aber dann darunter, wie noch Perrone (Der Protestantismus und die Glaubensregel, Regensburg 1855), „den obersten Erkenntnisgrund der geoffenbarten Warheit, das höchste maßgebende Unterscheidungsmittel oder Kriterium des Glaubens“, d. h. konkret, die lehrende und richtende Kirche in ihrer Unfehlbarkeit, oder, wie man seit dem vatikanischen Konzil sachgemäßer wird lehren müssen: den unfehlbar deklarirten Papst. — S. außer dem längst überholten Walch, Bibliotheca Symbolica vetus, 1770; Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 2. Ausg. 1877; Stockmeier, Wann und auf welche Veranlassungen ist das apost. Symb. entstanden u. s. w., 1846; Höfling, Das Sacrament der Taufe, 1846, I, S. 217 ff. Ganz besonders aber Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, 3 Bde. 1866—1875; v. Zezschwitz, System der Katechetik, II, 2. Aufl. 1875. Auch Art. Apost. Symb., Bd. I, S. 565 ff. **Güder.**

Gleichnis. Das evangelische Gleichnis (ἡ παραβολή, similitudo) muss wol als eine eigentümliche Bildung des Geistes Christi bezeichnet werden, in welcher die gewönliche Parabel der menschlichen Poesie oder rhetorischen Didaktik ihre eigentliche Verklärung gefunden hat. Wir haben es in ihm nicht mit einer willkürlichen, poetischen Formel zu tun, sondern mit einer dem Geistesleben wesentlichen Grundform der Anschauung und des Unterrichts, welche nicht nur durch ihren mannigfaltigen Inhalt, sondern auch an sich durch ihre eigene Natur, durch ihre Zusammenfassung des Göttlichen und des Menschlichen, des geistigen Lebens und des Naturlebens Licht verbreitet über die Geheimnisse des Himmelreichs. Um diese Bedeutung des Gleichnisses zu würdigen, werden wir zuerst seinen Begriff nach seiner Stellung unter den Figuren der biblischen Rhetorik anzugeben haben, sodann seinen Zweck und endlich seine reiche Entfaltung in der Fülle der neutestamentlichen Gleichnisse.

Das Wesen der Parabel beruht auf den tiefen Grundverhältnissen des Lebens selbst: auf der allgemeinen Tatsache, dass alles Leben hervorgeht aus einem Geiste, und darum alles in allem sich abspiegelt, auf der bestimmteren Tatsache, dass die Entwickelung vorgebildet ist durch ihren Lebenskeim, dass das Geistige vorgebildet ist durch das Sinnliche, und dass überhaupt die niederen Lebensstufen sich vorbildlich verhalten zu den höheren. Man kann daher im allgemeinen drei Grundformen des Sinnbildes unterscheiden. Zuerst tritt der Typus auf (τύπος, der Schlag, der Eindruck, das Gepräge, die Grundform, das Modell, das Muster); er bezeichnet den Lebenskeim, aus welchem die Entwickelungen der mit ihm gesetzten gleichen Lebensstufe hervorgehen. Sodann das Symbol (σύμβολον, oder συμβόλαιον von συμβάλλειν, συμβάλλεσθαι zusammenfassen, zusammenhalten, vergleichen); das Merkzeichen, Warzeichen, das sinnliche Zeichen, welches, aus einem niederen Lebensgebiet entnommen, ein höheres Leben vorbildet und abspiegelt. Drittens die Allegorie (ἀλληγορία von ἄλλο ἀγορεύειν, anderes [von anderem] aussagen, d. h. eins mit dem andern vergleichend bezeichnen); wie sie überhaupt die Änlichkeiten der Erscheinung auf den verschiedenen Lebensstufen benutzt, um eins durch das andere zu versinnlichen. Der Typus beruht also auf dem Gesetz der Entwickelung einer bestimmten Lebensstufe mit ihren Bildungen aus einem bestimmten Lebenskeime, welcher die Vollendung voraus darstellt. Das Symbol beruht auf dem Gesetz, dass die höhere Lebensstufe vorgebildet, geweissagt wird durch die niedere, dass sich namentlich das Geistige im Sinnlichen abschattet. Die Allegorie endlich beruht auf dem Gesetz, dass alles in allem sich abspiegelt nach der äußeren Erscheinung, dass der Schein des Einen zum Bilde des Anderen dienen kann. Demzufolge ist also das Kind der Typus des Mannes, Adam der Typus der natürlichen Menschheit, und der mosaische Kultus ist typisch, insofern er die volle, gereifte, christliche Heilsökonomie voraus darstellt. Er ist aber symbolisch (oder antitypisch) in seiner Hinweisung

auf Christum selbst; und in dieser Beziehung nur insofern typisch, als Christus von den Vätern kommt nach dem Fleisch. Ein volles Symbol aber ist der Brautstand als Vorbild des Verhältnisses zwischen Christo und seiner Gemeinde (s. Ephes. 5, 22); sowie die Blume vorher schon aufgetreten ist als ein Symbol des menschlichen Brautstandes, der Geschlechtsliebe. Die Allegorie dagegen ist nicht gebunden an das Gesetz, entweder das homogene entwickelte Leben darzustellen wie der Typus, oder das verwandte höhere Leben darzustellen, wie das Symbol: ihr genügt der allgemeine Zusammenhang des Lebens selbst in seinen äußeren Ähnlichkeiten. Der Stern ist die Allegorie der Blume und umgekehrt (vgl. m. Abhandlung über die Bezeichnungen, welche zwischen der allgemeinen Symbolik und der kirchlichen Symbolik obwalten in der Deutschen Zeitschrift von J. Müller rc. 1854, Nr. 42 ff.).

Zur Ergänzung der Grundzüge der biblischen oder auch der realen, bildlichen Rhetorik muss bemerkt werden, dass mit den ausgeprägten und abgeschlossenen Bildformen bildliche Ausdrucksweisen korrespondiren, welche als Gleichnisreden in die eigentliche Rede aufgelöst sind. Unter diesem Gesichtspunkt entspricht die rhetorische Vergleichung der Allegorie, die Metapher dem Symbol, die Synekdoche dem Typus.

Das tertium comparationis (das dritte der Vergleichung) als der Punkt, in welchem das Bild und das Gegenbild zusammenfallen, ist im Grunde der goldene Faden einer bestimmten Lebensidee, welche bildend aus der Tiefe zur Höhe emporsteigt, und sich auf jeder Lebensstufe eigentümlich betätigt; z. B. im Gleichnis vom Senfkorn das wunderbare Wachsen; im Gleichnis von der kostbaren Perle das Einsetzen des Gemeinen um das Edle u. s. w. Nach dem Gesagten ist es leicht einzusehen, dass das biblische Gleichnis, namentlich das evangelische, von wesentlich symbolischer Natur ist, d. h. Darstellung einer Bezeichnung des Reiches Gottes im Bilde der Tatsache einer niedrigern, sinnlichen Lebensstufe, welche jene Bezeichnung zum Voraus darstellt. Der Säemann in seinem Tun ist nicht etwa eine Allegorie; er ist eine wesentliche Vorausdarstellung und Prophetie des himmlischen Säemanns in der hohen Sphäre des absoluten Lebens. So der Kaufmann, der seinen Sinn auf kostbare Perlen gestellt hat; ganz besonders der treue Hirt, welcher sein Leben läßt für die Schafe. Nur insofern, als das Böse nicht symbolisch durch das wesentliche Naturleben vorausverkündigt sein kann, sondern nur allegorisch sich abschatten kann in den niederen Lebenssphären, hat sich der Herr veranlasst gesehen, auch allegorische Züge in seine Parabeln aufzunehmen, z. B. wenn er vom Unkraut unter dem Weizen redet. Und aus demselben Grunde sind solche Grundzüge der apokalyptischen Bilderwelt, welche das Reich des Satans veranschaulichen, ihrer Natur nach allegorisch. Doch möchte man auch hier diejenigen Bilder, welche als Zwitterbildungen des Naturlebens die bösen Zwittergestalten des geistigen Reichs abbilden, allegorisch im engeren Sinne nennen, weil sie im physischen Gebiet denselben allgemeinen Charakter offenbaren, den das Böse im ethischen Lebensgebiet offenbart, z. B. die Schlange, der Drache. In der Regel wird die symbolische Natur der Parabel nicht von allegorischen Gleichnissen unterschieden, z. B. wenn es in Wilkes Neutestamentlicher Rhetorik (S. 324) heißt: „wesentlich ist der Parabel (hebr. Maschal) der Zweck und die Methode, einen nicht sinnlichen Gegenstand, ein nicht in die Sinne fallendes Verhältnis, eine Lehrbehauptung, ein zu Erwartendes u. dgl. aus sinnlichen Verhältnissen (wirklichen nämlich, nicht fabelhaft erdichteten) zu erläutern und begreiflich zu machen“. Hier fließt nicht nur das symbolische Gleichnis mit dem allegorischen zusammen, sondern auch mit der Gleichnisrede, welche das Bild mehr oder minder aufgelöst mit der didaktischen Erklärung zugleich gibt. Besser erklärt sich der von Heubner revidirte Büchner: „Gleichnis, ein Lehrstück oder eine Erzälung, wo unter einem aus der Natur oder aus dem menschlichen Leben hergenommenen Bilde eine Seite des Reiches Gottes dargestellt wird. Der Grund dieser Lehrweise liegt in der symbolischen Kraft der Natur, indem dieselbe als Typus (?) der unsichtbaren Welt angesehen werden kann“. Es muss freilich anerkannt werden, dass die Parabel im allgemeineren Sinne (παραβολή) als ein

Nebeneinanderstellen oder Zusammenstellen, eine Vergleichung auch von allegorischen Figuren verstanden werden könne. Wir reden hier jedoch von der Verklärung der Parabel in dem biblischen Gleichnis, und dieses belehrt uns nach seiner allgemeinen Natur darüber, dass der Herr mit wunderbarer Sicherheit und Klarheit in der Natur und in dem natürlichen Menschenleben die spiegelklare Vorausdarstellung der Tatsachen und Verhältnisse des Reiches Gottes erkannt hat. Die neutestamentliche Parabel ist also eine symbolische oder symbolisch-allegorische, dem Lehrzweck gewidmete bildliche Darstellung.

Was den Zweck der parabolischen Lehrform betrifft, so ergibt er sich schon aus der Natur der Parabel, weshalb der Herr diese Form, welche schon im hebräischen Geistesleben ausgeprägt war (vgl. Jes. 5, 1), aber in seinem Geiste ihre Vollendung erhielt, für seine Vorträge auswälen konnte. Die Parabel stellt ihrer Natur nach die Warheit in einem farbigem Lichte dar, das zur Schonung wird für kranke, zur Ermunterung für sinnlichere, zur Belebung für reifere Augen — das also in jedem Falle das Licht mit den Verschiedenheiten des Auges vermittelt. Nach der in der neueren Zeit vorwaltenden Voraussetzung dient die Parabel ausschließlich dazu, die göttliche Warheit für das sinnliche Gedankenleben des Volkes zu vermitteln. Allein die eigenen Erklärungen des Herrn über die Bestimmung der Parabeln (Matth. 13, 13 ff.; Mark. 4, 11 ff.; Luk. 8, 10 ff.) gehen über die pädagogischen Schulansichten hinaus (s. Hase, Leben Jesu, S. 428). Jesus bezieht sich auf das Gericht der Verstockung, worauf Jesaja hingewiesen hat (Kap. 6) und erklärt (nach Matth.): „deswegen rede ich zu ihnen in Gleichnissen, weil (ὅτι) sie sehend nicht sehen, und hörend nicht hören und nichts vernehmen. Und erfüllt wird an ihnen die Prophetie des Jesaja u. s. w.". Nach Lukas drückt er sich stärker aus: den übrigen in Parabeln, damit (ἵνα) sie sehend nicht sehen und hörend nicht verstehen. Änlich Markus. Die letzteren also deuten hin auf das richterliche Element in dem Vortrag der Parabeln, der erstere auf das pädagogische. Beide Deutungen stehen im besten Einklang; weil das Volk so sehr in Sinnlichkeit versunken, für das Leben des Geistes verstockt war, so konnte ihm Jesus die Lehre vom Reiche Gottes nur in Parabelform anschaulich machen. Der einheitliche Zweck war die Vermittlung der Warheit mit diesem Geisteszustande des Volkes; der evangelische Zweck, die Erweckung des Nachdenkens, die Erhebung der Empfänglichen im Volk auf den höheren Standpunkt; der damit verbundene richterliche Zweck aber, die Verhüllung der Warheit vor der Profanation der alles in's Arge verkehrenden Verstockung; die aber als prophylaktisches Verfaren (Verhütung größerer Verstockung) auch wider das evangelische Erbarmen ausspricht. Dieses Verhütende hat Markus am bestimmtesten ausgedrückt. Die Lehre vom Reiche Gottes verlangte diese Form am allermeisten, weil die Ansichten des Volkes vom Reiche Gottes der Lehre Christi von demselben durchaus abstoßend gegenüberstanden.

Im Kreise der Empfänglichen redete Jesus vorwaltend in Gnomen oder religiösen Sinnsprüchen, mit den Eingeweihten redete er in der lebendigen, dialektischen Bewegung der Lehrrede, mit den Ungeweihten aus dem Volk in Gleichnissen, mit den Ungeweihten, die im formalen Gedankenleben geübt waren, in Gleichnisworten, welche die Erklärung begleitete. Mit den Jüngern ging er stufenweise durch alle diese Formen hinauf.

Es wurde schon bemerkt, dass die Parabel der Darstellung des Reiches Gottes nach seinen verschiedenen Beziehungen gewidmet ist.

Zuerst gibt uns der Herr die ganze Entwickelungsgeschichte des Reiches Gottes von Anfang an bis zu Ende in sieben Gleichnissen. 1) Das Reich Gottes eine göttliche Sat, welche mit den negativen Hindernissen (mancherlei Äcker: Unempfänglichkeiten verschiedener Art) zu kämpfen hat, aber auf dem guten Acker gedeiht (vorchristliche Zeit, apostol. Zeitalter). 2) Die göttliche Sat des Reichs verunreinigt durch das positive Hemmnis, das Unkraut, die böse Sat des Feindes (Zeit der Häresieen). 3) Das Himmelreich in seinem wunderbaren Wachstum vom Senfkorn zur baumartigen Erscheinung, zu einer großen Gottesgemeinde, die einer

Weltgemeinde (einem Baume) änlich sieht, weshalb die Vögel des Himmels, die Weltgeister sich in ihr niederlassen (das Christentum Weltkirche). 4) Das Himmelreich gleicht dem Sauerteige, d. h. in seiner verborgenen, die Menschheit umbildenden Wirkung (die mittelalterliche Umbildung der Nationen aus dem Heidentum in's Christentum. Gegen die Auffassung des Sauerteiges als eines bösen Stoffes, der die Kirche verdirbt, nach Analogie von Matth. 16, 6. 12, muſs doch schon der Ausdruck entscheiden: das Himmelreich ist gleich dem Sauerteig). 5) Das Himmelreich in der sichtbaren Kirche verborgen, wie der Schatz im Acker (Reformationszeit). 6) Das Himmelreich die kostbare Perle (stille Verklärung des Himmelreichs in der letzten Zeit). 7) Das Himmelreich als das Netz in's Meer geworfen, voll guter Fische und Seeunrat (Weltende und Weltgericht). Wir sind allerdings der Meinung, daſs sich die Perioden des Reiches Gottes in der angedeuteten Weise in den sieben Gleichnissen spiegeln, unbeschadet der allgemeinen Geltung eines jeden Gleichnisses für alle Zeiten. Die ganze Entwickelung des Reiches Gottes in seinem naturgemäßen Wachstum von Anfang bis zu Ende schildert das liebliche Gleichnis Mark. 4, 26—29.

In dem zweiten Cyklus der evangelischen Gleichnisse tritt nun das Wort Gottes, die Sat des Himmelreichs als das Walten der Gnade, des göttlichen Erbarmens hervor. Der Sammler dieser Gleichnisse ist vorzugsweise Lukas. 1. Der barmherzige Samariter, welcher die von dem Priester und Leviten, der fanatischen Hierarchie, in ihrem Blute verlassene Menschheit mit Erbarmen rettet. 2. Das große Gastmal (Luk. 14, 16—24); dem Gegensatz des barmherzigen Samariters und der Priesterschaft entspricht hier das entgegengesetzte Verhalten der orthodoxen Juden und der Zöllner und Heiden zu dem Male Jesu. Dies hat ein entgegengesetztes Walten von Gericht und Gnade zur Folge. Auf diese Weise sind drei Gleichnisse angekündigt, nach denen der Herr das Verlorne sucht (Luk. 15). 3. Das verlorne Schaf. 4. Der verlorne Groschen. 5. Der verlorne Son. Hierauf zeigt (Luk. 16) das 6. Gleichnis vom ungerechten Haushalter, daſs sich nur in der rechten Ausübung des Erbarmens die rechte Heilsempfänglichkeit betätige. Zugleich eröffnet dieses Gleichnis die bestimmte Aussicht in die jenseitige Seligkeit. Noch entschiedener das 7. Gleichnis vom reichen Mann und vom armen Lazarus. Die Barmherzigkeit wendet sich von dem Erbarmungslosen ab, dem Erbarmungswürdigen zu. — Indessen ist das Erlangen der Barmherzigkeit bedingt durch anhaltendes Gebet. Daher 8. Gleichnis: der ungerechte Richter und die arme Witwe. Damit verwandt ist das 9. Gleichnis: die parabolische Rede von dem nächtlich bei seinem Freunde um Brot anklopfenden Freunde (Luk. 11, 5—8). Widerum ist das ware Gebet bedingt durch die rechte Demut. 10. Gleichnis: vom Pharisäer und Zöllner (Luk. 18). Hiermit korrespondirt 11. das kleine Gleichnis von den beiden Schuldnern, denen die Schuld erlassen worden, von denen der gröſste Schuldner nachher am meisten liebt und dankt (Luk. 7, 41. 42). Zur Ergänzung dient das 12. Gleichnis von dem verschuldeten Knecht, der den großen Schulderlaſs durch die Unbarmherzigkeit wider verliert (Matth. 18, 23).

So ist der dritte Cyklus angekündigt, die Gleichnisse von der richtenden Gerechtigkeit. Gleichwie aber die Barmherzigkeit nicht waltet one Gericht, so die Gerechtigkeit nicht one Erbarmen. Eingeleitet wird dieser Cyklus durch das 1. Gleichnis von den Taglönern (Matth. 20, 1—6), die lonende Gerechtigkeit ist mit dem freien Erbarmen eins, sie richtet sich nicht nach quantitativen, sondern nach qualitativen Verhältnissen und setzt die Lonsucht hinter die Dienstwilligkeit zurück. Diese dynamische Vergeltung spricht sich stärker aus in dem 2. Gleichnis von den 10 Knechten, die 10 Pfunde empfangen haben, jeder eins, und nach ungleichem Erwerb eine ungleiche Vergeltung erfaren (Luk. 19, 11—28). Dieses Gleichnis läſst aber zugleich den Herrn als einen König erscheinen, der seinem aufrürerischen Stat gegenüber vom Standpunkte des Fürsten zu dem des Privatmanns und Kaufherrn freiwillig herabsteigt, um am Ende nach glücklichem Erwerb seiner Knechte die Aufrürer zu bestrafen. Verwandt und doch verschieden ist das 3. Gleichnis von den anvertrauten Talenten (Matth. 25, 14—30). Dort scheinen die allen Knechten

des Herrn gemeinsamen, gleichen Amtsgaben, hier die verschiedenen Gnadengaben gezeichnet zu sein. Dort sind der Knechte zehn (die Zal der Weltleute), hier drei (die Zal des Geistes). Dort ist die Entfernung des Herrn eine Raumform; hier vorwaltend Zeitform. Der Herr erscheint hier den Knechten am Ende zur plötzlichen Überraschung. Auf diese stete Nähe des göttlichen Gerichtes weist das 4. Gleichnis von dem törichten Landbauer hin (Luk. 12, 16). Durch eitles Trachten wird der Mensch zu einem unfruchtbaren Baum für das Reich Gottes, dessen Schicksal geschildert wird im 5. Gleichnis von dem unfruchtbaren Feigenbaum (Luk. 13, 6—9). In dem 6. Gleichnis von der Hochzeit des Königssons (Matth. 22, 1—14) erscheint das Walten des Herrn im Gegensatz gegen das Gleichnis vom großen Gastmale (Luk. 14, 16) vorzugsweise unter dem Gesichtspunkte des Gerichts über die undankbaren Gäste. Der Hauptgegensatz in dieser Parabel, die undankbaren Frühgeladenen und die dankbaren Spätgeladenen spiegelt sich schärfer ab in dem 7. Gleichnis von den beiden Sönen, die der Vater in den Weinberg schicken wollte (Matth. 21, 28). Hierauf treten in dem 8. Gleichnis die ungetreuen Arbeiter in dem Weinberge des Herrn auf (Matth. 21; Mark. 12; Luk. 20). Aber auch unter den äußerlich treu scheinenden Arbeitern in dem neutestamentlichen Weinberge wird unterschieden zwischen den innerlich Getreuen, Lebendigen und den bloßen Scheinfrommen. Dies zeigt das 9. Gleichnis von den klugen und den törichten Jungfrauen. Den Schluſs der Gerichtsbilder macht das Gleichnis von dem bösen Knechte (Matth. 24, 25; Luk. 12, 42). Hiermit ist der Abschluſs der Gerichtsgleichnisse angekündigt: die Gleichnisrede von dem jüngsten Gericht (Matth. 25, 31), welche aber als Gleichnisrede die strenge Form des Gleichnisses durchbrochen hat.

Dasselbe gilt von den herrlichen Gleichnisreden, welche der Evangelist Johannes uns aufgehoben hat, und in denen er nicht nur die ganze Natur (den Wind, die Quelle, das Brot, den Weinstock, das Licht), das ganze Menschenleben (den Hirten, die Gebärerin, den Weingärtner), sondern auch die ganze alttestamentliche Geschichte (die eherne Schlange, das Manna, das Pascha, den Tempel, das Lichterfest rc.) zur durchsichtigsten Symbolik des Lebens Christi und aller Grundverhältnisse des Reiches Gottes verklärt hat.

Litteratur: Lisco, Die Parabeln Jesu; Thiersch, Die Gleichnisse Christi, 1867; Beischlag, Die Gleichnißreden des Herrn, Matth. 9, 14—17 u. s. w., 1875. Ein reiches Verzeichnis gibt das Universalwörterbuch von Danz, S. 727, und das Supplement, S. 79. H. Thiersch, Die Gleichnisse Christi nach ihrer moralischen und prophetischen Bedeutung betrachtet, 2. Aufl., Frankf. 1875; W. Mangold, Populäre Auslegung sämmtlicher Gleichnisse Jesu Christi in katech. Gedankenfolge, 3. Aufl., Leipz. 1878. **Lange.**

Glocken sind eine Erfindung der christlichen Kirche, und waren weder vor ihr, bei Juden oder Heiden, noch neben ihr, bei den Muhammedanern, gebräuchlich. Schellen, tintinnabula, kommen allerdings schon unter den alten Hebräern, Griechen und Römern vor; so an Kleidern (Ex. 28, 33—25), in den Bädern und dergl. Bei den Opfern waren Klingeln (*κώδωνες*) und metallene Becken, lebetes, herkömmlich. Die ersten Kirchenglocken werden dem Bischof Paulinus von Nola in Campanien († 431) zugeschrieben. Ebendaher leitet man denn auch die Benennung mit nola, campana (campanum). Allein in den Schriften des Paulinus von Nola, obwol darin dessen Kirchen ausfürlich beschrieben werden, ist keine Spur von dem zu lesen, was wir unsere Glocken nennen. Auch hießen früher die Schellen auch nolae (mit kurzem o, wärend das o der Stadt Nola ein langes ist), und campana kommt am warscheinlichsten von dem, schon bei Plinius gerühmten aes campanum her, aus welchem man die Glocken ehedem am liebsten oder doch am frühesten goſs. Es läſst sich wol annehmen, daſs die ersten Glocken vergrößerte Schellen waren, die man an den Klöstern anbrachte, anstatt der hölzernen Hämmer und Klappern, und das noch umfangreichere Maß wurde dann den Kirchen zu teil, um die Berufung der Gläubigen durch einen cursor oder durch die tuba zu ersetzen. Den ersten gottesdienstlichen Gebrauch soll von den

Glocken der Nachfolger Gregors I., Papst Sabinianus gemacht haben. So erzält Polydorus Vergilius, der jene ältesten Kirchenglocken noch als tintinnabula bezeichnet, weil sie one Zweifel noch eine mäßige Größe hatten. Auch in Frankreich waren es im J. 610 die Glocken der St. Stephanskirche zu Orleans, durch deren vollen Klang der Bischof das Heer des Königs Chlotar in Staunen versetzte und zur Flucht bewog.

Das deutsche Wort Glocke, das auch in den Gebrauch der lateinischen Sprache des Mittelalters überging, cloqua, clocca, cloccum, findet sich schon in den Briefen des heiligen Bonifacius, und ist vielleicht vom althochdeutschen clocchôn = klopfen, anschlagen, herzuleiten. Weigand, Deutsches Lexikon 1, 446. Verwandt ist damit das englische clock und das französische cloche. Das in der italienischen Sprache fortlebende campana tritt zuerst in dem um 660 von dem Engländer Cummuneus Albus verfassten Leben des heil. Columbanus bei Mabillon hervor (media nocte pulsante campana); doch handelt es sich hier und anderwärts zunächst um Klosterglocken.

Die Verbreitung der Glocken erfolgte vornehmlich unter Karl dem Großen, auch in den eroberten Provinzen seines Reiches. Die vorzügliche Glocke (campanum optimum) für den Aachener Dom fertigte damals der St. Gallische Mönch Tancho. In das Morgenland gelangte diese abendländische Sitte aber erst mehrere Jarhunderte nach ihrem Aufkommen. Gegen Ende des 9. Jarh.'s machte Herzog Ursus von Venedig dem griechischen Kaiser (Michael oder Basilius) zwölf große Erzglocken zum Geschenk, der für sie einen Glockenturm an der Sophienkirche zu Konstantinopel erbauen ließ. Ihren allgemeinen Gebrauch hinderten jedoch im Orient die Muhammedaner, unter deren Herrschaft man sich wider anderer Mittel, die Christen zusammenzurufen, des alten *ἁγιοσίδηρον* und *σημαντρόν*, bedienen muſste. Nur bei den Russen sind die Glocken beliebt, aber mit dem Unterschiede, daſs sie nicht, wie bei uns, in Schwung gebracht werden, damit der Hammer anschlägt, sondern daſs der Hammer in Bewegung gesetzt und an die ruhende Glocke geschlagen wird. In der lateinischen Kirche dagegen wurden sie allenthalben einheimisch; mit der Zal und Größe vermehrte sich ihre Bestimmung, nach den alten Versen:

Laudo Deum verum, plebem voco, congrego clerum,
Defunctos ploro, nimbum (al. pestem) fugo festaque honoro.

Zur Aufbewarung der Glocken, und um ihnen die volle Wirkung zu geben, wurden Türme neben den Kirchen aufgerichtet, später mit den Kirchen selbst verbunden. Das occidentalische campanile heißt bei den Russen Kolokolnik. Es ist auch anzunehmen, daſs die Glocken frühe für den gottesdienstlichen Dienst geweiht wurden, weil im Kapitular Karls des Großen vom J. 787 schon das ausdrückliche Verbot steht: ut cloccae non baptizentur. Der römische Ordo und alte Pontifikalbücher und Sakramentarien schreiben den Einsegnungsritus vor, der baptismus heißen konnte, weil er darin besteht, daſs der Priester die Glocken mit Wasser abwäscht, mit Öl und Chrisam salbt und unter dem Zeichen des Kreuzes spricht: conse † cretur et sanctifi † cetur, Domine, signum istud in nomine Pa † tris et Fi † lii et Spiritus † Sancti. Wenn die Glockenweihe sicher im 8. Jarh. vorkommt, so findet sich im 10. auch die Beilegung von Namen. Nach Baronius soll 968 darin Papst Johannes XIII. mit der großen Glocke der Laterankirche vorangegangen sein, der er den Namen Johannes gab. Das Glockenläuten zum Gebet der Christenheit wurde für Morgen, Mittag und Abend eingefürt. Die Abendglocke heißt auch Ave-Mariaglocke, die Mittagsglocke Bet- und Türkenglocke, weil sie 1457 von Calixt III. zur Abwendung wie anderer Unglücksfälle so namentlich des Umsichgreifens der Osmanen angeordnet wurde; um so passender, als die Glocken an den Türken gerade ihre gefärlichsten Feinde hatten.

Glockengut oder Glockenspeise heißt das Metall, aus welchem die Glocken gegossen werden; eine Mischung von 2—3 Teilen Kupfer und 1 Teil engl. Zinns. Durch einen Zusatz von Messing, den man bisweilen anwendet, wird die Masse

spröde und der Gefar des Springens ausgesetzt. Der Klöpfel ist von Eisen. Mehrere Glocken treten in ein Klangverhältnis, drei in einen Dur- oder Molldreiklang, zwei in Terz, Quart oder Quinte.

In neuerer Zeit hat man wegen der Kostspieligkeit der ehernen Glocken Eisenstäbe und Stalstäbe einzufüren gesucht, welche angeschlagen werden müssen; aber sie fanden keinen Beifall. Neuestens dagegen wird von dem Bochumer Verein für Bergbau und Gussstalfabrikation in Westfalen auch der Stalguss für Glocken verwendet, deren Preis dadurch um $^2/_5$ billiger zu stehen kommt, als beim Erzguss. Der Gustav-Adolfs-Verein in Schlesien hat mit denselben glückliche Proben gemacht und sie wegen ihres guten Klanges, ihrer Dauerhaftigkeit und ihrer Wolfeilheit bei der Hauptversammlung in Heidelberg (1855) empfohlen. Das Geschichtliche findet sich bei Eggers, De origine et nomine campanarum; Augusti, Denkw. XI; Binterim, Denkw. IV, 1; Alt, Der kirchl. Gottesdienst.

Grüneisen †.

Glöckner, campanarii, campanatores, sind niedere Kirchendiener, welche den Dienst bei den Glocken zu versehen haben und in der Regel auch zu anderen Beschäftigungen im untergeordneten Kirchendienst verwendet werden. In Dorfkirchen ist in der Regel der Schullehrer in einer Person Organist, Kantor, Meßner und Glöckner. Zur Zeit Karls des Großen wurde dieses Amt so hoch gehalten, daſs Äbte und Bischöfe sich ihm unterzogen. Jetzt sind es der Form nach die Ostiarier, die bei der Ordination einen Glockenstrang in die Hand nehmen und einigemale läuten müssen. **Grüneisen †.**

Gloria in excelsis u. Gloria patri, s. Doxologie.

Glossa ordinaria et interlinearis, s. Glossen, biblische.

Glossen (biblische) werden in sehr verschiedenen Teilen der Geschichte der h. Schrift, und in ebenso verschiedener Bedeutung erwänt. Der Ausdruck stammt bekanntlich aus dem Griechischen, wo das Wort γλῶσσα nicht bloß Zunge und Sprache bedeutet, sondern, was uns hier zunächst interessirt, von den Grammatikern angewendet wurde, um solche einzelne Wörter und Redensarten zu bezeichnen, welche überhaupt oder in gewisser Beziehung einer Erklärung bedurften. Dahin gehörten z. B. veraltete Ausdrücke, welche die gangbare Sprache durch neuere ersetzt hatte; ferner Provinzialismen, welche von den Philologen jüngerer Zeit, den Hütern der Klassizität, als solche verzeichnet wurden mit Beisetzung des eigentlich zu gebrauchenden Wortes (τὸ κύριον); sodann Fremdwörter, welche bei dem Fortschritte des Völkerverkehrs und der allgemeinen Weltbildung von außen her, z. B. von Rom, aus dem Orient, aus Ägypten, in die griechische Sprache eingedrungen waren; überhaupt alles Sprachgut, einzeln genommen, welches Gegenstand einer Erklärung wurde. Ein altes Scholion, welches Wetstein zu 1 Kor. 12, 10 anführt, definirt γλῶσσαι φωναὶ ἀρχαῖαι καὶ ἀποξενισμέναι ἢ ἐπιχωριάζουσαι, womit so ziemlich die drei eben genannten Kategorieen von Wörtern bezeichnet sind. Statt γλῶσσαι sagte man auch γλωσσήματα, λέξεις γλωσσηματικαί, und beide Ausdrücke, glossae, glossemata, gingen in gleicher Bedeutung zu den lateinischen Philologen über, wie sie denn Quinctilian (I, 8, p. 63) durch voces minus usitatae erklärt. Näheres über diesen Gegenstand sehe man in Bleeks Abh. über das γλ. λαλεῖν, Studien und Kr. 1829, S. 32 ff.

Man sieht sofort, daſs die solchen Spracherscheinungen gewidmeten Studien und Arbeiten der Anfang der eigentlichen (in unserem modernen Sinne so genannten) Lexikographie werden mussten. Es ist ja jedes Wort, jede Vokabel, als Element des Lexikons, d. h. als ein zu erklärender Sprachteil, eine Glosse, in jenem altgriechischen Sinne des Wortes. Nur ist zu bemerken, daſs die Alten nicht in der Richtung fortschritten, daſs sie das ganze vorhandene Sprachmaterial lexikalisch (alphabetisch) zusammenstellten und verarbeiteten, sondern sich eben auf einzelne Reihen und Kategorieen von Glossen beschränkten, hier auf attische, kretische, lakonische, italische, dort auf medizinische oder technische, anderwärts auf Eigentümlichkeiten einzelner Schriftsteller. Überhaupt sammelten selbst noch im Mit-

telalter die Verfasser von Wörterbüchern (*γλωσσόγραφοι*) ihren Stoff nicht sowol aus der Sprache in abstracto, möchten wir sagen, als aus einer, oft willkürlich beschränkten Lektüre, sodass ihre Werke weniger eigentliche Lexika, in unserem Sinne, als Glossarien, d. h. Sammlungen von Erklärungen zu einer größeren oder geringeren Anzal von bekannten, wichtigen, gelesenen Werken waren, und dies so sehr, dass einerseits nicht nur der philologische Zweck verfolgt, also Worterklärung gegeben wurde, sondern auch was wir Realerklärung nennen damit verbunden war, also historische, geographische und änliche Notizen; andererseits aber die zu erklärenden Wörter oft one weiteres in derjenigen grammatischen Form hingeschrieben wurden, in welcher dieselben zufällig an einer dem Sammler interessant gewesenen Stelle standen, auf welche sich dann auch seine Erklärung zunächst bezog, statt dass wir die Wurzel zu nennen pflegen und ihre Bedeutungen oder Formen, nach Umständen und methodisch entwickeln. Es bedarf keiner Erinnerung, dass die griechische Bibel, deren Sprache eine in so vielen Beziehungen eigentümliche, deren Inhalt ein in mehr als einer Hinsicht wichtiger war, im christlichen Mittelalter, und inmitten eines Volkes, dem das alte Griechische mehr und mehr fremd wurde, vor allen andern Büchern die Aufmerksamkeit der Glossographen auf sich ziehen musste. Es enthalten daher auch die Werke derselben zum teil sehr reichliche Beiträge zur Exegese, und nach dem, was soeben über ihre Methode gesagt worden ist, konnte und kann es auch nicht allzuschwer sein, aus der Menge der einzelnen Glossen und Scholien diejenigen herauszufinden, welche der Erklärung der hl. Schrift gewidmet waren. Mehrere holländische Philologen des vorigen Jarhunderts, J. Alberti, L. Csp. Valckenaer u. a. widmeten sich diesem Geschäfte, und ein Deutscher, J. Ch. Gli. Ernesti veranstaltete eine Handausgabe von „Glossis sacris“ aus Hesychius, Suidas, Phavorinus, Leipz. 1785 f., 2 Th., überall mit Nachweis der Bibelstellen, auf welche sich die einzelnen Artikel bezogen. J. F. Schleusner sammelte Nachträge dazu in vier Programmen 1809 ff. Ein Specimen änlicher Glossen aus Zonaras gab F. W. Sturz 1818. Wer mehr über diese Materie zu wissen wünscht, findet es in Fabricii bibl. graeca IV, 540 sqq., in Rosenmüllers hist. interpr. IV, 356 sqq., und in mehreren besonderen Erläuterungsschriften, die ich in meiner Geschichte des N. T.'s § 530 verzeichnet habe. Ausdrücklich aber muss hier noch bemerkt werden, dass diese (von uns so genannten) Glossae sacrae für die Wissenschaft auch darum von Interesse sind, weil die dazu gegebenen Erklärungen von den Lexikographen des Mittelalters, welche dieselben zusammenstellten, in der Regel wol nicht aus eignen Studien erwachsen, sondern als Excerpte aus älteren theologischen Schriftstellern gezogen sind, also aus stimmfähigen Exegeten und zum teil auch aus verlorenen. Ebenso ist es nicht unwichtig, noch einmal zu erinnern, dass sie wirklich sprachlicher und geschichtlicher Art sind, was bei der sonstigen Natur mittelalterlicher Exegese nicht unerheblich ist.

Aber viele Jarhunderte schon, ehe solche Glossen geschrieben wurden, war der Bibeltext Gegenstand exegetischer Studien, und der Ausdruck Glossen begegnet uns in verschiedener Weise in einem anderen Sinne als dem eben entwickelten. Hieß bei den Griechen *γλῶσσα* das zu erklärende Wort, so nannten die Lateiner glosa die gegebene Erklärung. In diesem letzteren Sinne, der bei den Klassikern nie vorkömmt, kannte das christliche Mittelalter und kennt die kritische Wissenschaft der Neuzeit Glossen von mancherlei Art, von denen wir hier die biblischen allein zu betrachten haben, da einer andern Gattung in dieser Encyklopädie ein besonderer Artikel gewidmet ist. Die geschichtliche Ordnung verlangt, dass wir die Sache so vortragen, dass der jüngste Sprachgebrauch zuerst erklärt werden wird.

Fast so alt als das Bücherschreiben und Lesen selbst mag die Gewonheit sein, Bemerkungen an den Rand zu schreiben, sei es zum Verständnisse, sei es zur Berichtigung des Gelesenen. Auch in der klassischen Litteratur sind die Spuren dieser Sitte oder Unsitte, über welche noch heute Lesevereine und Bücherausleiher zu klagen haben, nicht selten. Vorzüglich aber kam sie bei der Bibel in Anwendung, teils weil dieses Buch am häufigsten gelesen wurde, teils weil es mehr als

jedes andere in die Hände solcher Leser kam, welche entweder erklärender Bemerkungen bedurften oder sich solche zu geben geschickt glaubten. Da waren unzälige Ausdrücke und ganze Stellen, welche einer fremden Redeweise oder einem geschichtlichen oder religiösen Horizonte angehörten, der nun einmal nicht der nächste war; und so wie die Wichtigkeit des Inhalts die Wissbegierde der Einen und die Lehrbegierde der Andern steigerte, so mehrte auch die stets weitere Entfernung von dem Standpunkte der ursprünglichen Leser und der stets wachsende Reichtum der theologischen Wissenschaft, dort das Bedürfnis, hier die Mittel der Erklärung. Randglossen (das Wort ist modern, die Sache uralt) kamen also sehr frühe in die Bibelhandschriften. In der älteren Zeit waren sie meist ganz kurz, oft nur ein einzelnes Wort durch ein anderes erklärend; seltener bestand die beigeschriebene exegetische Bemerkung aus einem ganzen Satze. Jene erstere kürzere Form zeigt uns auch den Ursprung des jüngeren Sprachgebrauches. In der Tat war es ja eine „Glosse", was erklärt wurde, und was diese erklärte, war wider eine Glosse, d. h. ein Wort; und wenn nun zuletzt die Erklärung selbst so hieß, so geschah es bloß aus dem natürlichen Drange nach Abkürzung, dem wir ja in der Litterärgeschichte der Bibel manches änliche, z. B. die Wörter Evangelium, Testament, Apokalypse u. s. w. verdanken. Dass solche Glossen schon dem hebräischen Texte des A. T.'s beigeschrieben wurden, und später in den Text hineinkamen, ist bei dem heutigen Stande der Kritik eine unleugbare Tatsache; nur fällt sie weniger in die Augen, weil wir einerseits keine kritische Ausgabe des A. Test.'s besitzen, welche sie ausgemerzt oder am Rande bezeichnet hätte, andererseits aber meist keine Dokumente, um den Beweis dafür anders als durch innere Gründe, höchstens hin und wider durch Vergleichung der LXX zu füren. Allein schon das kri ist in vielen Fällen nur eine Glosse zum ketib. Die ebengenannte griechische Übersetzung aber ist so häufig durch Glossen zuerst illustrirt, nachher entstellt worden, dass schon die Alten (Origenes, Lucian, Hesychius, s. d. Art. Bibeltext) darauf dachten, sie davon zu reinigen. Noch jetzt lassen sich dieselben durch Vergleichung mit dem Urtexte, oder der Handschriften untereinander leicht herausfinden, und in vielen Fällen stellen sie sich geradezu als Doppelübersetzungen dar, indem die Randglosse und die Textglosse irrigerweise von späteren Abschreibern miteinander verbunden wurden. Das hatte nun sehr häufig und bei aller Art von Büchern statt. Hieronymus klagt schon darüber (Ep. ad Suniam Opp. III, 58 Francf.) und sagt: Si quid pro studio in latere additum est non debet poni in corpore. Dasselbe kam nun auch beim griechischen N. Test. vor, dessen Text an unzäligen Stellen im Laufe der Zeit auf diese Weise veranstaltet wurde, sodass es eine Hauptaufgabe der Kritik geworden ist, zu entdecken, was in demselben nicht den Verfassern, sondern der Unkunde der Abschreiber seinen Ursprung verdankt, welche entweder die zalreichen Randerklärungen mit in den Text selbst aufnahmen, oder durch die erklärende Lesart die echte unmittelbar verdrängten. Übersieht man die Stellen, in welchen Griesbach und Tischendorf den rezipirten Text korrigirt haben, und zwar nach Handschriften und sonstigen gültigen Zeugnissen, und wo es sich nicht um grammatische und syntaktische Kleinigkeiten handelt, so findet man, dass verhältnismäßig die größere Zal in diese Kategorie fällt, namentlich insofern es erklärende Zusätze gilt, weniger wo bloße Substitution statt hatte. Noch viel mehrere Beispiele lassen sich aber aus der Vergleichung der ungedruckten Textdokumente sammeln. Für letztere verweise ich der Kürze wegen auf die Ausgaben des N. Test.'s mit vollständigem kritischen Apparat; für die in den Drucken verbreiteten auf meine Geschichte des N. Test.'s, fünfte Ausg. §. 399 ff. Theoretische Monographieen über diese Materie sind verzeichnet ebendas. § 359. Es kann hiebei noch erinnert werden, dass in neuerer Zeit der Sprachgebrauch sich bei manchen dahin bestimmt hat, dass man den Namen Glosse für die Randbemerkung als solche vorbehält; dieselbe aber, sofern sie irriger Weise in den Text gedrungen ist, und nun als zu diesem gehörig erscheint, ein Glossem nennt. Doch wird dieser Unterschied nicht streng beobachtet.

Je mehr nun nach und nach das Schriftverständnis für ein schwieriges galt, insofern man sich einredete, der Text berge eigentlich einen viel tieferen Sinn,

als der Buchstabe kund gab, desto unentbehrlicher erschien die begleitende Erklärung, desto mehr wurde diese die Hauptsache bei dem Bibelstudium. Da nun aber gleichzeitig das Schreibmaterial immer teurer, die Freiheit, selbständige Erklärungen aus dem Schatze eigener Studien zu geben, immer geringer, die Verehrung für ältere Exegeten immer unbegrenzter, die Wissenschaft immer spärlicher wurde, so gewönte sich das Mittelalter, Bibelhandschriften (versteht sich lateinische) anzufertigen, in denen eine Masse exegetischer Bemerkungen mit kleinerer Schrift an den Rand, je nach dem Umfange selbst an den obern und untern, gleich einem Ramen, geschrieben waren, und diese hießen dann Glossen, obgleich sie längst etwas anderes geworden waren als Erklärungen einzelner Wörter. Ja die ganze Sammlung solcher exegetischer Ären- oder Stoppellesen durch einen Kompilator nannte man im Singular eine Glosse. Freilich, Kommentare im unserem Sinne waren es auch nicht; eher Scholien verschiedenen Inhalts und Ursprungs, aus den Vätern gezogen, mit und one Namen, bald mystischer, bald historischer, bald scholastischer Art und Tendenz. Die berühmteste Sammlung solcher Glosae marginales ist die, welche im 9. Jarh. Walafried der Schele (Strabus), Abt von Reichenau am Bodensee, zusammengetragen haben soll, und welche vielen folgenden Geschlechtern als Glosa ordinaria das gangbarste Vademecum der Exegese blieb. Kürzere Erklärungen in der alten Art, wo es bloß einzelnen Worten galt, schrieb man zwischen die Zeilen (Glosae interlineares). Von diesen unterscheiden wir zwei Gattungen. Es gab theologisch-mystische, welche die Quintessenz der damaligen erbaulichen Exegese, fast möchten wir sagen, lexikalisch einfürten, insofern die einzelnen Ausdrücke der Bibel durch darüber geschriebene Schlagwörter der geistlichen Deutung in ihren innern Sinn umgesetzt werden sollten. Dahin gehört die berühmte Glosse des Anselm von Laon, aus dem Anfang des 12. Jarhunderts, welche später auch mit der des Walafrid zusammengeschrieben und selbst so gedruckt worden ist. Es gab aber auch rein philologische Interlinearglossen. Als nämlich auch die lateinische Sprachkenntnis zu schwinden begann, mussten mehr und mehr einzelne Wörter für Unkundige erklärt werden, und wir sehen hier für lateinische Schriftsteller, klassische und kirchliche, und zumal für die Bibel, dieselben litterärischen Studien und Arbeiten wider auftauchen, die wir am Anfange dieses Artikels bei den alten griechischen Grammatikern gefunden haben, selbst mit Einschluss eigentlich lexikalischer Zusammenstellungen, teils in alphabetischer Ordnung, teils in der Folge der erklärten Texte; alles mit dem Unterschiede, dass jetzt Glosa das erklärende, nicht das erklärte Wort bezeichnet. Im allgemeinen haben nun diese letzteren Glossen, selbst die biblischen, für uns keinen anderen Wert, als den eines Maßstabes für die Wissenschaft jener Periode. Allein in neuerer Zeit hat sich die Aufmerksamkeit der deutschen Gelehrten einer eigenen Gattung derselben zugewendet. Es findet sich nämlich, dass man im karolingischen Zeitalter anfing, lateinische Texte, und darunter auch die Bibel, deutsch zu glossiren, und zwar in den eben erwänten verschiedenen Formen, so dass sich unter andern deutsch-glossirte Bibeltexte, wenn auch nur fragmentarisch, und gesammelte Glossen (Vokabularien) zu solchen Texten erhalten haben. Die Bibliotheken von St. Gallen, München, Wien, und überhaupt alle, welche sich aus oberdeutschen Benediktinerabteien bereichert haben, besitzen nicht wenige derartige Handschriften, über welche wir, als eigentlich die Germanisten, nicht die Theologen interessirend, hier nur auf Rud. v. Raumers Werk, Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache, S. 81 ff., und besonders: Die althochdeutschen Glossen, gesammelt und bearbeitet von E. Steinmeyer und E. Sievers, I. Bd. Glossen zu biblischen Schriften, Berlin 1879, verweisen.

Von dieser mittleren Zeit an blieb das Wort Glosse, glosa, der stehende Ausdruck, einerseits für eine einzelne Texterläuterung, andererseits für eine ganze Sammlung solcher über ein besonderes Werk, also z. B. die Bibel. Wie unzertrennlich, im theologischen Bewusstsein des Mittelalters, die Glosse vom Bibeltext war, zeigt auch der Umstand, dass dieselbe, mochte sie nun hergenommen sein, aus welcher Quelle man wollte, oft mit dem Texte in der Weise vermischt wurde, dass sie stückweise auf Abschnitte des letzteren folgte, one in der Schrift unterschieden zu

werden, manchmal one alle Anzeige des Übergangs oder höchstens durch ein eingeschobenes [Glosa] mit und one Klammern. Auch in Bearbeitungen der Bibel, in der Volkssprache, verfur man so, und in Frankreich wurde die Bibelübersetzung bis um 1523 nicht anders als in dieser Weise (aber auch noch viel später) glossirt gedruckt, wenigstens diejenigen Teile, die früher glossirt gewesen waren, d. h. namentlich die historischen.

Auch in neuerer Zeit redet man noch von glossirten Bibeln; dahin gehört z. B. die altberühmte sog. Weimarer Bibel, welche von 1641 an oft gedruckt worden ist und den Kern der orthodoxen lutherischen Exegese dem ungelehrten Leser bekannt zu machen bestimmt war. Indessen ist der Name doch eigentlich abgekommen, wenn auch die Sache selbst in mehr als einer Gestalt ein Bedürfnis geblieben ist. **Ed. Reuss.**

Glossen und Glossatoren des römischen und kanonischen Rechts. Im 12. Jarh. gewann das römische Recht, welches seit dem Untergange des weströmischen Reiches in Italien eine nur kümmerliche Geltung und Wirksamkeit bewart hatte, einen neuen Aufschwung und eine reiche, bedeutungsvolle wissenschaftliche Pflege. Die Rechtsschule zu Bologna, zu Ende des 11. oder zu Anfang des 12. Jarhunderts gegründet durch Irnerius (Warnerius, Guarnerius), war der Mittelpunkt dieses neu erwachten Studiums; der Ruf dieser Schule und ihrer ausgezeichneten Lehrer versammelte zalreiche Schüler aus fast allen Teilen Europas in Bologna und so wurde sie die Pflanzstätte, von wo aus die Kenntnis, die wissenschaftliche Behandlung und die praktische Anwendung des römischen Rechts sich weit über die Grenzen Italiens verbreitete. Die Wirksamkeit der Lehrer beschränkte sich regelmäßig nicht auf Vorlesungen über die Rechtsquellen, vielmehr gaben diese gerade auch die Veranlassung zu einer litterarischen Tätigkeit, aus deren Eigentümlichkeit der Name Glossatoren entstanden ist. Die schriftliche Interpretation der Rechtsquellen geschah nämlich in der Form von Glossen, welche teils in kurzen Erklärungen einzelner Worte und Ausdrücke, teils in ausfürlicheren, sachlichen Erläuterungen bestanden, und bald zwischen die Zeilen (Interlinearglosse), bald an den Rand des Textes (Marginalglosse) geschrieben wurden. Neben diesen Glossen verfasßten die Glossatoren summae, Übersichten über den Inhalt einzelner Titel der Rechtsbücher, casus, ware oder fingirte Rechtsfälle zur Erläuterung und Veranschaulichung der einzelnen Stellen in Verbindung mit quaestiones und distinctiones, ferner brocarda oder brocardica u. s. w. Vgl. Savigny, Geschichte des Röm. R. im Mittelalter, Band III, S. 537—574 der 2. Ausg. Diese litterarische Tätigkeit der Glossatoren des römischen Rechts, der sogenannten Legisten, ist Muster und Vorbild geworden für die wissenschaftliche Behandlung der Sammlungen des kanonischen Rechts, seitdem diese (im 12. Jarh.) zunächst ebenfalls in Bologna, später besonders auch in Paris, Gegenstand für Vorlesungen wurden, und sich neben der Schule der Legisten eine Schule der Kanonisten, Dekretisten, Dekretalisten bildete.

Gratian, der Verfasser des Decretum, des ersten Teils des Corpus juris canonici (s. Kanonisches Recht) hat zuerst über sein Werk im Kloster St. Felix zu Bologna Vorträge gehalten. Mehrere seiner Schüler und Nachfolger verfaßten, nach Art der Glossatoren des römischen Rechts, Glossen, warscheinlich kurze Interlinearglossen, zu diesem Dekrete. Unter den Glossatoren des Dekretes sind zu nennen: Paucopalea, Rolandus Bandinellus († 1181 als Papst), Omnibonus († 1185), Rufinus, Stephan von Tournay († 1203), Johannes Faventinus, Cardinalis, Sicardus von Cremona († 1215), Johannes und Petrus Hispanus, Hugo oder Huguccio von Pisa, Benencasa Senensis u. a. Auf diese Weise häufte sich eine große Anzal verschiedener, in vielen Handschriften zerstreuter Glossen, und sehr natürlich zeigte sich das Bedürfnis einer Sichtung und Zusammenstellung dieses Materials. Diese Arbeit unternahm Johannes Teutonicus, welcher warscheinlich noch im J. 1220 in Bologna lehrte, später aber nach Deutschland zurückkehrte und als Propst zu Halberstadt gestorben sein soll. Derselbe stellte um's Jar 1212 aus den Glossen seiner Vorgänger einen fortlaufenden Kommentar zum Decretum zusammen, und dieser Apparatus, welchen gegen das Jar 1236 Bar=

tholomäus von Brescia vervollständigte und verbesserte, wurde seitdem die Glossa ordinaria, d. h. von der Schule anerkannt und in sämtliche Handschriften des Dekrets, später auch in die gedruckten Ausgaben aufgenommen.

Glossen und Apparate zu der Dekretalensammlung Gregors IX. (s. Kanonen- und Dekretalensammlungen) haben geschrieben Vincentius Hispanus (um's J. 1240), Goffredus Tranensis († 1245), Sinibaldus Fliscus, welcher unter dem Namen Innocenz IV. v. 1243—1254 auf dem päpstlichen Stule saß. Aus diesen Glossen stellte Bernhard de Botone aus Parma (s. d. A.) († 1263) einen Apparat zusammen, welcher als glossa ordinaria anerkannt wurde. Als Glossatoren des Liber sextus (s. Kanonen- und Dekretalensammlungen) sind hervorzuheben: Johannes Monachus († 1313), Guido de Baysio (†1313) und Johannes Andreae (†1348). Die Glosse des Letzteren, eine Jugendarbeit, wurde von demselben später verbessert und ergänzt, und ist die glossa ordinaria in den Handschriften und Ausgaben. Zu den Clementinen (s. Kanonen- und Dekretalensamml.) verfaste derselbe die erste Glosse, welche auch als glossa ordinaria anerkannt worden ist. Außer ihm sind als Glossatoren dieser Dekretalensammlung zu nennen: Zenzelinus de Cassanis, Lehrer in Toulouse, Johannes de Lignano, Petrus de Ancharano, Franciscus Zabarella († 1417) u. a. Die Extravaganten sind teils von Johannes Monachus, teils von Guilelmus de monte Lauduno, die des Papstes Johannes XXII. besonders von Zenzelinus de Cassanis glossirt worden.

Bis auf den heutigen Tag hat die Glosse einen bedeutenden wissenschaftlichen Wert, namentlich für die Litterärgeschichte. Sie hat aber insofern auch einen wesentlichen Einfluss auf die Praxis ausgeübt, als sie unmittelbar einwirkte auf die Gesetzgebung, und die Wissenschaft einfürte in das Rechtsleben. Über die Geschichte der Glossatoren vgl. besonders noch Sarti, De claris archigymnasii Bonon. professoribus, T. I, P. I, II, Bonon. 1769 fol., und Schulte, Gesch. d. Quellen und Litteratur des Canon. Rechts v. Gratian bis auf die Gegenwart, Stuttgart 1875 u. ff. Bd. 1 u. 2. **Wasserschleben.**

Glückseligkeit pflegt als Anteil am höchsten Gute bezeichnet zu werden. Genauer genommen liegt jedoch schon im Worte, dass die völlige Befriedigung auf einen äußerlichen und zufälligen Gegenstand (das Glück) bezogen wird. Richtiger bleibt also die Definition Kants in der Kritik der prakt. Vern.: „Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im ganzen seiner Existenz in allem nach Wunsch und Willen geht, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zweck, ingleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens“. Glückseligkeit ist hienach die höchste mögliche Befriedigung im endlichen Leben. Der Anteil am höchsten Gute, an Gottes Leben selbst ist Seligkeit, nicht nur im jenseitigen, sondern schon in diesem Leben. Selig sind wir nur in Gott, aber in ihm auch nur selig, nicht glückselig. Dagegen gewärt der Genuss der Welt nie Seligkeit, wol aber kann eine persönliche Befriedigung aller Bedürfnisse und Ansprüche in ihr gedacht werden, welche, als in ihrem Gebiete vollendet, den Namen Glückseligkeit trägt. Die Glückseligkeit ist ebenso unterschieden vom Genusse eines Glückes; dies ist immer gegenständlich und unabhängig vom persönlichen Gefül. Das Glück bleibt Glück, ob sich der Besitzer mehr oder weniger glücklich fült oder nicht; selbst wenn er es gar nicht mehr zu schätzen und zu empfinden wüsste. Das Glück ist eben deswegen auch immer ein Glück, das heißt, eben weil es im Gegenstande liegt und nicht in der Person, ist es immer etwas einzelnes; ein Mensch kann glücklich und unglücklich zugleich sein. Dagegen ist die Glückseligkeit jederzeit ein Zustand des ganzen Menschen, ihr Gefül beherrscht ihn vollständig und allseitig; es ist nie eine einfache Lust, sondern eine Lust, die zur Grundlage des Lebens geworden ist. Ihre Heimat ist daher mehr in uns als außer uns. Es kommt, um glückselig zu sein, weniger darauf an, was ich besitze, als wie ich den Besitz ansehe und zu gebrauchen weiß. — Von der Glückseligkeit ist sehr viel geredet worden in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jarhunderts. Auf das Prinzip der Glückseligkeit wurde die Moral begründet von Bahrdt, J. D. Michaelis, Steinbarth und anderen; das Christentum hatte für diese Schule gar keine andere Bedeutung, als eine Anweisung zur Glück-

seligkeit zu sein; Glückseligkeit der Geschöpfe galt als der Zweck Gottes, in der Erkenntnis dieses ruht alle Weisheit. Zwar war es nicht der sinnliche Genuſs, was man darunter verstand, aber es war doch ein feinerer Epikuräismus. Und das Verkehrte lag in der Flachheit der Begriffe. Von einem höchsten Weltzwecke konnte keine Rede sein bei dieser ausschließlichen Betonung des persönlichen Wolseins; der Wert der Tugend, der ware Begriff des sittlichen Gutes ging verloren in der Zwecksetzung dieses Genusses. — Von dieser eudämonistischen Richtung ist die philosophische und theologische Lehre befreit worden durch Kant. Ihr eben hat er die Autonomie des sittlichen Gebotes im strengsten Sinne entgegengesetzt. Die Glückseligkeit hört dadurch auf, ein Bestimmungsgrund des Willens zu sein. Denn nur das moralische Gesetz, und dieses schlechthin und unmittelbar soll den Willen bestimmen. Hiernach kann das höchste Gut für den Menschen auch nicht mehr in der Glückseligkeit liegen. Vielmehr besteht dasselbe in erster Linie in der Sittlichkeit oder der Tugend selbst. Und nur in zweiter Ordnung ist die Glückseligkeit als eine notwendige Forderung des Vernunfturteiles ein Erfordernis des höchsten Gutes. In diesem Sinne sind dann durch sie die Postulate der praktischen Vernunft begründet. Als bewirkende Ursache der Glückseligkeit aber ließ Kant die Tugend nicht gelten, vielmehr sollte sie nur Selbstzufriedenheit wirken. Hat man hiegegen von verschiedenen Standpunkten aus geltend gemacht, daſs die Glückseligkeit doch auch als Folge der Sittlichkeit wenigstens beziehungsweise angesehen werden müsse — vgl. die bescheidenen Forderungen hierüber bei Reinhard, Moral. II, S. 155, so ist die Folgezeit in Beseitigung der Glückseligkeit, welche neben der immanenten Seligkeit der Sittlichkeit keinen Wert haben sollte, viel zu weit gegangen, vgl. z. B. Fichte, Anw. zum sel. Leb., 7. Vorl., und hat das von Kant aufgestellte Problem nur umgangen. Auch in die Theologie hat sich die Geringschätzung dieser Frage mit Unrecht übergetragen. Die hl. Schrift unterscheidet die Forderung der Glückseligkeit sehr bestimmt von der Gewiſsheit der Seligkeit und hat uns in den klassischen Stellen, Matth. 6, 33 und Tim. 4, 8, zum Postulate unzweifelhaft berechtigt. — Einen eigenen Weg hat Rothe (theol. Ethik) eingeschlagen. Zwar faſst er zunächst die Glückseligkeit als Anteil am höchsten Gute und insofern identisch mit der Tugend, und schreibt ihr eine Realität nur zu, soferne sie innerhalb des Prozesses noch unvollendet ist, und sich durch Hoffnung zur Zufriedenheit ergänzen muſs. In der Pflichtenlehre §§ 908 ff. beschreibt er aber die Pflicht der Selbsterziehung zu tugendhafter Glückseligkeit, sodaſs dies keineswegs Erziehung zur Selbstzufriedenheit ist, sondern zur Zufriedenheit mit der Welt, den Schicksalen, der Lebensstellung (insofern also ein reinigendes Tun) und weiterhin allerdings zur Ausbildung der waren Freudenquellen, die in einem geistigen und tugendhaften Leben gegeben sind. Hierin ist die Bedingtheit der Glückseligkeit durch das Objekt anerkannt, und zugleich die wirkliche ethische Aufgabe, in dem gegenwärtigen inadäquaten Zustande dieses Korrelat des höchsten Gutes annähernd durch Auffassung und Gestaltung des äußeren Lebens herzustellen. **C. Weizsäcker.**

Gnade. Die Gnade (gratia, χάρις, חֶסֶד) Gottes ist die Grundlage, der Grundzug und die wesentliche Form der christlichen Religion; daher zieht sich der Begriff derselben mit seinem eigentümlichen Lichtglanz unter den lebensreichsten Modifikationen durch alle Teile der Glaubenslehre hindurch. Sie erscheint zuerst in der theologischen Abteilung unter den Eigenschaften Gottes, gewissermaßen als die Krone derselben. Sie beschließt die anthropologische Abteilung als Ratschluſs des Heils und Grundlegung der Heilsökonomie. Sie tritt in der christologischen Sphäre auf als Grundzug der vollendeten Offenbarung, als Grundzug Christi und seines soteriologischen Werkes. Sie konstituirt sodann in der sogenannten Pneumatologie die Ordnung der Begnadigung, und das Reich der Gnade, und verherrlicht sich zuletzt in der Eschatologie als Vollendung der Erlösung in der Verleihung des Gnadenlons.

Zuerst also ist die Gnade als Eigenschaft Gottes zu betrachten. Gott ist gnädig, indem er das Gebet erhört (2 Mos. 22, 27), indem er abläſst von seinem Zorn (2 Mos. 32, 12), seine Liebeswal frei walten läſst (K. 33, 19), indem er

sich zugleich als barmherzig und geduldig erweist (K. 34, 6), sein Angesicht über den Frommen leuchten läſst (4 Mos. 6, 25). Seine Gnade ist mit seiner Offenbarung hervorgetreten (5 Mos. 33, 16). Sie erscheint im A. Test. vielfach im Zwillingsbunde mit der Warheit (Ps. 98, 3; 108, 5 u. s. w.); aber auch mit der Gerechtigkeit und dem Gerichte (Hos. 2, 19). Ebenso beschreibt im N. Test. der Apostel Johannes (K. 1, 14) die Offenbarung in Christo als eine Offenbarung in Gnade und Warheit, und bei Paulus, wie bei Johannes (1, 16) heiſst der Grundgedanke des Christentums mit einem Worte Gnade (Röm. 3, 24). Nicht minder bei dem Apostel Petrus (1 Petr. 1, 13). In dem angefürten Verse (Röm. 3, 24) aber ist das eigentlichere Wesen und Walten der Gnade bezeichnet: Sie macht den Sünder in seinem Glauben gerecht one Verdienst der Werke. Mit diesen und änlichen Sprüchen ist die Verhandlung über die Definition der göttlichen Gnade eingeleitet. Die älteren Theologen haben sie teilweise in Verbindung gesetzt mit dem Begriff der göttlichen Liebe, teilweise mit dem Begriff der Güte. Calovius und Hollaz beschreiben sie als amor dei gratuitus, quo complectitur creaturas omnes, von Ammon als bonitatis continuatio erga indignos. Doch auch die älteren Theologen bezeichnen die gratia im weiteren Sinne als benignitas oder Güte. Bretschneider lehrt nach Reinhard: „die göttliche Güte bekommt nach dem Vorgange der Schrift verschiedene Namen in verschiedenen Relationen. Sie heiſst a) Gnade (Matth. 5, 45; Röm. 11, 35; Ephes. 2, 5. 8), inwiefern uns Gott alle Woltaten unverdient erzeigt, oder im engeren Sinne, inwiefern seine Güte auch gegen Unwürdige noch fortdauert. Sie heiſst b) Barmherzigkeit, inwiefern sie den Elenden und Unglücklichen hilft (Ps. 25, 2 ꝛc.), c) Langmut, inwiefern sie die Strafen der Sünde aufschiebt, um dem Menschen Zeit zur Besserung zu geben, d) Gelindigkeit, inwiefern sie die Strafübel mildert“. In einzelnen neueren Dogmatiken kommt die Gnade als Eigenschaft Gottes kaum zur Sprache (z. B. bei Marheineke); in anderen gar nicht. Schleiermacher bezeichnet die Macht des Gottesbewuſstseins in unserer Seele als die Gnade (§ 80). Marheineke bezeichnet sie als die Beziehung der Güte Gottes auf menschliche Verdienstlosigkeit und Unwürdigkeit. Das eigentliche Wesen der Gnade muſs nach der Schrift genauer bestimmt werden. Wir unterscheiden zuvörderst die Eigenschaften Gottes, welche sich auf die Welt überhaupt beziehen, von den Eigenschaften, die sich beziehen auf die persönlichen Wesen, und fassen dann insbesondere die Eigenschaften in's Auge, die sich aus seiner Beziehung zu dem sündigen Menschen ergeben (s. meine positive Dogm. S. 60 ff.). In der ersten Beziehung ist das Wolwollen Gottes Güte (als Wolwollen für alles Lebendige), in der zweiten Beziehung ist dasselbe die Liebe (als Gegensatz in Gott und als Wolwollen gegen die persönliche Geisterwelt Eins mit seinem Wesen selbst), in der dritten Beziehung Gnade, als die absolute Energie des göttlichen Wolwollens, welche die Schuld des Sünders tilgt. Denn in dieser Bestimmtheit müssen wir die Gnade fassen, wenngleich im Lichte ihres Waltens der ganze Umkreis der Liebe Gottes ja auch seiner Güte ein Walten der Gnade im weiteren Sinne wird. Wollen wir die Güte Gottes dadurch näher bestimmen als Gnade, daſs wir sie als freie, als unverdiente beschreiben, so sind das Bezeichnungen, welche der Güte Gottes schlechthin angehören. Die Gnade ist wesentlich erlösend, und zwar von der Schuld erlösend, die Sünde tilgend (vgl. Röm. 3, 4). Man kann freilich fragen, inwiefern die Gnade als ewige Eigenschaft Gottes denkbar sein könne, wenn sie erst zur Wirksamkeit gerufen werde durch die Sünde des Menschen. Die Schrift lehrt uns aber, sie sei ewig wirksam gewesen als Gnadenrat (εὐδοκία) und als Gnadenwal (πρόγνωσις). Und insofern ist sie zu denken als die ewige Wechselwirkung der Liebe und der Gerechtigkeit Gottes. Denn in dem Walten der Gnade erscheint nicht lediglich die Liebe schlechthin, sondern die Liebe im Verein mit der Gerechtigkeit. Gott steht dem sündigen Menschen zuerst gegenüber als der Verborgene, dann als der Eifernde (ὀργὴ θεοῦ), endlich als der Gnädige. In der Verborgenheit Gottes ist die Liebe in Gerechtigkeit verhüllt; im Zorn macht die Gerechtigkeit der Liebe Ban, in der Gnade enthüllt sich die Gerechtigkeit selbst als rettende, schöpferische Liebe (rechtfertigende Gerechtigkeit). Die Gnade bildet also nicht einen negativen Gegensatz

zum Zorn, sondern einen harmonisch rhythmischen: sowie das Evangelium zum Gesetz. Die Barmherzigkeit aber verhält sich zur Gnade, wie die Güte zur Liebe. Die Güte fördert das Leben schlechthin (mit Einschluss des persönlichen), die Liebe fördert das persönliche Leben, und wie die Gnade im Gebiete des persönlichen Lebens die Schuld aufhebt, so hebt die Barmherzigkeit im ganzen Umkreis des leidenden Lebens (auch der Tierwelt) das Elend auf, welches eine Folge der Sünde ist. Indessen besteht die Wirksamkeit beider nicht bloß im Aufheben, sondern darin, dass sie das Übel zum Besten wenden. Die Gnade verwandelt die Schuld in ein rettendes Gericht, die Barmherzigkeit macht den Tod zum Gift des Todes, zum mächtigsten Heilmittel.

Als Liebe betrachtet, ist auch die Gnade Gottes mehr als eigenschaftlich, sie ist das Wesen, die Seele der Offenbarung selbst. Die ewige Selbstbewegung Gottes im Verhältnis zur Welt ist nach der Schrift (Eph. 1) vorwaltend ein Gnadenrat, eine Gnadenwal, und sie stiftet in ihrem Hervortreten mit der Offenbarung sofort den Gnadenbund (foedus gratiae). Was den Gnadenrat Gottes (*εὐδοκία*, Ephes. 1, 5) anlangt, so unterschied die ältere Dogmatik drei Ratschlüsse Gottes, welche sie zur Voraussetzung der sogenannten Heilsordnung machte: 1) decretum praedestinationis, Gottes Ratschluss, die Menschen (im engeren oder weiteren Umfang) durch Christum selig zu machen, 2) decretum gratiae im engeren Sinne, Gottes Ratschluss, den sündigen Menschen durch die Gnade zum Glauben tüchtig zu machen, 3) decretum justificationis, Gottes Ratschluss, den Menschen, welcher an Christus glaube, zu rechtfertigen. Indessen ist der Ratschluss der Rechtfertigung selbst im allgemeinen schon in dem Ratschluss der Erwälung enthalten; gleiches gilt von dem Ratschluss der Gnade. Nach dem Apostel Paulus (Röm. 8, 29 ff.) gehen zwei göttliche Ratschlüsse, die aber zugleich göttliche Akte sind, der Berufung und Rechtfertigung voran, nämlich die Erwälung und die Verordnung oder Prädestination (*ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισε*). Es ist nach der biblischen Folge der Momente entschieden unrichtig, wenn Schleiermacher die Prädestination zum Ersten macht, die Erwälung zum Zweiten. Zuerst bestimmt Gott den Menschen selbst in Christo, das heißt er definirt seine Persönlichieit nach ihrer ewigen Beziehung zu dem Heilscentrum Christus, dann erst kann von einer Bestimmung Gottes über das zeitliche Geschick des Menschen und seinen Eintritt in die Heilsökonomie die Rede sein (s. meine positive Dogmatik, S. 950 ff.). Will man aber den Ratschluss der Gnade nach seiner allgemeinsten Beziehung beschreiben, so müssen alle Momente der Heilsordnung auf denselben zurückbezogen werden, auch die Verherrlichung der Gläubigen, die Verklärung der Welt. In diesem Sinne ist der Ratschluss Gottes sein ewiger Wille selbst, namentlich bezogen auf seinen Weltplan. Über die dogmatischen Unterscheidungen der allgemeinen göttlichen Willensbeschlüsse vgl. Hahn, Lehrb. d. christl. Glaubens, S. 197.

Der Grundgedanke des Gnadenratschlusses Gottes ist dieser, dass das Walten Gottes das Widerstreben des Menschen überwiegt und überwindet, nicht in der Form der Notwendigkeit, sondern der freien Liebe (Röm. 5, 20. 21). In diesem Sinne tritt denn auch nach dem Sündenfall die Offenbarung Gottes als Begründung eines Gnadenreichs vermittelst des Gnadenbundes hervor. Die Lehre von dem göttlichen Gnadenbunde ist am meisten von reformirten Theologen hervorgehoben worden, namentlich von Coccejus (Summa doctrinae de foedere et testamentis dei, Lugdun. Bat. 1648). Er unterschied den Bund der Werke im Stande der Unschuld, und den Bund der Gnade, welcher alsbald nach dem Sündenfall eintrat. Dieselbe Einteilung liegt offenbar in moderner Fassung der Schleiermacherschen Glaubenslehre zu Grunde, und nach ihr wider mancher andern. Schon Cloppenburg hatte vor Coccejus den Grundgedanken dieser Einteilung aufgestellt (s. Hahn S. 83).

Der Gnadenrat, welcher schon der alttestamentlichen Bundesökonomie, auch der Gesetzgebung selbst, zum Grunde liegt (Gal. 3, 15), tritt in dem Leben Jesu in voller Wirklichkeit und zu vollendeter Selbstverwirklichung hervor. In Christo ist die heilsame Gnade Gottes den Menschen erschienen (Tit. 2, 11; 3, 4). Die Herrlichkeit des Eingeborenen entfaltet sich in Gnade und Warheit (Joh. 1, 17).

Die Warheit in Christo ist die vollendete Offenbarung, oder die ideelle Seite der Menschwerdung, die Gnade ist die vollendete Erlösung, oder die ethische Seite derselben. Die Gnade Gottes in Christo ist daher aber auch die Gnade unseres Herrn Jesu Christi selbst (2 Kor. 8, 9). Christus selbst ist wesentlich die Gnade als weltversönend, der Gnadenstul (ἱλαστήριον, Röm. 3, 25). Eben darum aber ist auch sein Leben eine fortgehende Gnadenäußerung und Wirkung. Das heißt: Christus in seinem Bewusstsein, seinem Geschick und seinem Wirken hebt die Schuld der Welt auf durch den weltüberwindenden Einklang der Liebe und Gerechtigkeit in seinem Leben. Darum ist auch sein Werk die Verwirklichung und Besiegelung der Gnade, die Versönung.

Die Lehre von der Gnade tritt in der Glaubenslehre Christi erst an dieser Stelle in voller Entfaltung hervor; hier nämlich, wo es sich handelt um die subjektive Aneignung des objektiven Heils in Christo für den Sünder durch den heil. Geist. Der heil. Geist ist so sehr Vermittler der Begnadigung und Prinzip des Lebens in der Gnade, dass man ihn selbst mit der Gnade hat identifiziren, als gratia applicatrix bezeichnen können (s. die Glaubensregel der ev.-ref. Kirche, von Dr. A. Schweizer, II. 443). Indessen unterscheiden die reformirten Dogmatiker den heil. Geist als ökonomische Gotteswirkung von demselben, wie er als die dritte Person in der Gottheit existirt, persönliches Wesen ist. Jene Aktuosität Gottes, welche in der Wirkung des hl. Geistes offenbar wird, hat Schleiermacher als den christlichen Gemeingeist bezeichnet. Allein der hl. Geist ist ebensowol Prinzip des individuellen christlichen Lebens, wie des christlichen Gemeindelebens, und darüber hinaus das Lebensprinzip der kosmischen Erneuerung der Welt (Röm. 8). Die Wirkungen der göttlichen Gnade, welche bestimmt sind, das Heil mit dem heilsbedürftigen Menschen zu vermitteln (operationes gratiae sive spiritus sancti) sind eben die Siege des sündentilgenden Erlösergeistes Christi über das Schuldbewusstsein in der sündigen Menschenbrust. Sie vermitteln sich selbst durch die geordneten Gnadenmittel (media gratiae), in denen der historische Christus der Menschheit seine ewige Gegenwärtigkeit vorstellt und zusichert. In welchem Maße aber die Gnade sich selbst an die Ordnung des Gnadenmittels gebunden, darüber sind die Ansichten zwischen der katholischen und evangelischen Kirche verschieden, ebenso zwischen der protestantischen Kirche und den meisten protestantischen Sekten; in gewissem Maße auch zwischen der lutherischen und der reformirten Konfession. Darüber vgl. Wort Gottes, Sakramente. Wie man aber dem Erlöser ein dreifaches Amt zugeschrieben hat, so dem hl. Geiste als dem Vermittler der Gnadenwirkungen ein vierfaches (officium elenchticum oder epanorthoticum — didascalicum — paedeuticum — paracleticum — Joh. 16, 8; 2 Tim. 3, 16; Joh. 16, 13. 15; 2 Tim. 3, 16; Röm. 8, 14. 16. 26). In den Gnadenwirkungen des hl. Geistes erschließt sich auch nach der Schrift für die menschliche Erkenntnis das ganze Reich des göttlichen Gnadenwaltens. Man unterscheidet die gratia dei in universum, die man aber viel zu sehr mit der Güte identifizirt (benignitas dei in beandis creaturis conspicua) und die gratia salutaris, d. h. die Gnade in ihrem spezifischen Sinne. Diese letztere hat man wider unterschieden in gratia affectiva oder benevolentia dei, auf den Erlösungsgedanken bezogen, und in gratia effectiva oder beneficentia dei, unter derselben Bestimmtheit. Diese letztere Gestalt der Gnade nun, die wirksame, hat man in allgemeine und partikuläre unterschieden, die allgemeine auf die universelle Offenbarung Gottes in Natur und Vernunft bezogen, die spezielle auf die Heilsoffenbarung insbesondere. Diese operatio der Gnade im eigentlichen Sinne wird dann unterschieden in gratia praecurrens, sive praeveniens, wie sie nämlich dem Sünder zuvorkommt, und ihn zur Buße fürt; in gratia operans sive convertens, wie sie die Bekehrung selbst bewirkt und vollendet (in Berufung und Rechtfertigung); endlich in gratia cooperans (conservans, inhabitans), wie sie den Gläubigen als inwonendes neues Lebensprinzip der Vollendung entgegengefürt (in der Heiligung). Hätte man von diesen letzteren Auffassungen aus rückwärts blickend die Sphäre der gratia praeveniens nach biblischem Maß bestimmt, so würde man das Walten derselben als Erwälung und Verordnung (Prädestination) in der ganzen Fülle der menschlichen Persönlichkeiten und

Anlagen und in der ganzen Weltgeschichte erkannt haben. Glücklicherweise haben wir die Überschrift des Kapitels gratia praeveniens; das Kapitel selbst ist uns durch die katholische Heilslehre, welche das Heil auf den Kreis der sichtbaren Kirche beschränkte, und durch die augustinische Prädestinationslehre wesentlich verkürzt und verkümmert worden.

Die Folge der Momente, worin die Gnade zur Begnadigung des Sünders durch Christum wird, sind nach Paulus: die Erwälung (das Zuvorversehen), die Verordnung, die Berufung, die Rechtfertigung, die Verherrlichung (Röm. 8 s. oben). Diese Gnadenakte manifestiren sich in entsprechenden, menschlichen Phänomenen: das Produkt der Erwälung ist die religiöse Anlage; das Produkt der Verordnung das geweihte Geschick des Menschen; der Berufung entspricht die Bekehrung, der Rechtfertigung der Glaube, der Verherrlichung die Heiligung. Aus der Wechselwirkung der göttlichen Akte und der menschlichen Produkte bilden sich folgende einheitliche, christologische Momente: die religiöse Bestimmung — die Wallfart — das Gebet — die Kindschaft oder der Friede — die Liebe oder die Gottseligkeit.

Da die Gnade nach ihrem eigensten Wesen als der Sieg der göttlichen Liebe über das menschliche Widerstreben in ethischer Form zu betrachten ist, so kann von keinem Moment in der Reihe der Gnadenwirkungen die Rede sein, wo die Gnade fatalistisch wirkte (ein Prädestinations-Verhängnis würde eben den seligen Menschen negiren, den sie poniren soll); kein Moment aber auch, wo sie nicht das überwiegende, schöpferische Lebenselement wäre, und endlich kein Moment, in welchem sich nicht Göttliches sollizitirend mit dem entsprechenden Menschlichen zusammenschlösse. Die erste Manifestation der Gnade, die Gnadenwal, setzt den freien Menschen in der religiösen Anlage, die Prädestination überwaltet ihn, die Berufung wirft ihn nieder, die Rechtfertigung richtet ihn auf zu christlicher Selbsttätigkeit in ihr; die Verherrlichung wirkt mit ihm zu seiner Vollendung.

Was die verschiedenen Bestimmungen über das Verhältnis der göttlichen Gnade zum menschlichen Willensvermögen anlangt, so vergleiche man darüber Winers komparative Darstellung, S. 80. Die protestantische Kirche bestreitet den Synergismus vor der Bekehrung, wärend Katholiken, Arminianer und Sozinianer einen passiven Synergismus (der freien Hingebung) statuiren. Der Protestantismus scheint auch in der Bekehrung keinen Synergismus zuzulassen, und er tut dies allerdings nicht, insofern von einem adäquaten göttlichen Wolverhalten die Rede ist. Allein wir errinnern uns daran, dass er dem Menschen die Möglichkeit der Justitia civilis gelassen, und diese kann sich im rechten Gebrauch der Gnadenmittel betätigen. Nach der strengeren reformirten Auffassung wirkt die Gnade in dem Erwälten auf unwiderstehliche Weise, nach der lutherischen unter der Bedingung, dass der Mensch sich rein passiv verhalte. Das Unzulängliche dieser Auffassungen ist vielfach dargetan. Die Konkordienformel suchte zwischen der Prädestinationslehre (welche auch Luther in der Schrift: de servo arbitrio mit aller Konsequenz ausfürt) und dem sogenannten Synergismus hindurchzusteuern. Der Übergang aus dem status corruptionis wird vermittelt durch 2 Faktoren: durch die Taufe in unbestimmter Fassung (Formula Concordiae S. 675) und durch die Predigt des Evang., wobei ein Moment der justitia civilis insofern in betracht kommt, als der Mensch zur Predigt kommen kann, und ein Moment der Freiheit, insofern er den Wirkungen des hl. Geistes durch Unglauben widerstehen kann. Übrigens ist er ganz passiv dabei (Form. Conc. 582). Der Form. Concordiae fehlte ein großes Wort: Rezeptiv statt Passiv. Wenn die helvetische Konf. (IX.) sagt: der Mensch sei nicht gänzlich verwandelt in lapidem, vel truncum, so darf man hier nicht zu rasch auf eine Lehrdifferenz schließen. Dort ist von der Beziehung des Menschen zur göttlichen Gerechtigkeit die Rede, hier von dem geistigen Habitus des Menschen überhaupt. Wie weit entfernt sind wir hier noch von der christologischen Anschauung, nach welcher die menschliche Rezeptivität sich gerade in dem Maße entbinden muss, wie die göttliche Gnade im Gemüte vorgeht, immer untergeordnet, abhängig, aber auch immer

gesetzt. Was endlich den Synergismus nach der Bekehrung anlangt, so statuirt die reformirte Theologie jedenfalls eine formale aktive Mitwirkung der Widergeborenen (Conf. Helv. II, IX). Eine solche Mitwirkung ist wol sicher auch in der lutherischen Lehre vom Glauben enthalten (s. Winer, S. 107). Es ist aber eine andere Frage, ob beide Lehrbegriffe die volle Energie des widererwachten göttlichen Lebens gewürdigt haben. Was die Frage von dem Verlust des Gnadenstandes anlangt, so erledigen sich die konfessionellen Differenzen, wenn man annimmt, dass der lutherische Typus mehr den Erweckten überhaupt, der reformirte mehr den im Glauben Versiegelten (bei welchem so auch die Erwälung offenbar geworden) im Auge hat. Auch die hl. Schrift urgirt die Distanz, welche zwischen dem ersten Hervortreten des Glaubens, und der in späterer, entscheidender Glaubensprüfung sich vollziehenden Versiegelung (δοκιμή, Röm. 5. 4; Jakob. 2, 23) zu beachten ist.

Die Gnade Gottes in Christo hat sich ein Reich gegründet, regnum gratiae, welches in der Mitte liegt zwischen dem regnum potentiae und regnum gloriae. Dieses Gnadenreich ist die christliche Kirche selbst nach ihrer göttlichen Seite, sofern Christus in ihr regiert mit seinem Wort und Geist. Im Zusammenhange mit diesem Begriff tritt der Begriff der Gnadenzeit hervor, welche im weiteren und engeren Sinne gefasst werden kann. Die Gnadenzeit der Welt ist begrenzt durch den Tag des Gerichts, wie aber die Gnadenzeit des Einzelnen? Die Quäker nennen einen Tag der Heimsuchung (s. Winer, S. 87. Ebenso den Artikel Terminismus). Die protestantisch-kirchliche Ansicht ist mit der Negation des Fegfeuers jedenfalls nicht abgeschlossen, und die katholische Bußfrist des Fegfeuers gibt nur scheinbar eine liberalere Ansicht, da dieselbe lediglich büßenden Gläubigen zu gute kommt, oder sich auf solche Vergehen bezieht, welche nach protestantischem Lehrbegriff eingeschlossen sind in die allgemeine Vergebung. Nach der Schrift wird die Gnadenzeit des Einzelnen durch seine Verstockung begrenzt. Mit Recht sieht aber auch die kirchliche Vorstellung in dem Abbruch der Lebenszeit des Unbußfertigen ein Gericht, sofern sie nicht dem jüngsten Tage vorgreift, und dieses voreilige Gericht ein Endgericht nennt. Das Ziel der Gnade aber ist die Vollendung des Menschen; seine Verklärung zum Geistesmenschen und Gottesmenschen nach dem Bilde Christi im Reiche der Himmel. Wenn der Lon, der ihm dort zu teil werden soll, als Gnadenlon bezeichnet wird, so soll er dadurch nicht identifizirt werden mit der Rechtfertigung, denn diese sieht auf den Glauben allein, der Gnadenlon auf Glaubenswerke. Es soll aber bestimmt werden, dass der Gläubige diese lonende Vergeltung auf der Basis der Gnade, mit den Mitteln und dem Geist der Gnade und aus der Hand der Gnade erlangt hat. **Lange.**

Gnadenbild. Darunter versteht die katholische Kirche ein Heiligenbild, bei dessen Anblick Gott in Rücksicht auf die Fürbitte des darin dargestellten Heiligen, sowie auf das größere Maß der subjektiven Empfänglichkeit von seiten der Gläubigen besondere Gnaden erteilt (Aschbach, Kirchenlex. I, S. 738). Zu diesen Gnaden rechnet man vorzüglich Heilungen, Enthüllung von Geheimnissen, Inspiration zu gottgefälligen Werken u. s. w. Man nennt dergleichen Bilder auch wundertätige Bilder, was dem Wortlaut nach so viel bedeutet, dass die Bilder selbst eine Wunderkraft besitzen und magische Wirkungen hervorbringen, wie denn auch bei dem katholischen Volke diese gröbere Anschauung vorwiegt und von den Fastenpredigern aus den Bettelorden eher genärt als widersprochen worden ist, wärend die Theologen sich bemühen, der abergläubischen Ansicht entgegenzutreten und Gott als den Wundertäter, das Bild nur als den Ort und Anlass des göttlichen Wundertuns auf Vermittelung der Heiligen-Fürbitte, auch als Mittel der Wundertätigkeit selbst, wenn z. B. das Bild zu reden, mit den Augen zu winken oder zu weinen anfängt, darzustellen. Vgl. Conc. Trident. sess. XXV. Dazu Chemnitz, Examen C. Tr., de imaginibus *). **Grüneisen †.**

*) [Es handelt sich hier um einen heillosen, heidnischen Aberglauben, der nicht scharf genug verworfen werden kann, als einer der schlimmsten Missbräuche, die sich in die Kirche eingeschlichen haben. G. Plitt.]

Gnadenbriefe, päpstliche, gratiae, gratiose rescripta, sind Schreiben, durch welche der Papst auf ein eingegangenes Bittgesuch (angeblich) aus reiner Freigebigkeit ein Privilegium, eine Indulgenz, Exemtion, Pfründe oder Anwartschaft auf eine solche verleiht; in diesem Falle ist es eine gratia exspectativa (s. d. Art. Exspektanzen). Die Regeln, welche das kanonische Recht darüber aufstellt, sind aufgefürt in Wetzer und Welte, Kirchenlex. u. d. Art. **Herzog.**

Gnadengaben, s. Geistesgaben.

Gnadenjar, s. annus gratiae.

Gnadenmittel, s. Wort Gottes und Sakramente.

Gnadenwal, s. Prädestination.

Gnadenwirkung, s. Gnade.

Gnosis, Gnostizismus, Gnostiker. Die Gnosis ist eine eklektische Philosophie der ersten christlichen Jarhunderte, welche ihre Systeme aus heidnischen, jüdischen und christlichen Elementen aufbaut und ihre Ideeen in mythologischen Formen ausdrückt.

Die Bezeichnung dieser Spekulation ist nicht unmittelbar aus dem heidnischen oder jüdischen Sprachgebrauch, auch nicht aus dem des Philo entnommen, sondern knüpft sich an die Redeweise des Paulus, welcher mit dem Worte *γνῶσις* eine vertiefte Erkenntnis des Zusammenhanges der göttlichen Veranstaltung zur Erlösung bezeichnet (1 Kor. 13, 2; vgl. Weiß, Lehrb. d. bibl. Theol. § 102). Auch Clemens von Rom (c. 40, 1) wendet das Wort auf eine tiefere Einsicht in die Begründung des sittlichen Verhältnisses zu Gott an. Einen Schritt näher zu der später gewönlichen Bedeutung tut der Barnabasbrief, indem er damit die Erkenntnis eines pneumatischen Sinnes, Weissagung oder Moralisches enthaltend, von dem buchstäblichen Verständnis unterscheidet. Lipsius (Quellen d. ältest. Ketzergesch. 1875, S. 191; vgl. Harnack, Zur Quellenkritik der Gesch. d. Gnostizism. 1873) hat nachgewiesen, daß die syrisch-ophitischen Gnostiker den Namen *γνωστικοὶ* vorzugsweise gefürt, nicht so überzeugend aber, daß sie ihn zuerst von allen sich beigelegt haben. Denn was Irenäus adv. h. I, 25, 6 sagt, daß die Karpokratianer, eine der ältesten Parteien, sich *γνωστικοὶ* nennen (cf. Euseb. h. e. IV, 7), kann nach dem lateinischen Text des Irenäus, welchem der Vorzug vor Epiphanius zukommt, nicht wol von dem römischen Teil der Sekte allein, sondern nur von der ganzen verstanden werden, wie die damit verbundenen Aussagen über den Kultus zeigen. Die *γνῶσις μοναδικὴ* der Sekte legte den Gebrauch des Namens sehr nahe. Man wird also auf die Annahme eines sehr frühen Gebrauchs desselben in Alexandria gefürt, und sie wird unterstützt durch den alexandrinisch gearteten Barnabasbrief und die katholische Gnosis zu Alexandria. Die Namen *γνῶσις*, *γνωστικοὶ* werden nicht bloß im Gegensatz gegen die *πίστις*, sondern auch gegen die *φιλοσοφία* der Heiden ihre spezifische Bedeutung erhalten haben.

Die Blütezeit derjenigen Spekulation, welche als die häretische Gnosis bezeichnet wird, macht den Anfang eines die gesamte Kirche erfassenden Aufschwunges der Wissenschaft, welcher etwa anderthalb Jarhunderte dauert, mit Origenes seinen Höhepunkt erreicht und auf dem heidnischen Gebiete in dem Neoplatonismus seine mitwirkende Parallele hat. Die christliche Gemeinde hatte anfänglich sich damit begnügt, in der christlichen Offenbarung das Heil zu finden; aber allmählich regte sich in den Geistern auch das Bedürfnis der Erkenntnis, und man begann von dieser Seite her, sich den Ideeen zuzuwenden, welche in dem Christentum enthalten waren. Wärend die sogenannten apostolischen Väter bei Widerholungen apostolischer Gedanken und sehr einfachen Verknüpfungen des Alten und N. Testaments und der verschiedenen apostolischen Lehrtropen beharrten, drängte sich vom Heidentum her die Spekulation mit umfassenderen, jedoch auch sehr fremdartigen Gesichtspunkten an die neue Erkenntnisquelle heran. Sie ward vom Christentum berürt, angezogen, aber sehr ungleichmäßig von ihm durchdrungen; es sind die den tieferen Wirkungen vorauseilenden elektrischen Zuckungen, welche es

in dem Bereich der heidnischen oder auch der jüdisch-heidnischen Bildung hervorbringt. Man darf daher auch nicht, wie von Baur geschehen, die gnostischen Systeme als eine geradlinige Fortentwickelung biblischer Grundideeen ansehen. Auch die in vieler Hinsicht bedeutende und lehrreiche Abhandlung von Lipsius in Ersch und Grubers Encyklopädie trägt nach meiner Ansicht dem Unterschiede nicht hinlängliche Rechnung. Obgleich in der Gnosis eine Fülle oft weit reichender christlicher Gedanken enthalten ist, so ist doch die Entwickelung des christlichen Prinzipes durchbrochen, wenn nicht der Glaube, sondern ein mit großenteils heidnischem Gehalt erfülltes Wissen das Mittel zur Seligkeit sein soll. Die monotheistischen Voraussetzungen der Bibel fallen dahin, die historischen Tatsachen des Lebens Christi verlieren das Meiste, zuweilen das Ganze ihrer Bedeutung, auch die christlichen Ideeen werden versetzt und durchsetzt mit heidnischer Spekulation, der Umfang der biblischen Schriften wird durch dogmatische Kritik beschränkt und der Inhalt durch die Auslegung seines eigentlichen Wertes entleert, so dass wir in diesen Erscheinungen nach Form und Gehalt nur Zwittergestalten des Heidentums und Christentums erblicken dürfen, welche auf der Grenze dieser beiden Religionsgebiete ebenso den Übergang bezeichnen, wie die ebionitischen die Mischung des Christentums und Judentums. Eine Folge der Abschwächung des Gegensatzes zwischen dem urkirchlichen und gnostischen Standpunkte ist bei Lipsius, dass er urteilt, die syrische Kirche des 2. Jarh.'s habe neben ihrem katholischen Glauben die ophitische Gnosis, welche er Vulgärgnosis nennt, als berechtigt gelten lassen. Das Stadium unentwickelter Kirchenlehre hat unzweifelhaft manche jüdische und heidnische Elemente, welche gnostische Keime enthielten, mit geringer Kritik geduldet, aber darüber wissen wir gar nichts sicheres und insofern ist Vulgärgnosis ein völlig vager Begriff. Wird er aber bestimmter gefasst und auf die ältesten uns bekannten ophitischen Systeme bei Irenäus und Hippolytus bezogen, so halte ich für unmöglich, dass dies eine von der Kirche gebilligte Gnosis gewesen sein sollte. Der Gott des N. Test.'s ein anderer als der des Alten, dieser bei Justin den Ophiten ein kurzsichtiges, nicht vorschauendes, bei den Ophiten des Irenäus ein diabolisch geartetes Wesen — dieser Gegensatz gegen die Kirchenlehre musste als Widerspruch erkannt werden, sobald er offen hervortrat. Außerdem werfen die Ophiten des Irenäus den Katholikern schwere Irrtümer vor. Und es gab auch Kirchenlehrer, die bereits gegen die allgemeinen gnostischen Lehren geschrieben hatten. Wir haben vielmehr den scheinbaren Frieden daraus zu erklären, dass die Gnosis einmal als Geheimlehre nicht so schnell bekannt ward, und dann, dass der Kampf in den einzelnen Gemeinden stattfand, von deren Bewegungen wir nur die dürftigste Kunde haben.

Der Verfall des antiken Lebens rief in den regsameren Geistern einen Mangel an Befriedigung und ein unruhiges Streben und Trachten nach etwas neuem hervor. Das Kulturleben innerhalb des römischen Reiches zeigt überall die Grundlage nationaler Überlieferungen durch das Eindringen fremder Elemente erschüttert. Daher mischen sich die Göttergestalten der Römer, Griechen und Orientalen, fließen auch wol ineinander. Nicht minder die griechische Philosophie an dem Schlusspunkt einer überaus fruchtbaren, schaffenden Tätigkeit angelangt, löste die Geschlossenheit der Systeme, übergab eine Menge von Einzelbegriffen schon seit Ciceros Zeit der allgemeinen Bildung und brachte neue Gebilde nur durch eklektische und synkretistische Verbindungen von Gedanken verschiedenen Ursprungs zustande. Selbst der Neoplatonismus, welcher eine verhältnismäßig einheitlichere Gestaltung hat, verfällt doch unmittelbar nach Plotinus demselben Geschick. Nicht anders ist es innerhalb der Entwickelungen des Christentums. Kein System, welches für den Ausdruck eines allgemeineren Parteistandpunktes gelten darf, sei er praktisch oder theoretisch, vom Montanismus bis zu Origenes und der häretischen Gnosis, ist anders als eklektisch.

Die Verquickung des Judentums mit religiösen und spekulativen Einwirkungen des Heidenchristentums, deren hauptsächliche Erzeugnisse im Essenismus und in der alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie des Philo vorliegen, bildet die Gnosis vor und hat ihr manche Formen geliehen; namentlich ist es der

Begriff des unterschiedlosen einheitlichen Seins, welches im Gegensatze zu dem geteilten Sein als das verborgene göttliche Wesen, gegenüber der Kundgebung durch den Logos, dargestellt wird, und der gemäß der Erkenntnis des einen oder des andern verschiedene Wert des menschlichen Geistes, was eine nahe Verwandtschaft mit überall widerkehrenden gnostischen Grundanschauungen darbietet. Indes haben jene Begriffe, obgleich bei Philo unter besonders änlichen Bedingungen geformt, auch ihre große Verbreitung in der griechischen Philosophie und in den morgenländischen Religionssystemen.

Von der hellenischen Seite her sind es hauptsächlich der Platonismus, Neoplatonismus und der Stoizismus, welche auf bedeutende Stifter gnostischer Schulen eingewirkt haben; der Platonismus z. B. auf Valentinus, der Stoizismus auf Basilides. Der Einfluss des Stoizismus ist im 2. Jarh. im Wachsen, und dehnt sich auf nicht wenige gnostische, darunter auch ophitische Systeme aus. Die Quellpunkte seiner Autorität sind nicht sicher ermittelt. Vermutlich wirkte das kaiserliche Beispiel auf viele. Bei den Gnostikern wirkt gerade die Physik, welche bei Epiktet und anderen zurücktritt, anziehend. Man irrt übrigens wol nicht, wenn man in diesem Kreise einem so geistvollen Systeme, wie dem basilidianischen, eine nicht geringe Macht zuschreibt. Außerdem haben kosmogonische Ideeen der sogenannten Orphiker, vielleicht auch einzelnes aus der Zalenlehre des erneuten Pythagorismus in einigen gnostischen Systemen Aufnahme gefunden. Aber auch die vorderasiatischen Religionen haben nicht nur an den einzelnen Elementen, sondern auch an der Architektonik und der Farbe der gnostischen Systeme einen großen Anteil. Den Zusammenhang der ophitischen Gnosis mit der syrischen und phönizischen Mythologie hat vornehmlich Lipsius nachgewiesen; der Einfluss des chaldäischen Gestirndienstes ist bei Bardesanes, Saturnin und anderen unverkennbar. Der Parsismus gab die freilich auch sonst verbreitete Vorstellung, dass das Wesen Gottes Licht sei, in besonderer Bestimmtheit und durchgefürter Entwickelung, und bot der in dem Übergang vom Sinnlichen zum Geistigen begriffenen gnostischen Spekulation diejenige Fassung der göttlichen Substanz dar, für welche sie befähigt war. Der Dualismus, welcher zu den verbreitetsten Ideeen im gnostischen Bereiche gehört, fand in verschiedenen Formen und Abstufungen Eingang. Die Materie erscheint bald als das Nichtige, Passive, nach Art der platonischen, wie z. B. bei Valentin; oder sie wird realer gedacht, entsprechend der syrisch-phönizischen Prinzipienlehre und wird von den in diesen Umkreis gehörenden Gnostikern als ein von dämonischen Kräften bewegtes Chaos vorgestellt; oder endlich, sie ist, wie im Manichäismus, ebenbürtig dem Licht, und Angriff und Mischung geht von ihr aus; wie im folgerichtigsten Dualismus parsischer Art, welcher zur damaligen Zeit in der Zendreligion das Übergewicht hatte, zwar nicht Geist und Materie, aber doch Licht und Finsternis als ewige Prinzipien einander bestreiten. Mit der dualistischen Metaphysik trat sehr häufig in Zusammenhang eine auf Entsinnlichung gerichtete Sittenlehre und zugleich der Vorzug des beschaulichen Lebens vor dem tätigen. Man hat auch hierin einen durch die ganze damalige Kulturwelt hindurchgehenden Zug zu erkennen, welcher, von der hellenischen und orientalischen Philosophie begründet, durch die sinkenden Zustände des antiken Lebens befördert und von dem Christentum aufgenommen und geadelt ward. Sicher hat unter den Ursachen dieser kontemplativen Asketik auch die ägyptische und die buddhistische Religion eine Stelle, deren Vordringen nach Vorderasien erwiesen und nach Ägypten im höchsten Grade warscheinlich ist. Nach den Forschungen von Brugsch (Deutsche Revue, April 1878, S. 37) fürte eine philosophische Deutung die ägyptischen Götter schon Jarhunderte vor Christo auf eine Einheit zurück; die einzelnen aber fließen großenteils so sehr mit vorderasiatischen Göttergestalten zusammen, dass es häufig schwer ist, zu bestimmen, von welcher Seite eine überkommene gnostische Vorstellung entlehnt sei. Selbst der Gedanke der vier erzeugenden Grundursachen und die Verbindung des Männlichen und Weiblichen widerholt sich nach Brugsch in der philosophischen Lehre der Ägypter von den Elementen der Welt. Weitere Enthüllungen werden vermutlich noch andere Analogieen zu Tage fördern.

Der Einfluss des Orientes auf die gnostischen Ideeen und ihre Formen ist vor

Mosheim zu gering angeschlagen; in neuester Zeit hat die erweiterte Kunde der Systeme, welche wir dem Hippolytus verdanken, zu der Anerkennung gefürt, dass man der hellenischen Philosophie und Bildung dennoch eine ausgedehntere Einwirkung zugestehen müsse, als seit Mosheim und Neander zu geschehen pflegte. Das Eigentümliche der Gnosis rührt indessen mit großem Übergewicht von den orientalischen Faktoren her. Zu ihnen gehört der herbe Dualismus vieler Systeme, wärend die griechische Philosophie großenteils den Pantheismus begünstigt. Die große Mehrzal der Gnostiker stellt ferner die Entstehung des Einzelseins als einen Prozess dar, welcher in der Form der Emanation aus dem Ursein vor sich geht. Dies aber ist, wie Baur mit Recht bemerkt hat, die Anschauung der orientalischen Mythologie, wogegen die hellenische den Prozess des Werdens mit dem Chaos beginnt und durch Evolution aus diesem von unten nach oben fürt. Zu den wichtigsten Eigentümlichkeiten der Gnosis ist aber dies zu rechnen, dass sie ihre Ideeen nicht, wie die griechische Philosophie, in den allgemeinen Formen von Begriffen, Definitionen und Schlüssen vorträgt, sondern änlich der Methode orientalischer Spekulation, welche es nicht vermocht hatte, die Philosophie von der Mythologie abzulösen, die Gestaltungen dieser als Darstellungsmittel gebraucht. Wie die Anfänge aller Philosophie, auch die der griechischen, an solche Formen gebunden waren, so begann nicht minder die christliche Philosophie ihren Weg in einer Verbindung mit ihnen. Man kann sie in diesem Stadium, wo ihr Organ ebensosehr die Phantasie als der Verstand ist, und wo sie sich vornehmlich in Bildern bewegt, mit mehr Recht Theosophie oder Mythosophie, als Philosophie nennen. Ihre Systeme sind Gedichte, welche die Geschichte Gottes und der Welt beschreiben, zum teil farbenprächtig, aber lose zusammenhängend; schwankende Gebilde, welche von der Zucht logischer Strenge verlassen, sich in das Phantastische, völlig Willkürliche und Widerliche verlieren. Die Figuren, welche in ihnen auftreten, tragen auch in der Beziehung mythischen und insbesondere orientalischen Charakter, dass sie bald änlich der Menschengestalt gedacht werden, bald zerfließend, ins Gigantische ausgedehnt, ungeheuere Regionen der Welt erfüllend. Sehr verbreitet ist die Vorliebe für semitische Götter- und Engelnamen. Sie findet sich auf einer späteren, mit stärkerer Reflexion verbundenen Entwickelungsstufe bei einigen ophitischen Parteien, zusammen mit griechischer Physik. Wärend die semitischen Namen mit diesen höchsten Erkenntnissen gleichen Wert erhalten, wird die griechische Mythologie als Irrtum der Menge behandelt. Dies erklärt sich am leichtesten daraus, dass Menschen von einem gewissen Grade griechischer Bildung und mit ihrer Volksreligion zerfallen, die semitischen Namen als heilige Mysterien von den Sendlingen der Sekten empfingen.

Die hauptsächlichste Aufgabe, welche sich die Gnosis stellt, ist die, den Menschen durch spekulative Erkenntnis zum Heil zu füren. Die bestehenden Probleme der Philosophie wurden mit den aus der christlichen Offenbarung stammenden Ideeen kombinirt. Man erkennt überall Anregungen und Gesichtspunkte, welche von diesen ausgingen; ebenso aber wie überall ihre eigentümliche Bedeutung verblasst und sie mehr oder minder tief eintauchen in die vom Heidentum herströmenden Gedanken. Diese Schwäche der gnostischen Systeme ist zugleich ihre Stärke, sofern sie durch ihre schillernde Beschaffenheit auf Christen, wie auf Heiden, Anziehung übten. Die Hauptfrage, welche sie beschäftigte und in welcher das tiefste philosophische und christliche Interesse zusammentrat, war die, wie der menschliche Geist in die Bande der menschlichen Materie geraten sei, und wie er von ihnen wider befreit werden könne? Die erste Frage war fast gleichbedeutend mit der nach dem Ursprunge des Bösen, welche von Tertullian und anderen Polemikern als ein Hauptgegenstand gnostischer Erörterungen bemerklich gemacht wird. Die andere pflegt der Gradmesser für den Einfluss des Christentums zu sein. Da nun die Gnostiker mit dualistischen oder pantheistischen Anschauungen von dem Ursprung der Entwickelung des Weltlebens an diese Probleme herantreten, so weisen sie demgemäß dem Geist seine Stelle in dem Verlaufe der gesamten Entwickelung an. Baur hatte daher Recht, die kosmische Bedeutung des Christentums als ein charakteristisches Merkmal der gnostischen Spekulation hinzustellen. Die gleichzeitigen katholischen

Lehrer lassen sich, wie das Beispiel Justins zeigt, zwar auch auf eine Darlegung des Zusammenhanges zwischen der Weltentwickelung, dem Geiste und der Erlösung des Menschen ein, sie begründen ihn durch die Idee von dem die Welt schaffenden und erlösenden Logos; aber diese Gedanken werden bis um die Mitte des zweiten Jarhunderts nur wenig über das Stadium der neutestamentlichen Ausfürungen fortgebildet und die monotheistische und ethische Grundbetrachtung leitet vielmehr zu einer geschichtlichen Zusammenfassung des Lebens der Menschheit, welche in der Erlösung gipfelt, als zu einer Entwickelung der physischen Seite. Die Gnostiker richten sich nun allerdings vergleichsweise mehr darauf, das Verhältnis des menschlichen Geistes zu dem allgemeinen Weltleben darzustellen; aber man darf nicht übersehen, daſs in der Regel das treibende Motiv die Lösung und Läuterung des Geistes von der Materie und deren ungeordneten Trieben ist. Seit Baurs Vorgang ist es gewönlich geworden, das von den Gnostikern bestimmte Verhältnis zwischen Gott und Welt als eine Verendlichung des unendlichen Geistes und eine Rückkehr desselben zum Bewuſstsein seines Wesens aufzufassen. Der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen entspricht aber nicht genau der gnostischen Metaphysik. Hier gilt vielmehr der Gegensatz der ἀφθαρσία und φθορά, welcher auch in der orientalischen Kirchenlehre der herrschende geblieben ist; ferner, was jenem näher kommt, der der Einheit und Vielheit. Dann aber ist die Vorstellung eines Weltprozesses, in welchem das göttliche Leben sich entwickelt, vielfach limitirt durch die christlichen Ideeen eines sich aus Liebe offenbarenden Gottes, durch Teleologie und die hindurchbrechende Anerkennung der menschlichen Persönlichkeit, welche aus den Banden der Materie befreit werden soll. Und das sind keineswegs lediglich symbolische Formen, sondern es sind reale Einwirkungen des Christentums, und es ist eine Verkennung des eigentümlich gemischten Charakters des Gnostizismus, wenn man überall nur die Linien des pantheistischen Prozesses als das Eigentliche betrachtet. Allerdings gibt es konsequenter pantheistische Systeme, z. B. das karpokratianische, manche ophitische und andere, in denen das Christentum nur ein Moment des immanenten göttlichen Prozesses bildet, hier aber ist auch die spekulative Einheit in gleichem Maße Aufhebung des eigentümlichen Wesens des Christentums und ein Rückfall ins Heidentum.

Von der antiken Spekulation ging, wie auf Philo, so auch auf die Gnostiker die Überordnung des Erkennens über den Willen über. Das subjektive Wesen des Christentums setzten sie demnach in die Erkenntnis und machten den sittlichen Zustand vom Grade der Erkenntnis abhängig. Sie drehten also das im Neuen Testament gegebene Verhältnis um, und der von Christo Matth. 5, 8 ausgesprochene Grundgedanke müſste nach ihrer Theorie vielmehr lauten: Die, welche Gott schauen, sind reines Herzens. Der heidnische Philosoph dünkte sich weit erhaben über den Religionsglauben und die banausischen Geschäfte des großen Haufens. Es lag darin ein Teil der aristokratischen Unterschiede, welche die vorchristliche Menschheit ebenso ordnen, wie zerklüften. Änliche Gesichtspunkte bestimmen auch die Gnostiker; und wenn schon die damalige griechische Philosophie ein Bestreben zeigt, den Geist abzulenken von Politik und praktischem Leben überhaupt, so tritt die Kontemplation der Gnostiker noch viel stärker in Gegensatz zu dem bewegten und in der sinnlichen Welt seine Aufgaben vollziehenden sittlichen Leben. Diese Beschäftigung bleibt den ungeistigen Naturen überlassen, welche nicht dazu geschaffen sind, sich zu den lichten Höhen der spekulativen Anschauungen zu erheben, und sie beharren daher auch bei der niederen Erkenntnisstufe, welche durch den Glauben (πίστις) und die Glaubensregel charakterisirt ist. Geistige Natur, Erkennen Gottes und Freiheit seiner Kinder steht hier entgegen dem gesetzlichen Standpunkt und der Knechtschaft der psychischen Natur, aus welcher die Masse des jüdischen wie des christlichen Volkes stammt. Die katholische Kirche hatte gleichfalls die centrale Bedeutung, welche der Glaube im Neuen Testament und vornehmlich in den paulinischen Schriften hat, aufgegeben und ihn in eine Erkenntnis der Grundlehren verwandelt. Sie erleichterte damit die Anerkennung des Vorzuges, welchen die Gnosis als eine höhere Stufe der Erkenntnis

in Anspruch nahm. Aber sie erklärte nun um so nachdrücklicher den Glauben für das allgemein notwendige Merkmal und Band der Christenheit, wärend die Gnosis die Gemeinschaft zerriss und auf die am Buchstaben haftenden Gläubigen mit Verachtung herabblickte. Man erkennt, dass durch die Verschmelzung der Wissensunterschiede mit der dualistischen Weltanschauung die Differenz in das physische Gebiet verlegt wird. Jedoch auch pantheistische Prinzipien vermochten dasselbe Ergebnis hervorzubringen, wie Karpokrates und Basilides beweisen, wenn auf der Stufenleiter der Wesen die Pneumatiker die Gnosis zum Privilegium ihrer höchsten Stelle machten. Ein Rest des Dualismus, welchen selbst der Pantheismus nicht vollständig auflöst, ist, dass neben den Pneumatikern und Psychikern eine dritte Menschenklasse besteht, welche lediglich aus der Materie stammt und von deren Trieben bewegt wird (*χοικοί*, *ὑλικοί*, *σαρκικοί*). Denn Gott und das Pneuma ist seinem Wesen nach dem *πάθος* fern; diese unbewegte selige Ruhe ist das Urbild gnostischer Kontemplation; dagegen die Materie ist der Quell ungeordneter Bewegung, sündhafter Begier, auch dämonischer Auflehnung. Die Erlösung im vollen Sinne kann daher nur den Pneumatikern zu teil werden. Ihre wesentliche Bedeutung ist, dass die Pneumatiker sich ihrer höheren Natur, ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit mit dem Reiche des höchsten Gottes und ihres Gegensatzes zur irdischen Welt bewusst werden, womit dann der Idee nach die Rückkehr in die Heimat geschehen und zugleich die sittliche Aufgabe gegeben ist. Wo die Hemmungen des Bewusstseins als Folge eines vor der Weltschöpfung geschehenen Sündenfalles angesehen werden, beginnt mit der Schöpfung, weil die Formung zugleich Sonderung ist, bereits der Prozess der Erlösung. So ist es z. B. bei den Valentinianern. Die dualistischen Prinzipien pflegen zugleich doketische Vorstellungen von der Beschaffenheit des Erlösers zur Folge zu haben, d. h. es wird der materiellen Erscheinung die Warheit abgesprochen. Wie verschieden auch die einzelnen Ausgestaltungen des Doketismus sein mögen, immer liegt darin die Unfähigkeit der vorchristlichen Menschheit ausgesprochen, göttliches und menschliches Leben in organischer Einigung vorzustellen. Wegen seiner überirdischen Beschaffenheit dem Pathos und der Vergänglichkeit ferne, vermag der Erlöser nicht in Warheit an den Bedingungen des sinnlichen Lebens teilzunehmen. Der Doketismus schließt stets zugleich einen idealistischen Gegensatz gegen Geschichtliches ein; zuweilen leugnet er nicht die Wirklichkeit und Notwendigkeit der Erscheinung des Erlösers in der irdischen Welt, sondern nur gewisse sinnliche Handlungen desselben, wie Marcion, Valentin u. a.; im Manichäismus dagegen bleibt vom Geschichtlichen der Erlösung nicht viel mehr übrig, als die Symbolik einer Phase des physischen Prozesses. Die ethische Aufgabe besteht darin, dass die Pneumatiker ihr Leben zu einer dem inneren Prinzip entsprechenden äußeren Form gestalten, und somit die vollkommene Einheit der Gnosis nach ihrer theoretischen und praktischen Seite herstellen (*τελείωσις*). Die negative Seite ist die Befreiung des Pneuma von den niederen Elementen, welche bald durch Entsinnlichung, bald durch Erschöpfung der Sinnlichkeit im Genuss erstrebt wird. Für die Wal des einen oder des anderen ist nicht sowol Dualismus und Pantheismus, als eine Überordnung der sittlichen oder physischen Gesichtspunkte maßgebend. Die Gnosis ist überall antinomistisch in ethischer Hinsicht, da der Pneumatiker seinem eigenen höheren Gesetze folgt und frei ist gegenüber dem jüdischen und allem äußeren Gesetze. Bei denjenigen Gnostikern, welche das Physische überordnen, fürt dieser Gesichtspunkt zu einem unsittlichen Antinomismus, welchem christliche Freiheit mit Emanzipation des Fleisches zusammenfällt.

Die Methode, nach welcher die Gnostiker die biblischen Schriften und andere, welche ihren eigenen Erzeugnissen vorausgingen, als Quellen ihrer Gnosis behandelten, war die allegorische. Sie war verbreitet bei den Philosophen, welche die Mythen und ihre Poesie als Einkleidung der eigenen Philosopheme deuteten; bei Philo, als ein Mittelglied zwischen dem alttestamentlichen Bericht und seinen aus der Philosophie stammenden Gedanken; sie hatte auch mit der Auslegung der jüdischen Schulen in Palästina eine Verwandtschaft und man darf voraussetzen, dass die Geheimlehre der ägyptischen und asiatischen Kulte ebenfalls auf diesem Wege

mit der öffentlich geltenden Mythologie sich ausglich. Das Gemeinsame in allen diesen Fällen ist, daſs die sinnlichen Formen und Tatsachen als Symbole von Erkenntnissen geistigen und allgemeineren Inhalts betrachtet, und daſs jene dem niederen, volksmäßigen Standpunkte überlassen werden, dagegen diese dem nach Einsicht und Sittlichkeit darüber erhabenen zukommen. Je mehr nun die gnostischen Ideeen den biblischen widersprechen, desto weniger Eigentliches bleibt übrig von den biblischen Tatsachen der Offenbarung und Erlösung. Sie werden teils auf ein anderes Subjekt zurückgefürt, so die alttestamentlichen und manche Grundtatsachen im Neuen Testament, oder es wird vom geschichtlichen Vorgang bald das Äußere bald der gesamte Inhalt hinweggedeutet. Manche von denjenigen Gnostikern, welche in physischen Vorstellungen pantheistischer oder dualistischer Art vorzugsweise befangen sind, spätere Ophiten, die Manichäer beharren großenteils bei der Symbolik der Naturelemente. Je länger desto mehr wird die Auslegung das Spiel einer verwilderten Phantasie und toller Einfälle.

Mehrere Forscher haben den Versuch gemacht, die hauptsächlichen Bestimmungen in den gnostischen Systemen aus einem einzigen obersten Prinzip abzuleiten. Wir glauben, daſs diese Versuche nicht gelungen sind, und daſs sie nicht gelingen können, weil diese Gebilde zu sehr Konglomeraten gleichen, welche aus verschiedenartigen Bestandteilen zusammengeschweißt sind. Baur setzt diesen Grundgedanken in die philosophische Entwickelung des Begriffes der absoluten Religion, dessen Bewegungsmomente in Einheit und Gegensatz des Christentums zum Judentum und Heidentum dargelegt werden. One Zweifel ist die Anerkennung, daſs das Christentum die vollkommene Religion und somit auch die höhere sei im Vergleich mit den beiden anderen, nicht nur im Neuen Testamente enthalten, sondern beschäftigt auch von Anfang an die Apologetik der Kirche und hat ebenso in der Gnosis eine sehr bedeutende Stelle. Aber dieser Gedanke hat dort weder die von Baur ihm gegebene Form, noch auch die konstitutive Bedeutung; denn die Gnosis ist in ihren Auffassungen zu unmittelbar, als daſs sie die Absicht hätte, den Begriff der absoluten Religion in seinen Momenten zu ermitteln und in seiner Bewegung zu verfolgen. Was in der Vergleichung mit Klarheit hervortritt, ist nur dieser Gesichtspunkt, daſs die Offenbarung der Mysterien der göttlichen Warheit im Christentum für die Pneumatiker eine völlige, im Judentum und Heidentum dagegen eine sporadische gewesen sei oder gänzlich gefehlt habe. Wenn daher der Inhalt jener Mysterien angegeben wird, wie es mehrmals ausdrücklich bei Valentin und ophitischen Parteien geschieht, so besteht dieser, dessen Erkenntnis doch zugleich der höchste Zweck der Gnosis sein muſs, nicht aus den abstrakten Bestimmungen des Religionsbegriffes, sondern es wird auf das Wesen des höchsten Gottes, auf die Verhältnisse der aus ihm entsprungenen Geister (Äonen) und andere für Hauptsachen geachtete Einzelbestimmungen hingewiesen. Lipsius hat den Unterschied von γνῶσις und πίστις als konstitutives Prinzip an die Spitze gestellt und hat damit ebenfalls ein nicht nur in jedem gnostischen Systeme widerkehrendes, sondern auch sehr bedeutsames Merkmal hervorgehoben, da der spekulative Standpunkt überall einen niederen, von dem er sich scheidet, zur Voraussetzung hat. Allein auch diese Grundbestimmung ist zu formalistisch und ist, weil zu weit greifend, für sich allein nicht ausreichend. Denn hiernach würden z. B. die Ebioniten der clementinischen Homilien zum Gnostizismus gehören, da sie zwar nicht nach dem Ausdrucke die Standpunkte des Gnostikos und Pistikos unterscheiden, wol aber nicht minder die reine Erkenntnis ihres spekulativ dogmatischen Systems auf eine geheime Tradition zurückfüren, welche von Moses bis zu Christo reicht und nach ihm widerum an die aufgezeichneten Homilien gebunden ist, zu deren Besitz nur die Aristokratie derer gelangte, welche durch einen Weiheakt sich zur Geheimhaltung verpflichteten. Man erkennt dies am deutlichsten aus dem angefügten Briefe des Petrus an Jakobus und der Weiheformel (Diamartyria). Dieser ungetrübten Warheit gegenüber steht das Gemisch von Warheit und Irrtum, in welchem die Masse der Juden und der Christen verharrt, und wodurch man nicht zu der Seligkeit zu gelangen vermag. Der Sache nach ist also auch hier der Gegensatz der Gnosis und Pistis vorhanden, und dennoch

ist auch Lipsius nicht geneigt, die Partei der Homilien zu den Gnostikern zu rechnen. Ebenso macht der genannte Unterschied eines der hauptsächlichsten Merkmale in der Theologie der kirchlichen Alexandriner aus; und wenn Lipsius mit Recht anerkennt, dass ihre Gnosis die allgemeine kirchliche Glaubensregel und ihren historischen Inhalt bestätigt, wärend die häretische Gnosis ihn ausschließt, so erhalten wir dadurch zwei grundverschiedene Arten von Gnosis, und dasjenige, was die häretische und katholische Gnosis von einander unterscheidet, kann also nicht in der allgemeineren Form des Gegensatzes von Pistis und Gnosis, sondern nur in dem heidnisch gearteten Inhalt der letzteren liegen. Also weil eine dualistische oder pantheistische Spekulation sich als Gnosis gab, ward der Gegensatz gegen den Glauben ein unversönlicher, nicht aber war die dualistische Betrachtungsweise, wie Lipsius will, eine Folge der Spannung zwischen Gnosis und Pistis. Nur bleibt Lipsius nicht überall bei der Ableitung aus dem formalen Gegensatze als dem höchsten Prinzipe stehen, sondern koordinirt damit den ethischen oder spekulativen Inhalt, aber in gleichem Grade werden dann anderweitige Prinzipien für die Gestaltung der Gnosis wirksam. One die prinzipielle Wichtigkeit jenes Gegensatzes leugnen zu wollen, nimmt daher Neander, mit welchem Hilgenfeld in dem Hauptgedanken übereinstimmt, die Figur des Weltschöpfers zum Ausgangspunkt. Diese mythologische Gestalt tritt unter verschiedenen Namen auf: bei den Valentinianern und anderen unter dem Namen des Demiurgos, entlehnt aus dem Timäos des Plato; bei Basilides unter dem aus astrologischen und neutestamentl. Benennungen kombinirten des Archon; bei ophitischen Parteien als Jaldabaoth, d. i. Son des Chaos. Er ist jedenfalls die eigentümlichste unter den gnostischen Figuren und mit Recht nennt ihn Neander die Konzentration der bedeutsamsten Ideeen. Die Einfügung dieses Wesens zwischen dem höchsten Gott und der sinnlichen Welt beruht auf dem Gegensatze von Gott und Materie. Mit diesem metaphysischen Dualismus verbindet sich der religiöse, welcher den neutestamentlichen Gott dem alttestamentlichen entgegenstellt. Fast ausnahmslos hat der Weltbildner eine dem höchsten Gott tief untergeordnete Beschaffenheit. Er ist in der Regel nicht einmal von pneumatischer Substanz und in dem einzigen Falle, wo ihm eine solche zugeteilt wird, bei dem Ophiten Justinus, ist er doch one das Vorherwissen und die Macht Gottes. Überall sonst sind die aus Gott hervorgehenden Geister hoch über ihn erhaben, die gesamte überirdische Sphäre ist ihm anfänglich unbekannt, er gehört zur Welt und bezeichnet qualitativ und räumlich die Kluft zwischen ihr und Gott. Das eigentümlich gnostische Merkmal in seiner schaffenden Tätigkeit ist dies, dass er dabei selbstwillig und für Zwecke seiner Herrschaft und Ehre verfärt. Zwar walten die göttlichen Ideeen darüber und one es zu wissen, fürt er eine höhere Teleologie in der Sonderung und Entwickelung der pneumatischen Keime aus, welche im Bereiche der Materie gefangen sind; aber der Gegensatz, in welchem sie zu Wesen und Wirksamkeit des Weltschöpfers stehen, ist das spezifisch Gnostische. Selbst wenn die Weltschöpfung auf eine Mehrheit von Mächten zurückgefürt wird, wie bei Saturninus, macht dieses keinen wesentlichen Unterschied, sofern dieselben Differenzen zwischen ihnen und dem höchsten Gott bestehen. Wenn dagegen in der jüdischen Theologie die Welt als ein Werk der Engel erscheint, welche lediglich Personifikationen der Kraft Gottes und Instrumente desselben sind, so ist das keine Gnosis, sondern höchstens eine Vorbereitung derselben in der Form. Die Vorstellungen von dem Weltschöpfer und seinem Tun stehen aber unter dem Einfluss und zwar in der Regel unter starkem Einfluss des Schöpfungsberichtes in der Genesis und des übrigen Alten Testamentes. Er ist der Gott der Juden, des ihm verwandtesten Volkes. Ein spezielles Motiv für dieses Verhältnis beider enthielten die Worte 5 Mos. 32, 8. 9 nach dem Text der LXX, welche damals viel erwogen wurden. Sie besagen, dass Jehovah das jüdische Volk zu seinem Eigentum erwält, die Herrschaft über die anderen dagegen den Engeln überlassen habe. Die Engel wurden dann unter dem Einfluss des vorderasiatischen Gestirndienstes von Gnostikern und anderen zu Sterngeistern gemacht unter der Herrschaft des Weltschöpfers. Dieser ist mithin im allgemeinen der Repräsentant des Naturlebens

und des Judentumes und häufig läſst sich von da aus auch die Auffassung des Heidentumes bestimmen. Zwar ist der Bereich des Demiurgos durchbrochen von dem des pneumatischen Lebens, so weit sich innerhalb desselben zur Erlösung bestimmte Geister finden im Judentum und auch im Heidentum; und andererseits wirkt die Materie, das Reich des Satans und seiner Dämonen hinein, daher es im Judentum auch Menschen hylischer Art gibt; der Demiurgos ist ferner selbst zuweilen mehr dem höheren, zuweilen mehr dem niederen Leben verwandt. In denjenigen Systemen aber, welche die meiste geistige Bedeutung haben, hat er eine Beschaffenheit, welche der mittleren psychischen entspricht. Man gab dem Christentum, von der neuen Macht der Warheit ergriffen, eine Stelle hoch über Judentum, Heidentum und Natur, indem man es dennoch immer wider mit den physischen Gesichtspunkten vermischte, von welchen das Bewuſstsein der Gnostiker gefangen genommen war. So spiegelt sich in dem Verhältnis des Demiurgen zu Gott und Welt die Bewegung der religiösen Grundvorstellungen ab.

Es ist eine nicht geringe Schwierigkeit, die gnostischen Systeme in Klassen zu ordnen. Ihre Haltung ist so schwankend, ihre Zusammensetzung so verschieden, ihr Geist bei verwandter Architektonik oft so abweichend, daſs sie sich einem durchgreifenden Teilungsprinzip entziehen. Die Schwierigkeiten sind gewachsen, seitdem durch die Auffindung der Gegenschrift des Hippolytus die Zal der uns bekannten Systeme vermehrt und zugleich dadurch ersichtlich ward, daſs der Dualismus und die Emanation nicht die allgemeine Verbreitung im Gnostizismus haben, welche man ihnen früher zuschrieb, sondern daſs auch dem Pantheismus eine gröſsere Ausdehung zukommt und in dem bedeutenden Systeme des Basilides die Entwickelung des Weltlebens nicht in der emanatistischen Form, sondern durch Aufsteigen aus einem chaotischen Zustande erfolgt. Bei dieser Vermehrung des Stoffes ist die von Gieseler (Kirchengesch. I, S. 179 f., 4. Aufl.) befolgte Gruppirung um so weniger ausreichend. Er teilt die Systeme in alexandrinische, bei welchen der Platonismus und die Emanationslehre Einfluſs habe, und in syrische, bei welchen der Parsismus hinzukomme und der Dualismus stärker sei. So wichtig in der Prinzipienlehre der Gnostiker Dualismus und Emanation sind, so genügen sie doch weder für sich betrachtet als Teilungsgrund, noch auch treffen die örtlichen Beziehungen nach Alexandria und Syrien überall zu. Der stärkere Dualismus und die Emanation gehören beide dem Orient als ihrem Ausgangspunkte an. Deshalb findet sich bei dem Ophiten Justin eine auf syrisch-dualistischer Grundlage weit ausgefürte Emanation; ebenso bei Saturnin eine ziemlich lange Reihe von Zwischenwesen. Andererseits haben die Alexandriner Karpokrates und Basilides, jener mit platonischen, dieser mit stoischen Elementen befruchtet, nicht die emanatistische Entwickelungsform. Es ist zuzugeben, daſs mit der weiteren Ausbildung der einzelnen Gedanken öfters auch die Zal der emanirenden Gestalten im Verlauf der gnostischen Entwickelung sich steigert; aber dies Mehr oder Minder ist ein zufälliges, und wenn sich in dem groſsartigsten alexandrinischen Systeme, dem platonisirenden des Valentin, die Steigerung beobachten läſst, so liegt darum noch nicht ein Teilungsgrund für die Gesamtheit darin vor. In bezug auf Marcion aber gibt Gieseler selbst zu, daſs dieser nicht recht in seine Gruppirung sich einordnen lasse. Hase teilt die Gnostiker in orientalische, hellenistische, christliche und jüdische ein. Diese sehr allgemeinen Bezeichnungen füren ebensowenig zu einer klaren Ordnung. Denn von der Mischung der Elemente ist häufig schwer zu sagen, ob das Orientalische oder Hellenische überwiege. Man wird selbst bei dem valentinischen System, in welches die griechische Philosophie tief eingreift, überall die Wirkung orientalischer und hellenischer Grundlagen verknüpft finden, sodaſs es von der Betrachtung abhängt, ob man es auf diese oder jene Seite setzen will. Mit Recht ist der Begriff des Christlichen geltend gemacht, da er ein wesentliches Merkmal ist, und wo er ganz fehlte von einer irgendwie kirchlichen Gnosis nicht die Rede sein könnte. Aber als die allgemeine Voraussetzung ist er mehr geeignet, die Grenze des Ganzen zu bezeichnen, als für sich allein innerhalb der Gnosis einen Gegensatz gegen hellenische, orientalische und jüdische Systeme festzustellen. Selbst in der nachher gewälten Form „der

entschieden christlichen Systeme" scheint die Teilung nicht gelungen. Denn es läſst sich schwer abwägen, ob die christlichen Elemente bei Valentin oder bei Bardesanes gröſseres Gewicht haben, und doch wird dieser von jenem getrennt, welchem er in der Architektonik des Systemes nahe verwandt ist, und mit Marcion verbunden, wärend beider Systeme sehr unänlich sind. Hilgenfeld und besonders Lipsius haben die Unterschiede der Zeit mit den Hauptmomenten innerer Entwickelung zusammenzufassen gesucht und damit zugleich die Klassifizirung der Systeme bestimmt, ein Verfaren, welches sich die höchste Aufgabe stellt, eine Aufgabe freilich, welche vielleicht unlösbar ist, weil die flieſsende Bewegung in der inneren Entwickelung der Gnosis und unsere unsichere Kenntnis derselben eine solche Epochenteilung nicht zulassen. Schon Neander (K.-G. I, II, S. 652, 2. Aufl.) fand es warscheinlich, daſs die Gnosis von Syrien ausgegangen sei; Lipsius aber vervollständigt diese Vermutung dahin, daſs er nach den judenchristlichen Anfängen ein Stadium der syrischen Gnosis unterscheidet, in welcher die Verschmelzung der vorderasiatischen Mythen mit der christlichen und jüdischen Grundlage vollzogen sei, und darauf mit dem vermeintlichen Übergang des Basilides nach Alexandria eine neue Epoche eintreten läſst, welche sich durch das Hinzubringen hellenischer Philosophie charakterisire: des Platonismus z. B. bei Valentin, des Stoizismus in dem basilidianischen System nach der Darstellung der Philosophumena. Die syrische Gnosis habe die Gemeinschaft mit den Katholikern noch nicht aufgehoben; sie habe sich mit der gesamten katholischen Kirche dem Judentum und Heidentum entgegengesetzt und sich zwar als eine höhere Stufe der Erkenntnis innerhalb der Kirche dargestellt, nicht aber sich im ausschlieſsenden Gegensatz gegen die Glaubensregel und gegen die bei ihr beharrenden *πιστικοί* gestellt. Diese Steigerung der Differenz und ihre Befestigung durch einen Gegensatz der pneumatischen und psychischen Naturen sei erst mit dem Stadium der hellenischen Gnosis eingetreten. Indem hauptsächlich an diesem Gegensatz die innere Entwickelung verfolgt wird, fürt Lipsius dieselbe zu einem dritten Stadium fort, in welchem die Gnosis in ihrem spekulativen Streben erlame, sich zu den allgemeinen ethischen Grundlagen des Christentums zurückwende, und daher auch den Unterschied des gnostischen Standpunktes mit dem des kirchlichen Glaubens im Prinzip wider aufhebe, wofür das System Marcions und der ophitischen Pistis Sophia als hauptsächliche Belege gelten.

Was nun die vorangestellte Unterscheidung einer syrischen und hellenischen Gnosis betrifft, so ist auſser Zweifel, daſs der Zusammenfluſs vorderasiatischer Religionen mit alexandrinisch-jüdischen und griechischen Ideeen erforderlich war, um Systeme wie das basilidianische des Hippolytus, das valentinische und andere zu erzeugen; aber es war nicht notwendig, daſs die von Osten her stammenden Ideeen in Gestalt bereits ausgebildeter gnostischer Systeme verpflanzt wurden, sondern die ersten Anfänge gnostischer Kombinationen, ja selbst die Synkrasie der Mythen, welche lange vor der Gnosis vorhanden war, reichte dazu hin. So waren in Ägypten, wie in Syrien die Vorbedingungen der Gnosis gegeben, und es kann lediglich auf dem Wege historischer Forschung entschieden werden, ob die syrische Gnosis bereits den Höhepunkt ihrer Entwickelung erreicht gehabt habe, als die Ausbildung der hellenischen begann, oder ob die Bewegung als eine gleichzeitige angesehen werden müsse. Wir glauben, daſs die Tatsachen für die letztere Annahme entscheiden. Cerinth soll nach Hippolytus Angabe von Alexandria ausgegangen sein, ein unverdächtiges Zeugnis, welchem nicht widerspricht, daſs er in Ephesus auftrat, welches vielmehr gerade deshalb nicht auf willkürlicher Vermutung zu beruhen scheint. Nicht viel jünger als dieser älteste Lehrer einer systematischen Gnosis ist Karpokrates, über dessen Zugehörigkeit nach Alexandria der dortige Clemens sehr genaue Notizen gibt, und in dessen Lehre sich deutliche Spuren des Platonismus finden. Wir halten die Angaben des Hippolytus und Eusebius über die alexandrinische Abkunft des Basilides für wol begründet und die Abschilderung seines Systems durch den ersten Autor für die richtige; sodaſs auch dieser noch in die ersten Jarzehnte des zweiten Jarhunderts gehörige Gnostiker unsere Annahme verstärkt. Sie wird ferner bestätigt durch die groſse Zal

gnostischer Parteien, welche gegen die Mitte des zweiten Jarhunderts in Ägypten ihre Sitze haben. Man darf andererseits die in Syrien entstehenden Systeme, ungeachtet der semitischen Namen und Mythen, welche sie enthalten, nicht von allem hellenischen Einfluſs ablösen. Sie nahmen nicht nur einzelne Begriffe der griechischen Philosophie auf, wie den des Nus, sondern es scheint auch, daſs nicht selten die einheimische Mythologie ihnen durch eine griechische Darstellung vermittelt war; etwa in der Art, wie wir in orphischen Fragmenten Verarbeitungen orientalischer Stoffe finden. Ein Zeichen dafür, daſs diese Gnostiker aus abgeleiteten Quellen schöpften, möchte unter anderen in dem bei den Ophiten des Irenäus und bei Valentin wichtigen Begriffe des Bythos kenntlich sein. Denn dieses Wort, welches von Bohoth abgeleitet, ursprünglich das Chaos bedeutet, erscheint bei jenen Gnostikern ganz entkleidet von dieser eigentlichen Bedeutung, präzisirt durch Gleichsetzung mit βυθός, und angewendet auf die entgegengesetzte Vorstellung von der unergründlichen Tiefe des göttlichen Lebens und Lichtes.

Das andere Teilungsprinzip, das verschiedene Verhältnis der Pistis und Gnosis, trifft ferner keineswegs mit der mythologischen und philosophischen Differenz zusammen. Die Ophiten des Irenäus trennen den höchsten Gott von dem Weltschöpfer und legen dem letzteren eine durchaus ungöttliche, Furcht und Haſs erregende Beschaffenheit bei. Diesen nun beteten die Katholiker an und wenn sie etwas vom höchsten Gott wuſsten, so muſste es durch die Beziehung auf den Weltschöpfer, als entstellt und entweiht erscheinen. Die Menge der Christen erkennt nur den sinnlichen Erlöser Jesus, nicht den himmlischen Christus, welcher sich auf ihn herabsenkte, und hatte außer diesem schweren Irrtum noch andere (I, 30, 13). Eine Gnosis, welche so über den Inhalt des Glaubens urteilte und erst als Geheimlehre von dem auferstandenen Jesus einigen auserwälten Jüngern mitgeteilt und im engen Kreise fortgepflanzt sein wollte, konnte nicht zugleich die katholische Glaubensregel als berechtigt innerhalb des Christentums anerkennen. Wenn außerdem der Unterschied des höchsten Gottes, des Satans und Weltschöpfers und drei ihnen entsprechender Menschenklassen im Alten Testamente gemacht wird, so kann kaum ein Zweifel sein, daſs auch die Katholiker und Gnostiker des Neuen Testamentes von dieser Scheidung der Naturen betroffen werden. Ob die Bezeichnungen des Pneumatischen, Psychischen und Fleischlichen darauf angewendet seien, ist von untergeordneter Bedeutung; da aber mindestens die Begriffe des Pneumatischen und Psychischen in dem Systeme eine Stelle haben, so sind sie warscheinlich auch für jene Unterschiede gebraucht worden. Es ergibt sich also, daſs es keineswegs ein unterscheidendes Merkmal der hellenischen Gnosis ist, Gnosis und katholischen Glauben in eine ausschließende und physisch begründete Differenz zu setzen, vielmehr dürfte es richtig sein, daſs Valentin bemüht ist, die Herbigkeit der bei anderen vorgefundenen Scheidung widerum zu mildern. Allerdings bringt die Trennung oder Annäherung der Gnosis und des kirchlichen Glaubens bedeutende Unterschiede der Systeme zuwege, wenn damit zugleich ein Verhältnis des Inhaltes beider und eine verschiedene Schätzung des spekulativen und ethischen Standpunktes gegeben ist. Jedoch dieses Teilungsprinzip durchbricht vollständig das andere, welches in dem zeitlichen Verlaufe liegt, denn die Annäherung des gnostischen und kirchlichen Standpunktes fand nicht erst in der Zeit der ermattenden Gnosis statt, wo sie dem katholischen Einfluſs wich, sondern war an individuelle Bedingungen gebunden. Wie sehr dies der Fall sei, erhellt daraus, daſs Lipsius Marcion, welcher gegen 150 seine Blütezeit hat, mit dem ophitischen System der Pistis Sophia zusammen ordnet, welches er selbst in die erste Hälfte des dritten Jarhunderts setzt, welches aber ebensowol am Ende desselben entstanden sein kann.

Baur, zufolge seiner Begriffsbestimmung der Gnosis, als einer Darstellung der absoluten Religion in den historischen Momenten ihrer Entwickelung, teilt die Systeme 1) in solche, welche das Christentum mit dem Judentum und Heidentum zusammenfassen (z. B. Basilides, Valentin, Ophiten); 2) solche, welche das Christentum dem Judentum und Heidentum entgegensetzen (z. B. Marcion); 3) solche, welche das Christentum und Judentum identifiziren und dem Heidentum entgegen-

setzen. Hierher rechnet Baur, und änlich Hase, die clementinischen Homilien. Die Zusammenfassung und Trennung würde eine berechtigte Gruppirung ausdrücken, wenn nicht darauf derselbe Fehler wirkte, an welchem der Grundbegriff leidet, daſs nämlich die phantastischen Vorstellungen der Gnostiker nach Art moderner Reflexionen verstanden werden und demgemäß das einzelne, höchst unbestimmte Moment einer Anerkennung oder Verneinung warer Erkenntnisse im Judentum und Heidentum, in den festen und ordnenden Gedanken einer Vergleichung von Entwickelungsmomenten verwandelt wird. Um dem Schematismus Hegelscher Logik durch Vollständigkeit zu genügen, müssen die clementinischen Homilien eine Stelle innerhalb der Gnosis einnehmen, wärend ihr monotheistischer, jüdisch-ethischer, in der Darstellungsform nüchterner Charakter, sie nicht dafür geeignet macht, sondern sie einem mit spekulativen Elementen versetzten Ebionitismus zuweist. — Verhältnismäßig am meisten bewärt sich die Einteilung Neanders, welche von der Beschaffenheit des Weltbildners, der charakteristischsten Figur der gnostischen Systeme, das Teilungsprinzip entnimmt. Da er die Natur und als Gott der Juden zugleich das Judentum und in indirekterer Beziehung das Verhältnis desselben zum Heidentum repräsentirt, so ist mit seiner Beschaffenheit auch die der Natur, der Vorgeschichte des Christentums und das Verhältnis beider zum höchsten Gott bezeichnet. Ist der Demiurgus zwar beschränkt an Macht und Erkenntnis, aber doch nicht Widersacher Gottes, und dient er den göttlichen Zwecken willig, sobald er damit bekannt geworden ist, so herrscht in dem System die Absicht, in der Vorgeschichte die dem Christentum verwandten Ideeen aufzuweisen, und es pflegt dann auch der Dualismus zwischen Gott und Natur minder schroff zu sein. Ist aber der Demiurg ein Gott feindliches, dem Satan verwandtes Wesen, welches den Zwecken der Erlösung feindselig ist und bleibt, so pflegt auch der Dualismus zwischen Gott und Schöpfung herber zu sein; in der Vorgeschichte des Christentums wird mit besonderem Nachdruck das Ungöttliche hervorgehoben und das Judentum als gänzlich oder fast gänzlich Gott widerstreitend verworfen. Da das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum das am meisten charakteristische ist, so gibt Neander den beiden Hauptklassen die abgekürzte Benennung der judaisirenden und anti-jüdischen Gnostiker. In der zweiten Klasse ist die Beziehung auf das Christentum zu einem untergeordneten Teilungsgrunde gemacht, was in Verbindung mit jenem bezeichnenden allgemeinen Teilungsprinzip zulässiger ist. Denn allerdings ist es von wichtiger Einwirkung, ob das Judentum vom Christentum losgerissen wird um eines einseitigen, aber spezifisch christlichen Gesichtspunktes willen, oder ob es für ungöttlich erklärt wird, weil der Einfluſs der heidnischen Vorstellungen dem Judentum widerstrebt und das Eigentümliche des Christentums durch Naturphilosophie verwischt. Demnach zerfallen die anti-jüdischen Gnostiker a) in solche, welche das Christentum in seiner Selbständigkeit auffassen; und b) in solche, welche zum Heidentum hinneigen. Die etwas unbestimmte Bezeichnung der letzten Klasse würden wir lieber mit der eines gnostisirenden Heidentums vertauschen, indem wir darunter diejenigen Systeme befassen, welche die Teleologie und das Spezifische der christlichen Erlösung in Pantheismus und Dualismus und deren Konsequenzen untergehen lassen, in welchen also ein heidnischer Inhalt mit umgedeuteten christlichen Formen bekleidet wird. Sie stehen daher an der äußersten Grenze der Entwickelungsreihe christlicher Formen. Ihnen würde nach ebionitischer Seite hin ein mit einzelnen christlichen Formen ausgestattetes essäisch geartetes Judentum, wie es sich bei den Elkesaiten zeigt, entsprechen. Wollte man diese Linien bis in die Grenzen des Judentums und Heidentums hinein verfolgen, so würden sie hier Philo und dort Plotin als verwandte Erscheinungen der Spekulation treffen. Es darf als eine Bestätigung unserer Auffassung angefürt werden, daſs dieser heidnische Philosoph in demjenigen Buch seiner Eneaden, welches er gegen die Gnostiker richtet, gerade den Zweckbegriff, welchen er bei Gnostikern erkennt, für einen ihrer hauptsächlichsten Irrtümer hält und ihm den Gedanken einmal der göttlichen Einheit und weiter des notwendigen Kausalprozesses entgegenstellt. Die Gruppe der ophitischen Gnostiker wird am zweckmäßigsten getrennt von den übrigen und für sich behandelt.

Das angegebene Teilungsprinzip soll dadurch nicht beseitigt werden; denn auch die ophitischen Systeme liefern für jede der genannten Klassen ihren Beitrag. Allein da sie von derselben Grundlage heidnisch-semitischer Spekulation ausgehen, namentlich mit dem Symbol der Schlange wichtige Ideeen bekleiden und die Richtungen in ihrer Entwickelung sich deutlicher übersehen lassen, wenn man den äußerlichen Zusammenhang bewart, so empfiehlt es sich, die verschiedenen Klassen innerhalb derselben Gruppe aufzuweisen.

Mit dieser sachlichen Scheidung der gnostischen Systeme läſst sich eine, von dem allgemeinen Gesetz geschichtlicher Entwickelung bestimmte Teilung nach der Zeitfolge verbinden. Wir unterscheiden 1) die Zeit der sporadischen Gnosis bis gegen Ende des ersten Jarhunderts; 2) die Zeit der Blüte bis gegen die Mitte des dritten Jarhunderts. Dies ist die Periode der größesten Fruchtbarkeit, und in welcher sich die systematischen Zusammenhänge der Ideeen so weit ausbilden, als es überhaupt für die Gnosis erreichbar war; 3) die Zeit des Verfalles, in welcher die Produktionskraft der Gnosis erschöpft ist, nur noch einzelne, wenig originale Bildungen erfolgen und die Gnosis der katholischen Kirche weicht. Über das fünfte Jarhundert hinaus lassen sich neue Erzeugnisse nicht mehr mit Sicherheit beobachten; 4) kann man die Neubelebung älterer Parteien seit dem siebenten Jarhundert warnehmen, welche in die dualistische Gegenkirche der Katharer ausmünden. Wir werden uns hier nur mit den beiden ersten Abschnitten eingehend beschäftigen, und was darüber hinausliegt, nur beiläufig berüren.

Die Gnostiker haben positiv wie negativ, durch Warheiten und durch Irrtümer, eine mächtige Rückwirkung auf die katholische Kirche ausgeübt. Als die Kirche Gefar lief, sich in Praxis und Buchstäblichkeit zu verlieren, gab ihre idealistische Spekulation ihr einen Anstoß zu geistigerer Betrachtung und zu umfassenderer Beschäftigung mit den Dogmen. Die allgemeinen und die besonderen Entwickelungen wurden stark dadurch bedingt. Man wurde sich der eigentümlichen christlichen Prinzipien genauer bewuſst; das Verhältnis zum Judentum und zur heidnischen Philosophie ward von neuen Seiten erörtert. Die einen wurden zum Studium und zur theologischen Anwendung der Philosophie veranlaſst. Zum Teil durch diese Antriebe bedingt, entstand die kirchliche Gnosis der alexandrinischen Theologen. Sie war am nächsten unter allen kirchlichen Standpunkten mit der häretischen Gnosis verwandt, ihr ebenbürtig in der Kraft der Spekulation und geeignet, sie zu besiegen, weil sie mit reineren christlichen Mitteln das Bedürfnis des Erkennens befriedigte, durch welches die häretische Gnosis hervorgetrieben und befördert war. Sie war nicht frei von dem Fehler, das Wesen des Christentums in die Erkenntnis zu setzen, aber ihre Gnosis schloſs zugleich ein erhabenes sittliches Verhalten ein, und der Inhalt der religiösen und ethischen Dogmen war im allgemeinen ein christlicher. Zwar rühmt auch sie sich einer der kirchlichen Menge vorenthaltenen geheimen Überlieferung, aber sie bestreitet, daſs Glaube und Gnosis verschiedenen Naturen gehören. Die Gnosis ist hier vielmehr die Emporfürung der Gläubigen zu höherer Erkenntnis und Sittlichkeit. Denn der Gnostiker steht mit der kathol. Kirche unter denselben Auktoritäten, dem Alten und Neuen Testament und sämtlichen Aposteln; ebenso ist hier die Glaubensregel als Norm gesetzt und den geschichtlichen Tatsachen der Erlösung wird deshalb, wenn auch nicht die volle, doch eine viel höhere und ausgedehntere Bedeutung gesichert, als in der häretischen Gnosis. Die philosophische Betrachtungsweise bildet auch hier vornehmlich das Unterscheidende des Standpunktes; allein es sind nicht die Mythen orientalischer Theosophie, welchen diese Alexandriner die christlichen Stoffe anbequemen, sondern sie lehnen sich an die hellenische Philosophie an und ihre Methode bewegt sich, wie diese, in Begriffen und Schlüssen. Wenn die idealistische Spekulation dennoch manche Verwandtschaft zwischen den Dogmen der katholischen und häretischen Gnostiker zuwege bringt, so ward dagegen die realistische Theologie fast ausschließlich durch den Gegensatz bedingt. Auch der in gleicher Richtung sich bewegende Montanismus hat seine praktische und supranaturale Gestaltung nicht one Beziehung auf die rationalisirende Spekulation ausgebildet und durch den Gegensatz seinen Einfluſs gemehrt. Eine Fülle

von dogmatischen Problemen erhoben sich; in manchen Lösungen eilten die Gnostiker ihrer Zeit voran, das meiste ward mit Grund bestritten; indes überall half es, die Gesichtspunkte klären und die Dogmen entwickeln. Kaum wird es eine der im zweiten und dritten Jarhundert vorgetragenen katholischen Lehrbestimmungen geben, welche nicht unter den Bedingungen des Kampfes mit der Gnosis geformt wäre. Diese Polemik der Kirche ging neben der apologetischen Tätigkeit gegen das Heidentum her und leitete sie noch bestimmter auf exegetische Erörterungen. Die Gnostiker gingen in größeren exegetischen Arbeiten voran. Denn Basilides und Herakleon waren die ersten, welche ganze Evangelien erklärten. Die höhere Kunst, welche sie auf gewisse Teile des Gottesdienstes verwandten, namentlich die Dichtkunst, blieb nicht one Wirkung auf reichlichere Anwendung der kirchlichen Poesie. Obgleich die Kirche demnach der Gnosis eine verwandte Seite darbot, schloss sie sich vor diesen Parteien und ihren bedenklichen Grundsätzen äußerlich überall mit Entschiedenheit ab, und erfasste sich im Gegensatz gegen sie als die katholische Kirche, befestigt durch die Bischöfe, um welche sich die Gemeinden sammelten, durch den Zusammenhang mit den Stiftungen der Apostel und den Besitz ihrer Traditionen.

Quellen: Erste Spur der Polemik nach den neutestamentlichen Schriften in den Ignatianischen Briefen, Justins d. M. Schriften; dann vornehmlich Irenaeus, Adv. haer. libb. V; Hippolytus, *ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων* (Philosophumena) ed. Miller. Oxon. 1851; Duncker et Schneidewin. Gotting. 1859; Tertullian. praescriptiones adv. haer. und deren Anhang; adv. Valentinian.; scorpiace etc. Die Alexandriner Clemens in den *στρωματεῖς*; Origenes bes. im Commentar zum Ev. Johannis; Eusebius in s. Kirchengesch.; Epiphanius im Panarion; Theodoret, Fabular. haeretic. compendium; Philastri de haeresibus lib. I, mit anderen, noch weniger wichtigen herausg. v. Oehler, Berol. 1856; Plotinus, *πρὸς τοὺς γνωστικούς*, ed. Weigl., Ratisb. 1832.

Bearbeitungen: Ittig, De haeresiarchis, Leps. 1690; Gottfr. Arnold, Ketzerhist. I; Massuet, Dissert. praev. zu seiner Ausg. des Irenäus; Mosheim, Comm. de reb. christ. ante Const. M. p. 333 sq.; Münter, Versuch üb. d. kirchl. Alterthümer der Gnost., Ansb. 1790; Neander, Genet. Entw. der gnost. Syst., 1818; Kirchengesch. I, II, 632 ff.; Gieseler, Hallesche Lit.-Zeit. 1823, Nr. 104; K.-Gesch. I, 179; J. Matter, Hist. crit. du gnosticisme, Par. 1828, 1843, 2 t.; J. J. Schmidt, Verwandtsch. der Gnost. Lehre mit den Relgsystemen des Orients, Lpz. 1828; vgl. Gieseler, Stud. Kritik., 1830; Möhler, Urspr. d. Gnosticism., Tüb. 1831, 4°; Baur, Die chr. Gnos. oder Relgsphilos., Tüb. 1835, Christenth. d. 3 ersten Jahrh.; Rossel, Gesch. d. Untersuch. üb. d. Gnostizism. Theol. Schr., 1847; Möller, Gesch. d. Kosmol. in d. griech. Kirche, Halle 1860; Lipsius, A. Gnosticismus in Ersch und Gruber Encyklop. 1868. Zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865. Die Quellen der ältest. Ketzergesch., Lpz. 1875; Hilgenfeld, D. Gnostizism. u. d. Philosophumena, Ztschr. für wiss. Theol. 1862; Harnack, Zur Quellenkritik der Gesch. des Gnostizism., Lpz. 1873 und in Ztschr. f. hist. Theol., 1874.

Die Entstehungszeit der Gnosis; die sporadische Gestalt gnostischer Ideeen bis gegen Ende des ersten Jarhunderts. Die erste Spur von Ideeen, welche, als eine Vorbildung der Gnosis, mit dem Christentum sich äußerlich berürten, finden wir innerhalb der neutestamentlichen Zeit bei Simon dem Magier. Was die Apostelgeschichte von ihm erzält, entspricht so genau den Bedingungen seiner Zeit und unterscheidet sich durch die Einfachheit so sehr von allen späteren Berichten, dass man keinen Grund hat, ihr die Glaubwürdigkeit abzusprechen. Mag er nun, wie Josephus (Ant. 20, 7, 2) behauptet, aus Cypern stammen oder aus Samaria, was Justinus, selbst ein Samaritaner, vielleicht mit größerem Recht berichtet; jedenfalls war er einer der damals zalreichen orientalischen Goeten, welche im Besitz der Wunderkraft und Erkenntnis Gottes zu sein vorgaben. Die Andeutungen der Apostelgeschichte füren nicht notwendig über einen jüdisch gearteten Monotheismus hinaus; er selbst aber ließ sich als die Inkarnation der wirkenden Kraft Gottes vom Volke verehren.

Ein Vorspiel der judaistischen Gnosis sind die Irrlehrer, welche Paulus in dem Briefe an die Kolosser bestreitet. Sie gehen vom Judentum aus, verbinden es aber einerseits mit der Anerkennung der messianischen Bedeutung Christi, andererseits mit Spekulationen, in welchen eine ausgebildete Engellehre eine Stelle hatte. Welches Verhältnis sie Christo zu diesen gegeben haben, läſst sich aus den Gegensätzen des Apostels nicht mit Bestimmtheit ermitteln. Mit einiger Sicherheit aber darf man annehmen, daſs sie den Engeln Anteil gaben an der Schöpfung der Welt. Manche Speisen, vielleicht auch andere Dinge, erklärten sie für unrein, verhielten sich also asketisch dagegen. Ob dieser praktische Dualismus auf einen theoretischen zurückgefürt ward, ist widerum nicht deutlich. Durch Beibehaltung jüdischer Festtage verraten sie ihren Ebionitismus. Man kann sie eben so gut zu den Ebioniten, wie zu den Gnostikern rechnen. Dieser fließende Charakter entspricht der Unbestimmtheit, welche den Anfängen der Bewegung anhaftet. Ein solches essäisch geartetes Judentum, welches die Anerkennung der Messianität Christi aufgenommen hatte, konnte entweder innerhalb des Ebionitismus beharren, und in weiterer Mischung der jüdischen, christlichen und spekulativen Elemente zu den ausgebildeteren Formen der Elkesaiten und der clementinischen Homilien, oder es konnte dem Zuge der heidnischen Spekulation nachgebend, zur Gnosis werden. Gnostische Ideen idealistischer Art, eine Gnosis, welche die Auferstehung zum ewigen Leben sein will, Angelologie und Gegensatz gegen die Sinnlichkeit bis zum Verbot der Ehe berücksichtigen auch die Briefe an Timotheus. Da die Anhänger derselben Gesetzeslehrer heißen, so hat man ebenfalls Reste jüdischer Gesetzlichkeit bei ihnen zu suchen; die sporadische Gestalt der Gedanken gestattet schwerlich, sie in das zweite Jarhundert hinabzusetzen, und auf keinen Fall darf man sie mit Baur auf Marcioniten zurückfüren (Mangold, Die Irrlehrer d. Pastoralbr., Marb. 1856). Der erste Brief des Johannes bestreitet doketisch geartete Vorstellungen von Christo, als sei er in keine wirklich menschliche Erscheinung eingetreten. Am Schlusse des apostolischen Zeitalters war Cerinth, von Ägypten kommend, in dem Wirkungskreise des Johannes in Kleinasien tätig; ein Judenchrist, welcher eine judaistische Gnosis schon einigermaßen zu einem System entwickelte. Eine oberste göttliche Macht (αὐθεντία), ein sie nicht kennender Weltschöpfer und Judengott, das Haupt der niederen Engel; Jesus Son Josephs und der Maria, auf den sich bei der Taufe der Erlöser aus der oberen Welt herabläſst, um beim Leiden sich wider von ihm zu trennen, das sind die Umrisse der Ideeen. Auch Cerinth soll Reste des jüdischen Gesetzes bewart haben, nach Cajus von Rom sogar chiliastische Vorstellungen. Vermutlich waren die verheißenen Genüsse nur Symbole geistiger Freuden, und Cajus hat sie miſsdeutet; im andern Fall müſste man Cerinth aus der Reihe der Gnostiker streichen. Dies um so mehr, wenn Lipsius Recht hat in der Behauptung, daſs auch die Christologie rein ebionitisch sei, freilich im Widerspruch mit Irenäus. Hippol. VII, 38 (= Iren. I, 26), Tertull. praescr. Anh. 48, Euseb. h. e. III, 22, Epiph. h. 28. — Die ersten Spuren antijüdischer Gnosis zeigen sich bei den Nikolaiten der Apokalypse und den Irrlehrern des Judasbriefes, im Fall man hier nicht bloß praktische Irrtümer anzunehmen hat. Die ersten scheinen einen unsittlichen Antinomismus aus dualistischen Spekulationen abgeleitet zu haben; die letzteren, indem sie das jüdische Gesetz auf eine Offenbarung böser Engel zurückfürten. (Tittmann de vestigiis Gnosticor. in Nov. T. frustra quaesitis, Lips. 1773.)

Die Blütezeit der Gnosis; ihre systematische Gestaltung; bis gegen die Mitte des dritten Jarhunderts. Seit den ersten Jarzehnten des zweiten Jarhunderts steigert sich die gnostische Spekulation zu einer Fruchtbarkeit, welche in der Geschichte der Philosophie nicht ihres gleichen hat, und an welche selbst die rasche Folge der Systeme in der deutschen Philosophie seit Kant nicht heranreicht. Eusebius sagt, daſs das Christentum gleich einem Sonnenblick über die Welt hingeglitten sei; man darf hinzufügen, daſs die Gnosis, als sein farbenreicher Reflex mit änlicher Schnelligkeit ihm nachfolgte. Neben Syrien und Ägypten bildet vermutlich Phrygien und die kleinasiatische Westküste frühzeitig einen Ausgangspunkt. Denn die Häretiker der Briefe an die Kolosser,

des Johannes, an Timotheus, die Wirksamkeit Cerinths, die Ophiten in Phrygien, der Gegensatz des Montanismus, scheinen die Bewegung zu bezeugen, welche in den religiösen und philosophischen Bedingungen jener Gegenden günstige Vorbereitungen traf. Für das Abendland bildet Rom einen Sammelpunkt. Im Laufe des zweiten Jarhunderts verbreiten sie sich durch die ganze Ausdehnung der Kirche. Selten mag eine gebildetere Gemeinde unberürt von ihnen geblieben sein; wir finden sie am Ende des Jarhunderts bis zu den äußersten Grenzen der Kirche vorgedrungen, bis nach Edessa und Lyon. So lose der Zusammenhang auch immer bleibt, zuweilen fast kaleidoskopisch, sich von einer Form zur andern wandelnd, so lassen sich doch die Charaktere mit größerer Sicherheit als früher erfassen. Die Schulen treten auch in feindliche und freundliche Wechselbeziehungen. Wir haben Zeugnisse der Kämpfe zwischen Bardesanes und Marcioniten, und widerum erscheinen gewisse Ideeen überraschend an verschiedenen Orten. Sie gingen zum teil von gemeinsamer Benützung verlorener gnostischer Schriften aus; es scheint namentlich auch gnostische Poesie solche Verbindung bewirkt zu haben.

a) Die judaisirenden Gnostiker.

Basilides. Nach Hippolytus und Eusebius Angaben, welchen Irenäus nicht widerstreitet, stammte Basilides aus Ägypten. Die viel spätere Nachricht des Epiphanius, dass er aus Syrien dorthin ausgewandert sei, muss dagegen zurückstehen.

Von dem System des Basilides haben wir eine doppelte und sehr verschiedenartige Darstellung: die eine bei Irenäus adv. h. I, 24, Tertull. praescr. Anhg. c. 46, Epiphanius h. 21 und Theodoret f. h. I, 4; die andere bei Hippolytus VII, 14 sq. und Clemens von Alexandria in seinen Stromata. Denn Clemens stimmt in allen Hauptzügen seiner Beschreibung nicht mit der des Irenäus, sondern mit dem Bericht des Hippolytus überein. Zu den Fragmenten, welche er aus den Schriften des Basilides und seines Sones Isidorus mitteilt, kommen zwei andere hinzu, welche in der sogen. Disputation des Archelaus von Kaskar mit Mani aus den Exegetica des Basilides ausgezogen sind. Die Disputation (Zacagni Collectan. monumentor. veter.) ist ungefär um 325 in Ägypten geschrieben. (S. m. Abh. üb. d. ursprüngl. Basilid. Syst. in Brieger, Zeitschr. f. Kirchengesch. 1877, S. 493 f.) Irenäus, und die von ihm direkt oder indirekt abhängigen Autoren, schildern ein System, in welchem Prinzipien dualistischer Art und zwar ein sehr herber parsisch gearteter Dualismus wirksam ist. Hippolytus dagegen zeichnet ein monistisches System, in welchem hellenische, zum guten Teil stoische Ideeen, mithin Einfluss pantheistischer Vorstellungen sich kenntlich machen. Da weder ein Systemwechsel des Basilides, noch die Annahme zweier gleichbenannter Männer aus den Quellen warscheinlich zu machen ist, so kann nur eine von beiden Darstellungen die echte sein. Viele haben dieselbe bei Irenäus, viele auch bei Hippolytus gesucht und wir pflichten den letzteren bei. Denn dass der Bericht des Irenäus starke Zeichen aus späteren und entarteten Lehren enthalte, wird wol kaum jemand leugnen. Da nun aber die theoretischen Grundvorstellungen untereinander und mit dem unsittlichen Leben der Sekte gut zusammenhangen, eine Fuge in der Darstellung sich auch nirgends bemerklich macht, so kann diese nur als Gesamtlehre einer Partei betrachtet werden, welche mit der ursprünglichen Partei und Lehre des Basilides nicht identisch sein kann. Überhaupt ist Irenäus mangelhaft darüber unterrichtet; von allem dem, was Clemens und die Disputation über und von Basilides mitteilen, kennt er fast nichts und Isidorus ist ihm ganz unbekannt. Dagegen unterliegt es keinem gegründeten Zweifel, dass Clemens die ursprünglichen Ideeen beider Gnostiker aus ihren Schriften kenne und vorlege. Nicht nur sie bestätigen also die Authentie des Berichtes des Hippolytus, sondern auch das erste Fragment in der Disputation des Archelaus, welches nur mit völliger Verkünstelung anders als von dem allgemeinen und prinzipiellen Gegensatz der guten und bösen Natur verstanden werden kann, ist unvereinbar mit dem Dualismus, welchen Irenäus vorträgt, stimmt dagegen vollkommen überein mit Clemens und Hippolytus. Überdies ist man nicht berechtigt,

diesem auch sonst zuverlässigen Autor den Glauben zu verweigern, dass Basilides und Isidorus sich zu dem Inhalt einer Schrift bekennen, welche die angeblichen geheimen Überlieferungen des Apostel Mathias enthielt, und woraus er einen Auszug mitteilt. Man wird Basilides selbst als ihren Verfasser ansehen müssen. Folgendes sind die Umrisse ihres Systems.

Gott ist so sehr über alles irdische Sein erhaben, dass er nicht nur der Unaussprechliche, Unnennbare (ἀκατονόμαστος, ἄρρητος) ist, welchen kein menschliches Prädikat erreicht, sondern sogar im Gegensatz zu allen anderen Wesenheiten als der Nichtseiende (ὁ οὐκ ὤν) bezeichnet wird. Stoiker, Platoniker und Philo verfolgen zwar die Verneinung bis zu dem Punkte, dass sie Gott den Überseienden nennen, von welchem sich nicht einmal das Sein aussagen lasse; aber keiner versteigt sich so weit, ihn den Nichtseienden zu nennen. Am nächsten kommt dem οὐκ ὤν der ἀνοίσιος des Valentinianers Markus. Basilides behält diese Bezeichnung Gottes bei, nicht bloß sofern dieser die abstrakte Voraussetzung alles Daseins ist, sondern dauernd, weil sie die am wenigsten sinnliche ist. Möglich wäre es, dass Basilides eine Steigerung der Verneinung von Philo aus vorgenommen hätte, welcher gleichfalls die persönliche Bezeichnung des ὤν viel häufiger als die des ὄν anwendet; aber noch warscheinlicher ist es, dass die buddhistische Idee des Nirwana von ihm aufgenommen ist. Denn damit stimmt auch seine Behauptung, dass im Anfang schlechthin nichts war, weder Geschaffenes, noch Gott. Von der Verbindung Indiens mit Ägypten und Vorderasien finden wir im 2. u. 3. Jarhundert so viele Spuren, dass der Einfluss des Buddhismus one historische Schwierigkeiten angenommen werden darf. Gemäß der negativen Bestimmung Gottes wird auch alles, was von seinem Wollen und Tun gesagt wird, sehr uneigentlich und nur darum gesagt, weil die Sprache keine anderen Mittel hat. In diesem Sinne heißt es, Gott habe beschlossen, die Welt zu schaffen. Die bei den Gnostikern gewönliche Form des Werdens durch Emanation (προβολή) verwirft Basilides entschieden. Nicht minder bestimmt erklärt er sich gegen die Voraussetzung einer ewigen Materie und lässt die Welt entstehen durch das Schöpferwort Gottes. Tief unter seinem erhabenen Sitze gibt Gott zunächst dem Samen der Welt seinen Ort. Wie aus dem Ei der bunt gefiederte Pfau hervorgeht, so entwickelt sich aus dem Weltsamen das mannigfaltige Dasein; aufwärts strebend, nach oben gezogen von der vollkommenen Schönheit Gottes (denn plötzlich wandelt sich der abstrakte Begriff von Gott in einen ästhetischen) baut sich die Reihe der Wesen auf, sodass der Wert der Geschöpfe zugleich die Nähe oder Ferne von Gott bestimmt. Der Ausdruck Same der Welt ist ein stoischer Begriff, und verwandt den stoischen Vorstellungen vom anfänglichen Zustande der Welt ist auch die anfängliche Beschaffenheit des Weltsamens, ein Chaos nämlich, gestaltlos (ἀμορφία), ein verworrenes Gemisch sämtlicher Lebenskeime (τάραχος καὶ σύγχυσις ἀρχική). Der Gedanke, welcher hier stoisch ausgestaltet erscheint, ist ein in der Gnosis sehr verbreiteter; auch bei den ophitischen Sekten und bei den Mendäern hat er in verschiedenen Formen seine Stelle. Wenn Basilides den Vergleich mit dem Ei hinzufügt, so ist darin gleichfalls eine Reminiscenz an eine altorientalische, aber in die kosmogonische Poesie der Griechen seit langer Zeit aufgenommene Idee. Da Gott den Urstoff hervorbringt und nicht durch ihn bedingt ist, was Basilides nachdrücklich behauptet, so bleibt für einen Dualismus kein Raum im System und nur hin und wider zeigt sich eine leise Spur von einem unüberwindlichen Gegensatz der Materie gegen Gott. In der Regel fällt der Begriff der Materie zusammen mit dem der Gestaltlosigkeit, daher des Mangels, auch des Hemmenden und Verdunkelnden. Hiemit würde das zweite Fragment in der Disputation des Archelaus streiten, in welchem Basilides die parsische Lehre von den anfangslosen Prinzipien des Lichtes und der Finsternis vorträgt und sie höher zu schätzen scheint, als die Theorieen der hellenischen Philosophen vom Gegensatz des Guten und Bösen. Aber es bleibt ungewiss, wie weit er die metaphysische Prinzipienlehre gebilligt habe, die ihm vielleicht nur in einer gewissen ethischen Anwendung zusagte. Hätte er sich jenen Dualismus angeeignet, so würde er nicht nur dem Berichte des Hippolytus widersprechen, sondern auch seinen

eigensten Worten in dem ersten Fragment der Disputation, wo der der Schöpfung Gottes widerstrebende Gegensatz als für sich selbst wesenlos und bestandlos charakterisirt wird (natura sine radice et loco). Von den drei im Weltkeim enthaltenen Elementen, dem pneumatischen, als Pneuma mit Gott verwandten, dem entgegengesetzten hylischen und dem zwischen beiden stehenden psychischen, sondert sich zuerst das pneumatische aus, das dreifache Geschlecht der Kinder Gottes (*υἱότης θεοῦ*). Die feinste, ätherischste Art schwingt sich mit Gedankenschnelle empor und findet in unmittelbarer Nähe Gottes und vollstem Genusse seiner Herrlichkeit ihre Ruhe. Ihr gehören die höchsten Genien an: *Νοῦς*, *Λόγος*, *Φρόνησις*, *Σοφία*, *Δύναμις*, *Δικαιοσύνη*, *Εἰρήνη*, welche mit dem Vater die große Ogdoas bilden, das Urbild der sich hernieder erstreckenden Sphären. Unterhalb der Ogdoas gewinnt der zweite Grad des Pneumas seinen Ort und nachbildliche Gestalt. Darunter wird das undurchdringliche Firmament (*στερέωμα*) befestigt, welches den überweltlichen und weltlichen Bereich von einander scheidet, und welches niemand one Gottes Willen überschreitet. An dieser Grenze, aber durch sie schon getrennt von dem göttlichen Reiche, hat der heilige Geist seine Stelle, auch der dienende Geist genannt, weil er die Aufgabe hat, die göttlichen Kräfte und Zwecke den folgenden Lebensstufen zu vermitteln, welche in ununterbrochener Kette sich aneinander reihen. Aus dem psychischen Element ging hierauf der Bildner und Herrscher der Welt, der Archon, hervor, welcher, one es zu wissen, von den göttlichen Gesetzen bestimmt wird, und daher diesen gemäß seinen Himmel mit der Siebenzal von Genien bevölkert; deshalb heißt sein Ort, welcher der nächste am Stereoma ist und zugleich der Archon selbst, Ogdoas. Die astronomischen Gesetze wirken weiter. Die immer nachstrebenden Bildungen gliedern sich bis zu der Zal von 365 Himmeln und der große Archon, welcher sie beherrscht, trägt daher auch den mystischen Namen Abraxas (die Buchstaben als Zalen = 365). Der letzte dieser Himmel, vom Monde herab, umfaßt die planetarischen Mächte und ist in seiner, zwischen Licht und Dunkel wechselnden Gestalt, das unterste, schwache Abbild der oberen Lichträume. Er fürt als Region der Planeten und nach der heiligen Zal des Alten Testaments den Namen Hebdomas, und so heißt auch sein Fürst, der niedere Archon. Beide Archonten, also auch die zwischen ihnen liegenden, sind der göttlichen Plane unkundig, aber sie sind keine satanisch gearteten Wesen und die göttliche Vorsehung bedient sich ihrer als williger Instrumente, um unter den richtigen Bedingungen zur rechten Zeit die von Gott gelegten Keime der Welt zur Entfaltung zu bringen. Wärend sie glauben, für ihre eigene Herrschaft zu wirken, bilden und ordnen sie die Welt zugleich so, dass die dritte, noch in derselben gefangene Art der Kinder Gottes, ebenfalls befreit werden könne. Denn um die Erlösung dieser Pneumatiker handelt es sich vorzüglich bei der Entwickelung der Welt. Sie werden unter einen anderen Gesichtspunkt gestellt, als die bereits in die überweltliche Region beförderten Geister. Diese sonderten sich gemäß einer idealistischen Betrachtung sofort aus dem Gemisch des Weltsamens aus und stiegen unmittelbar zu Gott empor; das Verhältnis des menschlichen Geistes dagegen zur Natur fällt unter einen realistischeren Gesichtspunkt. Das Leben durchwandert die unorganischen und organischen Formen, bis es die menschliche erreicht, welche daher zugleich ein Mikrokosmus im Weltall ist. Die Spuren der niederen Lebensstufen haften nachwirkend dem Geiste an. Der Archon dieser irdischen Welt, welcher jenen Entwicklungsprozess des Lebens überwacht, eignet sich das jüdische Volk zu, offenbart sich ihm im Alten Testament, dessen Propheten auch Inspirationen pneumatischen Inhaltes erfaren. Solche sind selbst einzelnen Propheten unter den Heiden zu teil geworden, z. B. dem Barkoph oder Parchor. Die Heiden sind also nicht ganz von der göttlichen Offenbarung ausgeschlossen und die pneumatischen Naturen sind es durch das ganze Weltall hin, denen die Archonten aller Bereiche vorzugsweise ihre Gunst zuwenden, obgleich sie nicht fähig sind, sie zu verstehen. Durch die Prophetie wird in der ganzen Menschheit die Sehnsucht nach der Erlösung vom Banne der kosmischen Mächte erweckt, und sie wird dadurch vorbereitet. Als die Zeit erfüllet war, senkten sich die himmlischen Kräfte, von den Kindern Gottes herabgesendet

und durch den heiligen Geist übergeleitet, in die Sphären der Archonten, wirkten erleuchtend und erlösend auf die darin enthaltenen Pneumatiker und machten zugleich den Archonten das göttliche, überweltliche Reich und seine Zwecke, den heiligen Geist und das Wesen der Kinder Gottes bekannt. Den Archonten ist dies ein Evangelium, und sie freuen sich der Kunde, welche auch den Inhalt der Gnosis ausmacht. Die göttliche Kraft wirkt dann weiter auf die Jungfrau Maria, von welcher der Erlöser geboren wird. Nachdem Jesus bei der Taufe mit neuen geistigen Kräften ausgestattet ist, teilt er die Lehren des Heils und der höheren Erkenntnis mit, bis er durch die Feindschaft der Juden zum Tode gefürt wird. Sein Tod ist einerseits Strafe für ihn selber, da nach Basilides' sehr oberflächlicher Vergeltungstheorie jedes Übel einer Sünde in der leidenden Person entspricht. Daher, so heilig Christus war, muss doch wenigstens dem Keime nach Sünde in ihm gewesen sein. One Zweifel wird hier die Leiblichkeit als Quell der Sünde betrachtet. Andererseits hat sein Tod eine allgemeine und notwendige Bedeutung für den Lebensprozess der Welt. Christus fasst, als Mikrokosmus im höheren Sinne, die Elemente des Daseins zusammen, und indem sie sich in seinem Tode wider lösen, um in der Sonderung geordnet zu werden, steht sein Tod der uranfänglichen Mischung als der andere Pol des Lebens gegenüber. Die Wichtigkeit dieses Ereignisses ist so groß, dass Christus nur geboren wird, um Gnosis mitzuteilen und zu sterben. Der pantheistische Prozess der Weltentwicklung wird hier von der christlichen Idee durchbrochen; denn Basilides Meinung kann nur die sein, dass die Kinder Gottes in der Welt doch nicht one diesen neuen Impuls objektiver Art aus der materiellen Welt zur himmlischen emporbringen würden, wie bereits die zweite Klasse nur mit Hilfe des heiligen Geistes dahin erhoben war. Wie also sich im Tode Christi das Leibliche sonderte und der materiellen Region zufiel, der *ἀμορφία*, das Psychische hingegen in die Himmel der Archonten, die Kräfte des heiligen Geistes in dessen Bereich, die göttlichen Elemente in die höchste Ogdoas aufstiegen, so geht nun die Sonderung im allgemeinen Weltprozesse der Vollendung zu, welche dann erreicht sein wird, wann alle geistigen Elemente zu Gott versammelt sein werden. Dann hat ebenso jede Lebensgestalt den ihr zukommenden Ort erreicht (*ἀποκατάστασις*) und nunmehr gießt Gott über alle die große Unkenntnis aus, welche ihnen die höheren Stufen verdeckt, um nicht die Sehnsucht, Höheres zu besitzen, und Nichtbefriedigung dauern zu lassen. Indem jeder nur das sieht, was unter ihm ist, muss er sich der Höchste zu sein dünken, Gnosis des Ganzen ist aber nur bei den Kindern Gottes. Basilides bezeichnet das subjektive Christentum aber nicht mit dem Namen der Gnosis, sondern des Glaubens, indem er, nach Clemens' Angabe, jeder Daseinsstufe einen entsprechenden Grad des Glaubens zumisst. Mit Recht hat Hase hierin ein Merkmal des hohen Alters dieser Gestalt des Systemes erkannt.

Die Ethik bildete einen wichtigen Gegenstand für das Denken des Basilides und seines Sones Isidorus, welcher sein echter Schüler war. Sie drangen auf energische Anwendung des Willens und stellten, in Übereinstimmung mit dem Verhältnis der Natur zu Gott, eine gemäßigte Askese auf, welche nicht einmal notwendig die Ehe ausschloss. Die ethische Aufgabe ist, eine von allen unreinen Affekten freie und von keinem Verlangen bewegte Ruhe der Seele zu gewinnen, welche im Schauen Gottes ihre höchste Befriedigung erreicht. Der Kampf der Tugend muss sich daher gegen die sinnlichen Triebe und gegen andere böse Eigenschaften richten, welche der Seele von niederen Lebensstufen her anhangen (*προςαρτήματα*). Isidorus schrieb eine Ethik, von welcher vielleicht das Buch *περὶ προςφυοῦς ψυχῆς* scil. *ἀλόγου* ein Teil war. Auch dieser Titel scheint auf die zuletzt bezeichneten sittlichen Zwecke zu deuten. Isidorus fürte die Kombinationen orientalischer und hellenischer Philosophie weiter und benutzte dafür unter anderen den auf dem Übergange beider stehenden Pherekydes von Syra.

Basilides berief sich neben dem Apostel Mathias auf einen Hermeneuten Glaukias, als Vermittler der Überlieferungen. Er bediente sich auch des Evangeliums Johannis, für welches er das älteste Zeugnis ablegt; ebenso der Briefe an die Römer, Korinther, Epheser.

Wir fügen, um der Kürze und der Vergleichung willen, hier eine Beschreibung des basilidianischen Systems nach dem Bericht des Irenäus und der verwandten Autoren hinzu, obgleich diese umgewandelte Form vielmehr der dritten Hauptklasse angehört. Man erkennt noch die hellenischen und biblischen Gedanken in den Namen der höchsten Geister, im ganzen aber ist das orientalische Gepräge maßgebend. Das ewige Urwesen, der unnennbare Vater, findet sich gegenüber einer mitewigen, und wie es scheint wildbewegten Materie. Zur Weltschöpfung kommt es, indem er den Nus aus sich emaniren läßt und die Emanationen je eines Wesens aus dem anderen sich fortsetzen, bis die 365 Himmel hergestellt sind. Der Herr des untersten Himmels, gewalttätig und nach Herrschaft dürstend, wie die ihm untergebenen siderischen Mächte, und im Streit mit ihnen, bildet mit ihnen die irdische Welt in der Materie. Wodurch die Schöpfung der Menschen und die verschiedenen Arten derselben bestimmter motivirt seien, verschweigt Irenäus. Jeder der Herrscher bemächtigt sich eines Völkergebietes, als seines Reiches; ihr Fürst wält die Juden zu seinem Volke, und da er ihnen die Heiden zu unterwerfen sucht, die Herrscher dieser aber sich ihm widersetzen, so ist Himmel und Erde mit Kampf erfüllt, unter welchem die Pneumatiker leiden. Zu ihrer Erlösung aus der irdischen Not und aus der Gewalt der kosmischen Mächte sendet der höchste Vater den Nus, welcher unter dem mystischen Namen Kaulakau (vgl. Jes. 28, 10) herab und hinauf steigt (die bei Irenäus § 5 offenbar verdorbenen Worte geben wir nach dem Sinne, welchen der Zusammenhang, § 6, vgl. auch Epiph. h. 25, 3, erfordert). Dieser Erlöser scheint für die Juden nicht mehr, als für die Heiden bestimmt zu sein, denn er findet im Alten Testament keine pneumatische Offenbarung vor; der Archon hat das Gesetz gegeben, die anderen Mächte haben die Propheten inspirirt. Auch der Materie bleibt er völlig fremd, er erscheint in der Gestalt Christi, ist aber lediglich der höhere Geist, tut Wunder, kann seine und anderer Gestalt verwandeln, und da dem himmlischen Geiste kein Leiden zukommt, wechselt er vor der Kreuzigung das Äußere mit Simon von Cyrene, überläßt diesen der Kreuzigung, sieht zu und verhönt die Juden. Bedingung der Erlösung ist mithin die Erkenntnis, daß nicht der gekreuzigte Jesus, sondern der Nus der Erlöser sei. Die Gnostiker sind ihm darin änlich, daß sie alle erkennen, von der Menge aber nicht erkannt werden. Für ihren, die Materie beherrschenden Geist, der zur Einheit mit dem Vater erhoben ist, verschwinden die der sinnlichen Vielheit angehörigen Unterschiede von gut und böse; sie accommodiren sich dem einen wie dem anderen, auch den Sitten der Heiden, genießen das Opferfleisch, fügen sich sogar dem heidnischen Gebot, Akte der Verleugnung Christi vorzunehmen. Als Märtyrer würden sie Nachfolger nur des vermeintlichen, nicht des waren Erlösers sein. Sie trieben viel Magie und bedienten sich dazu unter anderen der Gemmen mit der Inschrift Abraxas und sonstigen Symbolen, die sich oft schwer von heidnischen Gemmen unterscheiden lassen (s. dergl. bei Matter). Clemens ist wol bekannt mit dieser in Laster versunkenen Sekte, rühmt ihr gegenüber die würdige sittliche Haltung des Basilides und Isidorus und erweist deren ganz abweichende Schätzung des Märtyrertums. Es ist onehin warscheinlich, daß eine solche feige Frivolität erst dann in eine Theorie gebracht wurde, als die Verfolgungen eine allgemeinere und gefärlichere Gestalt angenommen hatten, also wol erst in den späteren Zeiten des zweiten Jarhunderts.

Bearbeitungen. M. Abhandl. Basilidis philosophi gnostici sentent. ex Hippolyti lib. nuper reperto illustr., Berol. 1852 und d. ursprüngl. Basilidianische Syst. in Briegers Zeitschr. f. Kirchengesch. 1877, S. 481 f.; Uhlhorn, Syst. d. Bas., 1855; Gundert, in der Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche v. Rudelbach u. Guericke 1855, 1856; Baur, Theol. Jahrb. v. Baur und Zeller 1856; Hilgenfeld ebendort; ferner Ztschr. f. wissensch. Theol. 1862 u. 1878; Hofstede de Groot, Basil. als erster Zeuge f. neutestamentl. Schriften, deutsche Ausg. 1868.

Valentinus und seine Schule. Was wir von Valentinus' äußerem Leben mit Sicherheit wissen, ist die Notiz des Irenäus (III, 4, 3), daß er zur

Zeit des Bischofs Hyginus (nach Lipsius' Berechnung zwischen 135 u. 141) nach Rom gekommen sei, unter Pius (bis 154 oder 156) seine Blütezeit gehabt und bis zur Verwaltung des Anicetus (166 oder 167) gewirkt habe. Ebenso ist gewiss, dass er vom Orient dorthin kam. Epiphanius (haer. 31, 2) hat die Meinung gehört, dass er an der ägyptischen Küste geboren und in Alexandria gebildet sei. Die älteren Autoren schweigen darüber, doch ist das Gepräge seiner Bildung mehr für, als gegen die Vermutung. Die Nachrichten Tertullians (adv. Valent. 4 praescr. 30), dass er aus Ehrgeiz mit der Kirchenlehre gebrochen habe und widerholt exkommunizirt sei, zeigen zu sehr die gewönliche Methode katholischer Polemik und speziell Tertullians, um glaublich zu sein.

Valentinus war ein geistvoller Mann, Spekulation und dichterische Phantasie zeichnen ihn vor den meisten Gnostikern aus. In der einen Richtung gibt er sich mystischen Anschauungen hin, leitet sein System von einer Offenbarung des Logos ab, welcher ihm in einer Vision erschienen sei und kleidet auch zuweilen seine Ideeen in die Form visionären Schauens; jedoch hat er auch wider unter den Gnostikern das meiste von griechischem Maß und poetischer Gestaltung. Sein System, immerhin ein ziemlich loses Gewebe von Gedanken, und überdies in den verschiedenen Berichten nicht one widerstreitende Bestimmungen vorgetragen, ist dennoch das kunstvollste unter den gnostischen. Es übertrifft an Fülle und Tiefe der Spekulation selbst das basilidianische, mit welchem es den geistigen Charakter, den hellenischen Einfluss und manche wichtige Ideeen gemeinsam hat. Aber die Architektonik beider strebt in entgegengesetzter Richtung und bei Basilides haben mehr stoische, hier mehr platonische Elemente Verwendung gefunden. Folgendes wirkt gestaltend auf die Anlage des Systemes: die orientalische Darstellung des Werdens in der Form der Emanation, Verhältnisse der Zalen, in welchen orientalische und pythagorische Gesetze zusammentreffen, dazu die aus Plato und anderen griechischen Quellen entspringenden Einflüsse; endlich die biblischen Ideeen, welche die heidnischen Stoffe mehr oder weniger durchdringen. Die Entwicklung nimmt den Gang, dass gewisse Vorgänge sich auf verschiedenen Stufen des Daseins widerholen; unter diesen kommen vornehmlich die himmlische und irdische in betracht und es greift daher sogleich maßgebend für die Konstruktion das platonische Dogma vom Urbild und Abbild ein. Das System ist ein Epos, welches in zwei Abschnitten Schöpfung, Fall und Erlösung beschreibt, erst im Himmel, dann auf Erden, doch so, dass mit dem letzten nicht bloß eine Parallele, sondern der Abschluss des Ganzen gegeben ist. Was dem Valentinus selbst gehöre, und was seinen Schülern, ist meistens nicht mit Sicherheit zu sondern, da Irenäus und Hippolytus, auch wo sie verschiedene Autoren andeuten, doch häufig die Namen verschweigen. Aus Irenäus' Vorrede könnte man folgern, dass er hauptsächlich die Gedanken des Ptolemäus widergebe; allein da Hippolytus ausdrücklich (VI, 38) dem Ptolemäus eine abweichende Prinzipienlehre zuschreibt, so ist dieser Schluss nicht sicher. Dieser Polemiker hatte jedenfalls Schriften des Valentinus selbst gelesen (vgl. VI, 37. 42) und man könnte daraus vermuten, dass er sich vornehmlich an dessen eigene Auseinandersetzung halte. Aber im Eingang seines Berichtes schickt er Valentin, Herakleon und Ptolemäus als Gewärsmänner desselben voran; und es ist nicht einmal sicher, ob er sich unmittelbar an einen von diesen hält, welcher nach Lipsius und Heinrici Herakleon wäre, oder ob er einer noch weiter abgeleiteten Darstellung der Lehren folgt. Indes stimmen Irenäus und Hippolytus in den Hauptgedanken des Systemes überein.

Das göttliche Urwesen ist von allen aus der irdischen Welt entnommenen Prädikaten unerreichbar; es ist namenlos, ein unaussprechliches Geheimnis, von unermesslicher Größe und Herrlichkeit. Gott ist die unergründliche Tiefe des Seins und der Vollkommenheit, und wenn er mit einem Namen genannt werden kann, so ist es der Name Bythos. Unendliche Zeiträume hindurch bleibt er in schweigender Beschauung seiner eigenen Größe; der in Schweigen gehüllte Gedanke, nach seinen beiden Seiten bald als Ennoea, bald als Sige bezeichnet, ist ihm zugesellt. Der Bythos, hiemit zusammengedacht, begründet Einheit und Ge-

gensatz der Geschlechter, die Voraussetzung alles Werdens, alles Daseins. Alsbald tritt auch an die Stelle der Abstraktion die mythologische Form: er wird als mannweiblich aufgefasst. Die pantheistische Vorstellung, von welcher ausgegangen wird, kommt an manchen Stellen des Systems wider zum Vorschein, wird aber auch sehr häufig durchbrochen. Es kommt, um das einzelne Dasein zu erklären, keineswegs zur reinen Darstellung eines notwendigen Prozesses vom ungeteilten Sein zum geteilten, sondern es greift hier ein Gedanke ein, welcher ein christliches Moment enthält, dass die Liebe, welche der Gegenstände bedurfte, um Liebe zu sein, den Urvater bewog, Wesen, die ihm verwandt waren, im Generationsprozesse aus sich hervorgehen zu lassen. Es ist zugleich eine Selbstbeschränkung Gottes, wodurch er ihnen ein eigenes Dasein neben sich gönnt. Andererseits entfaltet sich in ihnen das göttliche Wesen, sie sind seine Prädikate und Offenbarungen seiner Kräfte. Weiter sind sie wirkende Urbilder der irdischen Lebensformen; schwankend zwischen Ideeen und mythologischer Formung sind sie, wie bei Basilides, geistige Potenzen und werden erst in ihren äußersten Abstralungen als Naturmächte wirksam. Wenn nach Basilides die kreatürliche Entwicklung aus dem Weltsamen vom fernsten Punkte aus zu Gott hinstrebt, so beharren die aus Gott entsprungenen Keime der Welt nach Valentin in unmittelbarster Nähe Gottes und die Entwicklung ist ein Abwärtssinken. Auf den Monismus angelegt sind beide Systeme, durchgefürt ist er auch von Valentin nicht völlig. Dieser lässt nun aus dem Bythos und der Sige den Nus und die Aletheia emaniren, jenen den reinsten Abglanz des Vaters, diese die Warheit der Dinge, wie der Gnostiker sie in Gott schaut. Derselbe Prozess fürt weiter zu der Syzygie des Logos und der Zoë, der in das Einzelsein eingehenden schaffenden Kraft und des lebendigen Daseins. Aus diesen geht hervor Anthropos und Ecclesia; der Mensch, als das Gott verwandte Wesen und die Gemeinde der Kinder Gottes finden hier ihre Urbilder. Die beiden ersten Syzygien sind die Tetraktys, die Wurzel des Alls; alle zusammen die heilige Ogdoas. Von Logos und Zoë stammen weitere fünf Pare, von Anthropos und Ecclesia sechs Pare ab. Jene haben im ganzen mehr ihre Beziehung auf das physische, diese auf das ethische Leben. Die Gesamtheit dieser ewigen Geister, Aeonen genannt, machen das Pleroma, die Fülle göttlichen Lebens aus. Sie bestehen ihrer Substanz nach durch den Anteil am Sein des Bythos, ihrer eigentümlichen Form nach dadurch, dass der Bythos ihnen die Schranken setzt. Diese begrenzende Kraft Gottes wird hypostasirt in dem Ὅρος, welcher die Dinge von einander sondert, jedes in seine Grenzen weist, und dadurch Ordnung und Bestand begründet und befestigt (*σταυρός, δύναμις ἑδραστική, στεριστική*). Er entspricht der justitia architectonica des Tertullian. Ein Zug christlicher Erkenntnis liegt darin, dass der Fortschritt der Entwicklung großenteils aus einer Sehnsucht der Kreatur nach Gott und der entsprechenden Offenbarung durch die göttliche Liebe geschieht. Diese Bewegung beginnt, als der Nus das Verlangen der Aeonen befriedigen will durch Mitteilung der Erkenntnis von Gott, welche er selber besitzt. Aber der göttliche Befehl legt ihm Schweigen auf, weil ihre Befähigung und zugleich auch die Ausfürung des Weltplanes noch nicht reif ist. Das Verlangen nach Gott beruht auf dem Mangel göttlichen Seins und die Grade dieses entsprechen den Stufen der Emanationen. Bei derjenigen, welche die fernste vom Ursprunge ist, findet daher auch der Übergang zum irdischen Sein statt. Es ist die Sophia, durch welche er sich vollzieht, und zwar verursacht durch einen Sündenfall, welcher einerseits frei, anderseits notwendig ist; denn der Mangel, der an der Grenze des Pleromas, wo sie ihren Ort hat, das Bewusstsein am tiefsten erregt, äußert sich in einem *πάθος*, in dem ungestümen Verlangen, Gott zu umfassen. Sie bricht die Syzygie mit ihrem Gatten, zerreisst die Harmonie des Pleroma und stürzt dem Abgrunde der Gottheit entgegen, um sich mit ihr zu einigen. Sie würde durch ihr verwegenes Beginnen zum Untergang in dem Meere des Seins gefürt, in Entzückung vernichtet worden sein, wenn nicht der Horos ihr die Schranken gezogen und sie an die geordnete Stätte zurückgeleitet hätte. Hierin liegt, abgesehen von den kosmogonischen Folgerungen, der Gedanke, dass es keiner Kreatur gelingt, willkürlich und one die erlösende

Offenbarung, die Gemeinschaft mit Gott zu erringen. Der Horos scheidet das πάϑος von der Sophia aus, gibt ihm außerhalb des Pleroma seine Stelle, das ungeordnete ist aus demselben entfernt, der Friede wird hergestellt. Nun ist auch die Zeit für die vollkommene Erleuchtung der Aeonen gekommen und sie wird ihnen zu teil durch Christus und den heiligen Geist, welche der Vater zu dem Zweck aus Nus und Aletheia entspringen läßt. In der gleichen Erkenntnis aller wird alle Sehnsucht gestillt und alle Unterschiede getilgt, nur der geschlechtliche bleibt. Auf diese Weise wird hier die selige Ruhe durch die Gnosis gewonnen, welche Basilides durch die ἄγνοία vermittelt. Zum Danke gegen Gott bilden die Aeonen aus den herrlichsten Gaben, welche sie besitzen, den schönsten Äon, Jesus, den Soter, den Stern des Pleroma, und umgeben ihn mit Scharen dienender Engel. In ihm, der Frucht des Ganzen, wirkt das ganze Pleroma erlösend nach außen. Auch hier findet man leicht die Parallele bei Basilides. — Über die Materie befinden sich die Systeme, vielleicht schon das System Valentins selbst, in einem gewissen Widerspruch. Entweder fällt sie zusammen mit dem ausgeschiedenen πάϑος oder sie existirt abgesehen von diesem außerhalb des Pleroma als das Reich der Öde und Leere (κένωμα). In beiden Fällen ist jedoch die Materie das Nichtsein (μὴ ὄν), der Schatten des Lichtes; der Dualismus ist fast aufgehoben, und erst im weiteren Abstande von Gott, in der irdischen Welt erfaßt, verstärkt er sich. In der Sophia ist das Materielle noch eine andere Art des Seins; in der Welt ist es diabolisch.

Mit der Weltbildung beginnt der zweite Hauptteil. Das Ausgeschiedene ist zwar das πάϑος, es haftet daran aber auch pneumatisches Leben. Diese Inkonsequenz wird durch die innersten Motive aller Gnosis herbeigefürt, welche vor allen Dingen eine Erklärung für das Zusammensein des menschlichen Geistes mit der materiellen Welt sucht. Der Fall des Geistes wird also in der ausgeschiedenen Wesenheit aufs neue dargestellt. Sie ist Tochter und Abbild der himmlischen Sophia und heißt als solche die niedere oder äußere Sophia. Sie fürt auch den Namen Achamoth, was gewönlich mit Chochmah identifizirt wird. Lipsius leitet den Namen indes vielleicht mit größerem Recht zunächst von Chakhmuth ab, der Weltmutter, die in dem System des Bardesanes eine Stelle hat, welches Wort mit Chochmah verwechselt und präzisirt worden sei. Der Übergang lag um so näher, da man bei Chakhmuth aller Warscheinlichkeit nach dieselbe etymologische Wurzel und Grundidee vorauszusetzen hat. Die Sophia nun ist nach Analogie der Proverbien und Weisheit Salomons, die Vermittlerin der Schöpfungsideen, die ihr aus dem Pleroma zukommen und zugleich ihr Objekt. Je nach den Bestandteilen, die man in ihr betrachtet, ist sie das höhere oder niedere Weltleben. Die Weltbildung ist aber zugleich der Anfang der Erlösung aus dem Zustande, welchen der Fall bedingt. Aus der unbestimmten, fließenden, daher schwachen und unbewußten Beschaffenheit ihres anfänglichen Daseins wird die Achamoth durch die hilfreiche Wirkung des Horos zunächst zu fester Gestalt und zum Bewußtsein gebracht (μόρφωσις κατ' οὐσίαν). Wie überall in dem System der Geist als das Produktive erscheint, so gehen aus den seelischen Bewegungen der Achamoth die Grundbestandteile der Welt hervor, als das verdichtete πάϑος und sondern sich ebenso die pneumatischen, psychischen und hylischen Lebensformen. Aber alle diese seelischen Bewegungen stehen wider im Gegensatz zu dem in der Erhabenheit unbewegter Ruhe gedachten Geist; daher erhebt sich die Achamoth zu einem Orte in der Mitte zwischen der Erde und dem Pleroma und überträgt die Weltschöpfung einem psychisch gearteten Demiurgus. Sie ist die niedere Ogdoas, Abbild und Instrument der oberen; er ist die Hebdomas, thront in dem obersten der sieben Himmel und bildet die Welt und den Menschen nach den, durch die Achamoth zugefürten Ideeen, one etwas höheres, als sich selbst zu kennen. Der Mensch, zuerst im Paradiese, dem dritten Himmel befindlich, übertritt sein Gebot, der Sündenfall widerholt sich und der gefallene Mensch wird auf die Erde herabgestoßen, wo sich sein Geschlecht in der Beschaffenheit der drei Naturen ausbreitet. Der Demiurgus sammelt die Psychiker zu seinem jüdischen Volk; er versteht das Wesen der Pneumatiker nicht, aber er liebt diese erhabeneren Naturen

und macht sie zu Königen, Priestern und Propheten. Da die Valentinianer in den Propheten Aussagen unterscheiden, welche aus den Inspirationen entweder der Achamoth oder des Demiurg stammen, andere wider, in welchen sich die nicht-inspirirte Natur der Propheten äußert, so liegt darin eine bedeutsame Theorie über Inspiration und verschiedene Bestandteile des Alten Testaments verborgen. Zugleich ist mit den Weissagungen höchsten Inhaltes die Hinweisung auf das Christentum gegeben. Dem entspricht, dass der vom Demiurgus gesandte Messias zum Substrat und Werkzeug des waren Erlösers, des himmlischen Christus, dienen kann, welcher bei der Taufe auf ihn herabsteigt. Jenen dachte Valentinus selbst sehr warscheinlich als einen Pneumatiker, welchen der Demiurg mit allen ihm zu Gebote stehenden Kräften und mit einem Leibe ausstattete aus psychischem Stoffe, doch materiell und menschlich erscheinend. Der himmlische Christus verlässt ihn beim Beginne des Leidens; der menschliche Messias wird gekreuzigt, stirbt und wird wider erweckt. Über dem Gekreuzigten schwebt in Kreuzesgestalt der Horos, und in diesem Zusammenhange hat man wol eine wichtigere Bedeutung zu erkennen, als diejenige ist, welche nach Irenäus bei gewissen Valentinianern galt, dass der Horos die Leiden der Achamoth symbolisire, was dann ebenso auf tieferer Stufe der Messias tun würde. Vielmehr kommt hinzu die der antiken Symbolik geläufige Deutung des Kreuzes im Gegensatz zum Kreise, wonach dieser das in sich geschossene Weltleben, jenes das sich erschließende, in die Dimensionen auseinandergehende bezeichnet. Wie demnach der Erlöser alle erlösbaren Elemente zusammenfasste und unter die göttlichen Einflüsse stellte, so bildet sein Tod Symbol und Gewär dafür, dass die göttliche Ordnung in der Welt durchgefürt und alles psychische und pneumatische seine Bestimmung erreichen werde. Auch hier findet sich mithin eine nahe Berürung mit Basilides, nur dass dieser den Gedanken viel realistischer formt. Die hauptsächlichste Bedeutung der Erlösung liegt in der Erhebung zur Vollkommenheit durch Mitteilung der Gnosis an die Pneumatiker. Der Messias, nach seiner Auferstehung vom himmlischen Christus über die Mysterien des Pleroma erleuchtet, verweilt noch achtzehn Monate auf Erden, um insgeheim seine getreuen Jünger davon zu unterrichten. Die Pneumatiker sind durch ihre Natur der Rückkehr in das Pleroma sicher, und es kommt nur darauf an, dass sie durch die Gnosis zur Erkenntnis desselben, und dadurch zum Bewusstsein ihrer Art und Bestimmung erhoben werden. Manche Valentinianer scheinen dabei das historische Moment der Erlösung so gering angeschlagen zu haben, dass sie das Herabwirken oberer Kräfte auf die Pneumatiker für die Ursache der Gnosis erklärten. Die Vorstellung Valentins (Clem. Al. II, 20) und seiner namhaften Schüler ist jedoch, dass die Pneumatiker in dem Kampf mit den Affekten der Psyche und des Leibes aus der Unmündigkeit zur Mündigkeit erzogen werden, Reinheit der Seele und Gnosis aber nur durch die Offenbarung des Christentums erlangt wird; und dies stimmt mit der Bedeutung der erlösenden Akte in den früheren Teilen des Systems überein. Die Psychiker haben gleichfalls an der Erlösung teil, aber nicht durch ihre Natur, sondern nach ihrem Verhalten. Für sie, die Gläubigen der Kirche, ist der Weg nicht die Gnosis, sondern streng sittliches, asketisches Leben. Für die Pneumatiker ist die Ehe symbolisches Gesetz, für die Psychiker verboten. Wie nahe die Versuchung zu den von Irenäus den Valentinianern nachgesagten Ausschweifungen lag, bedarf keiner Erörterung, da sie behaupteten, ihre Natur sei des Heiles gewiss und könne durch nichts verunreinigt werden, so wenig wie ein Ocean. Wenn nun alles Pneuma befreit sein wird, fürt der Soter die Achamoth als seine Genossin ins Pleroma zurück, ebenso seine Engel die Pneumatiker. Der Demiurg, welchem die Existenz des pneumatischen Reiches aufgegangen war, als der himmlische Christus zur Erlösung durch seine Himmel herniederfur, und der sich erschrocken, aber demütig und dienstwillig unterwarf, steigt nun mit seinen gerechten Psychikern zum Orte der Mitte empor, wo sie einen Nachhall vernehmen von dem Jubel des Pleroma. Darnach bricht das Feuer des *πάθος* aus den Tiefen der Materie hervor, verzehrt sie, die Hyliker und mit ihnen die psychischen Frevler und sich selbst.

Die Prinzipienlehre beschäftigte die zalreiche Schule des Valentin stets sehr angelegentlich. Offenbar war die seinige verhältnismäßig einfach. In einem Hymnus, welchen Hippolytus VI, 37 mitteilt, sucht er die physische und geistige Weltbetrachtung zu verbinden: Wie der Äther das unter ihm liegende Luftgebiet, dieses die Materie trägt und emporhält, so die Geister des Pleroma den Demiurg, dieser, der Repräsentant der Psyche, die σάρξ; alles aber kommt herab von dem Allerzeuger. Die Späteren wurden abstrakter, indem sie entweder die Kausalität in immer höhere Stufen verfolgten, die bei einer Partei noch über den Bythos hinausfürt; oder indem die Formen, in welchen die Ideeen sich darstellten, vervielfältigt, häufig auch minder figürlich wurden. Dies letztere geschieht in einer, dem orientalischen Typus verwandteren Weise bei Markus (Iren. I, 12 sq.; Hipp. VI, 42; Epiph. p. 94), in welchem sich Reflexion und Mystik, Phantasterei und betrügerische Magie vereinigt findet, und dessen Schüler in der Umgebung des Irenäus ihr Wesen trieben. Er dichtete eine Erscheinung der Tetraktys und der Aletheia, welche ihm sein System offenbarten, und dies stimmt zu der mystischen Aufnahme der himmlischen Samenkörner durch die Pneumatiker. Die Grundbetrachtung ist entschieden pantheistisch. Dem göttlichen Urprinzip gab er die abstrakteste Bezeichnung des Nichtseienden (Ἀνούσιος), welcher in das Dasein erst eintrete durch die Äonen, in welchen er gestaltet werde. An die Stelle der Formen geschlechtlicher Emanation setzte er, in Kombination mit dem Begriff des Logos, das Ausgehen von Lauten, welche sich in die Buchstaben vereinzeln (ἐκφώνησις) und widerum zusammengefasst werden; ein zum teil sinnreiches, zum teil geschmackloses Spiel. Andere gingen in ihrer Entwickelung unter dem Einfluss des hellenischen Geistes weiter. Ein ungenannter, als hervorragend bezeichneter Gnostiker (Iren. h. I, 1, 11, 3; Hipp. VI, 38), welcher deshalb irrig als Epiphanes, der Son des Karpokrates, verstanden ist, setzt als Prinzip einen Voranfang μονότης, dazu die ἑνότης, darnach die μονὰς und das Eine. Zu diesem Monismus passt die ganz pantheistische Wendung, welche (Iren. II, 4, 2) ein Teil der Valentinianer dem Verhältnis des Bythos zum Demiurgen und der Welt außerhalb des Pleromas gaben: der Vater umfasse alles, wie der Kreis den Mittelpunkt, oder wie ein Gewand einen Fleck trage. Der Unterschied sei nicht einer des Ortes, sondern der Erkenntnis. Ptolemäus wandte sich den psychologischen Ideeen zu und erörterte, ob das Wollen oder Erkennen in Gott das Höchste sei. In einem interessanten Briefe an eine Schülerin Flora (Epiphan. h. 33) entwickelte er die Unterschiede des Göttlichen, Demiurgischen und ganz Verwerflichen im Alten Testament, das Verhältnis zwischen ihm und dem Neuen, zwischen Weissagung und Erfüllung. Hippolytus unterscheidet in der Nachfolge Valentins eine italische und morgenländische Schule und Lehre; die letztere ließ den demiurgischen Messias nur in pneumatischer Beschaffenheit bestehen, scheint daher den Dualismus gesteigert zu haben. Zur ersten rechnet er Ptolemäus und Herakleon, einen Mann von Geist und Kenntnis, welcher einen Kommentar zum Evangelium Johannis verfasste (s. Grabe Spicileg. Patr. II, 85 sq., Oxon. 1714), zu der anderen Axionikus und Bardesanes. Dahin sind auch zu beziehen die Auszüge aus der Schrift eines Theodotus, welche sich mit den Werken des Clemens von Alexandrien verbunden finden und den Titel der διδασκαλία ἀνατολική füren; doch passt hier nicht das von Hippolytus bemerkte Kennzeichen, welcher ihn auch gar nicht erwänt. Möglich, dass gleichfalls Secundus dahin gehört; wenigstens scheint er den Dualismus geschärft zu haben.

Die valentinischen Grundbegriffe entsprechen dem Evangelium Johannes so sehr, dass es one Zweifel schon bei Valentin die große Bedeutung gehabt, die es in dessen Schule behauptet. Außerdem galt in derselben ein apokryphisches Evangelium der Warheit, vermutlich die Dogmen des Valentin lehrend. Die Bemerkung von Harvey in seiner Ausgabe des Irenäus, dass die Form der Citate aus der h. Schrift mit der Peschito stimme, würde von größerem Wert für die historischen Beziehungen sein, wenn sich feststellen ließe, was davon dem Valentinus selbst und was seinen Schülern zukomme.

Irenäus, adv. h. I. II; Hippolytus, VI, 21 sq.; Tertullian. adv. Valentin.

Clemens Alx. Origenes in Joann. Epiphan. haer. 31—36; Theodoretus, haer. fab. 7—9; Massuet, dissert. praev. in seiner und Stierens Ausg. des Irenäus; H. Rossel, Theol. Schriften, Berl. 1847, S. 280 ff.; Möller, Gesch. d. Kosmolog. S. 407 ff.; G. Heinrici, D. Valent. Gnos. u. d. h. Schrift, Berl. 1871.

Kolarbasus ist von Irenäus und seinen Nachfolgern irrig zu einem Sektenstifter gemacht. Der Name ist entstanden aus dem hebräischen kol arba und bezeichnet die Vierzal, in welcher sich das Urprinzip zunächst auswirkt. Die gesamten Ordnungen der Äonen lassen auf ein dem valentinischen verwandtes System schließen (s. Volkmar, Ztschr. f. histor. Theol. 1855, S. 603).

Bardesanes war nach der Angabe des Eusebius (K.-G. IV, 30) zur Zeit des Markus Aurelius auf der Höhe seiner Wirksamkeit und darnach richten sich die Bestimmungen der griechischen und lateinischen Kirchenlehrer und der meisten neueren Historiker. Allein nach Porphyrius, Moses von Chorene und einer edessenischen Chronik (Assemani, Bibl. Or. I, 389) haben Merx und Hilgenfeld mit Recht ihn später gesetzt. Die Chronik gibt als sein Geburtsjar 154 an, und die beiden anderen Quellen bezeugen, dass er noch unter dem letzten Antoninus d. i. Elagabalus (218—222) in Kraft und Tätigkeit war. Er stand in Gunst bei dem Könige Abgar bar Manu von Edessa, am warscheinlichsten demselben, welcher um 217 von Caracalla gestürzt ward. Moses sagt, dass er nach Armenien ausgewandert sei und dort das Christentum gepredigt habe, doch one Erfolg, und dass er sich in die Festung Ani bei Kars zurückgezogen habe. Nach den historischen Aufzeichnungen des Tempelarchives, welches er dort fand, verfasste er eine Chronik in syrischer Sprache, welche auch in's Griechische übersetzt ward. Unter seinen zalreichen sonstigen Schriften wird eine gegen die Marcioniten, eine über die Geheimnisse, eine über das Licht und die Finsternis, also über seine Prinzipienlehre; über das geistige Wesen der Warheit und über das Feste und das Bewegliche erwänt, die drei letzten freilich erst im Fihrist im 10. Jarh. genannt; außerdem Schriften gegen die Götzen und ein Brief an den Kaiser Antoninus. Cureton (Spicileg. syriac. Lond. 1855) hat einen Dialog in syrischer Sprache über die Gesetze der Länder herausgegeben, aus welchem Eusebius (Praep. ev. VI, 10) ein großes Stück in griechischer Sprache mitteilt. Ob der Grundtext syrisch ist, wie Merx urteilt, oder griechisch, was Hilgenfeld annimmt, muss ich den Kennern des Syrischen zur Entscheidung überlassen; doch halte ich nach dem Inhalt für warscheinlich, dass das Griechische ein Auszug aus dem Syrischen ist. Sonderbar ist, dass Eusebius Bardesanes als Verfasser nennt, wärend doch die Weise, in welcher der Dialog von ihm spricht, dies ausschließt und ebenso, dass er sagt, er sei an Antoninus gerichtet, wovon nichts darin steht. Curetons Sammlung enthält auch eine Apologie gegen die Götzen, welche im Eingang dem Melito zugeschrieben wird. Dies Urteil ist erweislich falsch und späterer Zusatz. Sie redet am Schlusse aber den Kaiser Antoninus an. Wir halten es für nicht unwarscheinlich, dass dieser Antoninus Caracalla sei*), und bei der Ungenauigkeit, welche Eusebius hier zeigt, hat ihn vielleicht ein äußerer Zusammenhang dieser Schrift mit der vorangehenden getäuscht. Die Apologie ist in Syrien entstanden, wie die Bemerkungen über Mabug zeigen. Bardesanes ist der Begründer der syr. christl. Poesie; er erfand das Versmaß derselben, die 12zeilige und 5silbige Strophe, durch

---

*) Diese Annahme empfiehlt sich wegen der Citate aus den sibyllinischen Büchern und weil in dem Werke eine gewisse Reife christlicher neben klassischer Bildung bemerkbar ist, welcher man ein möglichst spätes Datum geben möchte. Dass am Schlusse von Kindern des Antoninus geredet wird, obgleich Julius Capitolin. vit. Macrin. 9 den Elagabalus erst nach Caracallas Tode als dessen Son auftreten läßt, ist wol kein entscheidendes Hindernis, zumal wenn man C.'s Lebensweise und die Dürftigkeit der Nachrichten in betracht zieht. Auf Mark Aurel passt die Mehrheit der Kinder doch auch nicht genau. Man könnte an Antoninus Elagabalus denken, sofern er den Alexander Saverus adoptirte, allein das hat weniger für sich. Der Verfasser des Stückes kann weder Melito noch Bardesanes sein; der letztere nicht wegen der Erwänung der leiblichen Auferstehung als vorausgesetzter Warheit. S. 42=27. Vgl. meine Abh. Deutsche Ztsch. v. Müller und Nitzsch 1856, 14.

Accente bestimmt. Er dichtete hundertundfünfzig Psalmen, durch welche er große Anziehungskraft übte, sodass Ephraim der Syrer sich veranlasst sah, ihnen katholische Lieder entgegenzusetzen. In den Acta Thomae hat man Reste bardesanischer Gedichte zu erkennen geglaubt (K. Macke, Syr. Lieder gnost. Ursprungs, Tüb. Quartalschr. 1874). Auch sein Son Harmonius war als Dichter bekannt.

Bardesanes hat in der Kirche seiner Gegenden große Anerkennung genossen. Daraus folgt aber nicht, dass man seine Gnosis in Einklang mit der kirchlichen Rechtgläubigkeit gefunden hätte. Denn in dem Grade unbestimmt war diese zur Zeit der erwänten Apologie des Theophilus v. Antiochia und Clemens in der Lehre von Gott keineswegs, dass man nicht den prinzipiellen Gegensatz des Dualismus und der Emanationen gegen sie begriffen haben sollte. Es ist auch möglich, dass er darüber in Streitigkeiten geriet und durch sie veranlasst ward, auszuwandern. So lange das friedliche Verhältnis bestand, beruhte es vielmehr darauf, dass er seine Geheimlehre unter einer exoterischen verbarg, welche der Kirche näher stand. Daher auch die Vorstellung der Kirchenväter, dass er eine zeitlang rechtgläubig gewesen sei. Im Dialog über die Gesetze der Länder (Merx S. 36) kann eine Andeutung liegen, dass er einst Heide und Freund fatalistischer Astrologie gewesen war. Dann ist er zur Gnosis gekommen, deren Ideeen nur fragmentarisch vorliegen. Neander und Lipsius konstruiren sein System auf ophitischer, Hilgenfeld auf valentinischer Grundlage, und dafür sprechen die Urteile der kirchlichen Polemiker. Die beiden ersten Syzygien, von welchen alles Dasein stammt, stehen unzweifelhaft der valentinischen Tetraktys näher, dagegen haben die Emanationen, welche folgen, nach ophitischer Art kosmogonische Bedeutung, und die Materie scheint ebenso realere Beschaffenheit zu haben, als bei Valentin. Die sieben siderischen Mächte der beweglichen Gestirne haben gleichfalls ihre Wirksamkeit bei der Weltbildung. Hier, wie in der daran geknüpften Astrologie, deren Bereich er jedoch beschränkte und nur in die äußeren Dinge setzte, wärend der Freiheit die innere Entscheidung blieb, erkennt man die eigentümlich chaldäischen Elemente. Da von Ephraim bezeugt wird, dass er die Bücher des Alten Testamentes gebrauchte, so muss er darin göttliche Offenbarungen in weitem Umfange erblickt haben. Gleichwol gibt sich in der ganz doketischen Betrachtung Christi ein stärkerer Dualismus kund. Die Schule des Bardesanes teilte sich in eine dem Monotheismus und dem kirchlichen Standpunkt zugewendete Partei, von welcher das Buch der Gesetze der Länder Zeugnis gibt, und die andere, welche den Dualismus anfänglich in des Meisters Weise behauptete, später ihn unter manichäischem Einfluss erweiterte, und welche noch im zehnten Jarhundert fortdauerte. Dies erkennt man aus den arabischen Quellen: Scharastani relig. Sekten außerh. des Islam, übers. v. Haarbrücker; und dem Lexikon Fihrist, welches die merkwürdige Notiz gibt, dass sich die Sekte bis nach dem südlichen Euphrat, Chorasan und sogar nach China verbreitet habe, und zwar one kirchliche Mittelpunkte, nach Art philosophischer Sekten lebend. Flügel, Mani S. 162; Epiphan. h. 56; Theodoret. f. h. 22; Hahn, Bard. gnostic. Syror. prim. hymnolog., Lips. 1819; Lipsius, Ztschr. f. wiss. Theol., 1863, S. 435 fg.; Merx, Bard. v. Edess., Hall. 1863; Hilgenfeld, Bard. d. letzte Gnost., Leipz. 1864.

Tatianus, ein Assyrer, war von Justinus dem Märtyrer zum Christentum gefürt worden, nachdem er lange und an vielen Orten vergeblich Warheit und Frieden gesucht hatte. Er beruhigte sich aber auch bei der katholischen Kirchenlehre nicht, sondern ward Gnostiker (vgl. Daniel, Tatian d. Apologet., 1837). Einige Prämissen dazu enthält seine Auffassung der Materie in der Apologie, welche er noch als Katholiker schrieb; doch gingen weiter bedeutende Veränderungen mit ihm vor, indem er den Demiurgus, Äonen und strengere Askese mit Verbot der Ehe hinzufügte. Da sein Demiurg die Worte: „Es werde Licht“, betend zum höchsten Gotte richtete, so wird er warscheinlich nicht feindselig ihm gegenüber gestanden haben, obgleich die Asketik die Annahme eines schroffen Dualismus nahe legt. Dem ersten Merkmal folgend, wird man ihn den oben genannten Gnostikern zugesellen, wie ihn Clemens mit Valentin zusammenstellt. Adam schloss er von der Seligkeit aus, weil er der Urheber des Ungehorsams

war. Ob das einen tieferen Zusammenhang im Systeme gehabt habe, vermögen wir bei unserer dürftigen Kenntnis desselben nicht zu bestimmen. Zwar lässt er in seiner Apologie durch die Sünde den Menschen des Pneuma beraubt werden und Leib und Psyche dem Tode verfallen; und so ward Adam sterblich; aber dies erklärt noch nicht, weshalb er verdammt wurde, und nicht gleich anderen durch die Gnade und den Geist Gottes Pneuma und Seligkeit widererlangte. Lipsius ist der Ansicht, dass er in seiner Heimat, wo er in späteren Jaren gelebt haben soll, als Katholiker gegolten habe. In der Tat mochte seine Askese ihn den Unkundigeren empfehlen. Allein seine Lehre vom Demiurg und sein Verbot der Ehe konnte die Kundigen nicht gleichgültig lassen, und dass es nicht geschah, zeigt deutlich das Urteil seiner Zeitgenossen Clemens und Irenäus. Und diese folgen unzweifelhaft vorangehenden Gewärsmännern. Von seinen Schriften aus der späteren Zeit wird seine Evangelienharmonie (Diatessaron), die sich noch im 5. Jarh. eines großen Beifalls auch bei Katholikern erfreute und die in Überarbeitungen vielleicht ins Mittelalter überging, bemerklich gemacht. Ferner ein ethisches Buch von der Nachfolge Christi *(περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ)*. Seine Anhänger erhielten den Namen der Enkratiten, der überhaupt für die Anhänger solcher Lebensweise in Gebrauch war. Sie sollen auch beim Abendmal nicht Wein, sondern Wasser angewendet haben (*Ὑδροπαραστάται* aquarii). Zu solchen gnostischen Enkratiten zält Clemens Al. (Str. III, 552 Pott.) den Cassianus Epiph. h. 25 und Theodoret f. h. 21, den Severus.

b) Anti-jüdische Gnostiker.

Saturninus oder Saturnilus aus Antiochien in Syrien, in den ersten Jarzehnten des 2. Jarhunderts wirksam. Sein System ist noch unvollkommen ausgebildet und nur in einigen Zügen überliefert. Dem unbekannten Gotte steht eine vom Satan beherrschte Materie gegenüber; jener schafft eine Fülle höherer Wesen, welche sich zur Materie hin abstufen, bis sie in den sieben planetarischen Mächten eine Beschaffenheit erreichen, welche Gott fremd ist und ihm feindlich wird. Der oberste unter ihnen ist der Weltschöpfer und Gott der Juden; indem er samt den anderen Sterngeistern mit dem Satan um den Besitz der Materie kämpft und siegend die Welt aufrichtet, offenbart ihnen Gott in der lichten Urgestalt des Menschen seine und des Geisterreiches Existenz. Sie bilden darnach den Menschen, welcher aber unvermögend ist, sich zu Gott emporzurichten, bis der Urmensch seines Nachbildes sich erbarmt und den Funken des Lebens in ihn senkt. Dies wenigstens ist die Ableitung des menschlichen Geistes, welche sich aus dem Zusammenhang als die einfachste ergibt. Dagegen wird die „obere Kraft“, welche der Geist verleiht, in einer sehr verwandten Stelle bei den Marcioniten des dialog. de recta fide auf Gott selbst gedeutet; ebenso in einem änlichen Mythus bei den Ophiten des Irenäus. Als der Urmensch zuerst erschien, suchten die niederen Engel sich seiner zu bemächtigen; nun aber lässt er sich durch sein Nachbild verlocken, das Licht der Materie preiszugeben. Hiemit ist der Sündenfall geschehen, nur da das göttliche Leben vom Pathos frei sein soll, tritt die Berürung mit der Materie nicht infolge der Lust, sondern des Mitgefüls ein. Die Menschen sind entweder Pneumatiker oder Hyliker; gegen jene richtet sich die Verfolgung alle der niederen Geister. Das Judentum wie das Heidentum hat nichts mit dem Pneuma und Christentum gemein. Selbst die Propheten sind Werkzeuge der Sterngeister und des Satans; Gott will ihrer aller Herrschaft vernichten und die Pneumatiker zurückfüren aus ihrer Gewalt; um mit dem Judengott den Anfang zu machen, sendet er zu ihm Christus, welcher warscheinlich identisch ist mit dem Urmenschen und völlig immateriell auf Erden erscheint. Durch Mitteilung der Gnosis und herbe Asketik, welche auch die Ehe verwirft, werden die Pneumatiker aus den Banden der Sinnlichkeit gerettet (Hipp. VII, 28 [Iren. I, 24]; Epiph. h. 23; Theod. h. f. I, 3).

Marcion und seine Schule.

Marcion stammte aus Sinope und soll Son eines Bischofs gewesen sein

(Praescr. Anhg. c. 51). Wie es sich auch mit der Warheit dieser Notiz verhalten mag, Tertullian scheint vorauszusetzen, dass er vom Heidentum zum Evangelium gelangte, indem er erzält (praescr. c. 30, c. Marcion. 4, 4), dass Marcion in der ersten Glut des Glaubens sein Vermögen der Kirche geschenkt habe. Schon damals scheint er also das asketische Leben erwält zu haben (Epiph. 42, 3), und um so weniger wird die Anklage Glauben verdienen, dass er, weil er sich mit einer Jungfrau vergangen hätte, vom eigenen Vater (Epiph. 42, 1) aus der Kirche ausgestoßen sei. Hippolytus, aus dessen älterer Schrift sie herrüren könnte (Anhg. zu Tert. praescr. c. 51, Lipsius Qu. d. Ep. S. 200), schweigt davon in seinem größerem Werke, und die Innerlichkeit und sittliche Kraft des Christentums, welche man in Marcion warnimmt, scheint einen kontinuirlichen Zusammenhang mit jenem feurigen Anfang vorauszusetzen. Da er mit Polykarp in Smyrna bekannt geworden war, so wird auch in Kleinasien und nicht in Rom jener Beweis seines Eifers stattgefunden haben. Warscheinlich zerfiel er mit der Kirche jener Gegend, weil er glaubte, sie habe durch jüdische Beimischungen die Reinheit des neutestamentlichen Charakters verloren und er begab sich nach Rom, weil er dort ein reineres Christentum zu finden hoffte und weil es ein Zielpunkt strebender Geister war. Tertullian verlegt die Geldzalung nach Rom, lässt ihn mehrmals (semel et iterum) exkommunizirt werden, ist aber offenbar ungenau über ihn und Valentin (praescr. 30). In Rom gewann ihn Cerdon, ein Syrer, für seine dualistische Gnosis. Doch ist die spekulative Erkenntnis nicht sein tiefstes Interesse, und für systematische Ausfürung fehlt ihm alle Begabung. Ihn treiben vielmehr die religiösen und ethischen Motive des Christentums. In dem Glauben an die Offenbarung der göttlichen Liebe findet er das Heil, sie ist einzig und unvergleichlich gegen alles frühere, und weil die Kirche diese Beschaffenheit zu verdunkeln scheint, folgt er der Gnosis, deren Dualismus das Band mit Natur und Geschichte zerschneidet. Ein Mann von warmem Gefül, empfand er schmerzlich die Herbigkeit der Gegensätze, in welche er gestellt war. Es war etwas dem älteren Pietismus verwandtes in ihm; unter dem Druck und Hass der Welt zu sein, schien ihm notwendig für den waren Christen. „Genossen des Elendes und des Hasses“ pflegte er seine Gemeinde anzureden. Die katholischen Kirchenlehrer bekämpften ihn mit besonderer Heftigkeit; auch Polykarp, den er in Rom begrüßte, wies ihn von sich als den Erstgeborenen des Satans; gleichwol blieb auf dieser Seite ein dunkeles Gefül zurück, dass mehr Verwandtschaft mit der Kirche nnd mehr Recht in ihm sei, als in anderen Gnostikern. Daher die Sage, dass er gegen Ende seines Lebens die Wideraufnahme in die katholische Kirche gesucht habe. Für Zeitbestimmungen in seinem Leben ist die verworrene Stelle des Clemens Al. (Str. VII, 17, p. 764) unbrauchbar. Nach Irenäus (III, 4, 3) und Tertullian (c. Marc. 1, 18) ist er in Rom zur Zeit des Antoninus Pius und des Bischofs Anicet (zwischen 154 und 166), unter welchem er noch in der Blüte seiner Tätigkeit war (Lipsius, Quell. der Ketzergesch., S. 225 flg.).

Seine Prinzipienlehre hat Lipsius mit Recht auf die syrischen Mythen zurückgefürt, wozu schon die Verbindung mit Cerdon veranlasst. Dies zeigt sich namentlich, sofern der Demiurg mit der Hyle in einer gewissen Syzygie verbunden ist. Denn hier spielt eine Reminiszenz an den Mythus der ursprünglichen Einheit von Himmel und Erde hinein. Der Beschaffenheit nach ist der Demiurg ungleich mehr der Materie verwandt, als dem über ihr stehenden unbekannten Gotte. Dennoch ist es nicht so evident, wie nach Baurs Vorgang gewönlich angenommen wird, dass Marcion nicht drei, sondern zwei Prinzipien angenommen habe. Denn keine der Quellen besagt, dass Demiurgus und Hyle auf eine Einheit zurückgefürt werden. Die Syzygie ist eine so lose, dass sie in einem bestimmten Moment einzutreten scheint und sich wider löst. Wenn von Zweiheit der Prinzipien bei Tertullian, Hippolytus u. a. die Rede ist, so ist damit der unbekannte Gott und der Demiurg gemeint; die Hyle steht aber als drittes, qualitativ verschiedenes im Hintergrunde. Auch bei der ophitischen Partei der Sethiten ist es die Frage, ob sie über die Dreiheit hinausgekommen seien. Die sittlichen Geschichtspunkte, von welchen Marcion bestimmt wird, erweisen sich darin, dass er den höchsten Gott

vornehmlich von seiten der Güte, den Demiurg von seiten der Gerechtigkeit zu charakterisiren pflegt. Bei keinem Gnostiker sind beide Eigenschaften in gleicher Unversönlichkeit gegenübergestellt. Jener ist der Gute, der nur woltun und vergeben kann. Marcion glaubt die Tiefe seiner Liebe nur dadurch würdigen zu können, dass er die Strafgerechtigkeit vollkommen fern von ihm hält und sie dem Demiurg beilegt, dem Judengott, welcher hart wie das Gesetz, ein erbarmungsloser Rächer der Übertretungen, nach Blut und Krieg begierig ist. Er einigt sich anfänglich mit der Hyle zur Schöpfung der Welt und des Menschen, betrügt sie aber dann um den Besitz desselben, und sie dagegen, um sich zu rächen, erfüllt die Welt mit Idolen, um durch den Polytheismus den Menschen von der Erkenntnis und Verehrung des Demiurgen abzuhalten. Das Heidentum ist das Reich der Dämonen, im Judentum herrscht der Demiurg, der Herr des Gesetzes, und zwischen beiden ist blutiger Kampf; um die Juden zum Siege zu füren, verheißt er ihnen durch die Propheten einen Messias, ihm änlich. Diese ganze bisherige Schöpfung und Geschichte hat nichts mit dem höchsten Gott, nichts mit dem Christentum Verwandtes. Dennoch erbarmt er sich der Menschen in zuvorkommender Liebe und sendet seinen Son, damit dieser ihn der Menschheit offenbare und sie durch Liebestaten und Leiden erlöse. Aus diesen genaueren Angaben (bei dem Armenier Esnig) wird ziemlich klar, dass der Son nicht nach modalistischer, sondern nach subordinativer Art in einem Verhältnis zum Vater steht. Er tritt mit dem Scheine menschlicher Gestalt auf; gänzlich unvermittelt steigt er im 15. Jare des Tiberius hernieder in Kapernaum; auch die Wunder, welche er tut, geschehen one Anwendung materieller Mittel. Der kurzsichtige Demiurgus hält ihn anfänglich für seinen Messias, dann enttäuscht, läſst er ihn ans Kreuz schlagen. Im Widerspruch mit dem Doketismus hat das Leiden eine notwendige Stelle in der Veranstaltung der Erlösung. Erstens steigt Christus zur Unterwelt hinab, denn er war einem Toten änlich, und die Hölle öffnete ihren Schlund, ihn zu empfangen. Dort erscheint er als Erlöser der vom Demiurg Verdammten, nämlich der Heiden und Gesetzesübertreter; dagegen die gesetzesgerechten Frommen des Alten Testamentes haben nur den Lon des Herrn des Gesetzes zu erwarten. Dieser aber wird nun zweitens selbst gerichtet und zwar durch Christus und nach seinem eigenen Gesetz: weil er unschuldig Blut vergossen, wird er zur Hölle verdammt. Dann erwält Christus den Paulus zu seinem einzigen Apostel; und nur ihm ist das reine Evangelium kund getan, welches unvermischt mit dem Judentum besteht, wärend alle anderen sogenannten Apostel es gefälscht haben. Das subjektive Christentum ist der Glaube; er ist das Mittel des Heiles für alle, und demgemäß zerfallen die Menschen in zwei, nicht durch die Natur, sondern nur durch ihren Willen unterschiedene Klassen. Dieser religiöse Charakter sichert dem Glauben mehr von seiner ursprünglichen paulinischen Bedeutung, als in irgend einem anderen gnostischen Systeme; mehr auch, als er in der Regel bei den Katholikern hat. Jedoch war es bei der Wichtigkeit, welche die asketische Tugend für Marcion hat, welche, seinem Dualismus entsprechend, Entsagung der Ehe, des Genusses von Fleisch- und Wein erfordert, wol unvermeidlich, dass er, gleich der katholischen Kirche, Glauben und Werke als Bedingungen des Heiles setzte. War der Glaube und nicht die Gnosis der Weg zum Heil, so konnte auch die eigentümliche Lehre nicht auf eine geheime Tradition der Esoteriker beschränkt werden, sondern sie war ein offen gehandhabter Gemeinbesitz der Partei. Überhaupt hatte diese nach des Stifters religiösem Standpunkt und Zweck viel weniger den Charakter einer spekulativen und kontemplativen Philosophensekte, der den andern Gnostikern aufgeprägt war, als den Charakter einer christlichen Gemeinde. Da er die Bedingung dafür vornehmlich in den Glauben setzte, so minderte Marcion die bei den Katholikern zunehmende Scheidung zwischen Katechumenen und Getauften und gestattete Lehren und Taufen selbst den Frauen. Dies hing andererseits mit der reformatorischen Bestrebung zusammen, das Christentum auf seinen ursprünglichen Stand, frei von jüdischen, daher auch von priesterlichen Satzungen, zurückzufüren. Zum selben Zweck reinigte er die neutestamentlichen Urkunden, von welchen er überhaupt nur zehn paulinische Briefe und ein Evangelium gelten ließ,

nach seinen Dogmen von vermeintlichen Zusätzen, welche Welt, Judentum und Christentum unter monotheistischem Gesichtspunkt behandeln. Das Evangelium, in entschiedener Verwandtschaft mit dem des Lukas, war, wie Tertullian und Epiphanius zu erweisen suchen, eine Verstümmelung desselben, und diese Ansicht behauptet noch immer den Vorzug vor den anderen: entweder, daſs Marcions Evangelium das ursprüngliche, das unserige eine katholische Überarbeitung desselben sei; oder, daſs eine dritte Schrift zu Grunde liege, welche Marcion weniger verändert habe, als Lukas. Die Bedenken gegen die alte Tradition heben sich, wenn man die Inkonsequenz, welche Marcion auch übrigens reichlich beweist, ebenfalls für seine Kritik zugibt.

Unter den Nachfolgern des Marcion werden einige Namen von größerer Bedeutung genannt. Hippolytus' Nachrichten über Prepon (VII, 31), einen Assyrer, haben einige Verwirrung angerichtet, teils weil durch einen offenbaren Schreibfehler Marcion in den Text gesetzt ist (vgl. meine Abh. in Briegers Ztschr. für K.-G. 1877, S. 536 f.); teils weil er als prinzipielle Dreiheit den guten Gott, den bösen Demiurg und den gerechten Logos aufstellte. Der Widerspruch ist aber nur scheinbar, denn Irenäus, Tertullian, der Anhang der Praescr., Hippolytus, bezeichnen alle den Demiurgen Marcions nach allgemein christlichem Maßstab als böse. In dem Glaubenssystem des Marcion bei dem Armenier Esnig (Ztschr. f. hist. Theol. 1834, 1, S. 72, deutsch durch Neumann) heißt er der Herr des Gesetzes, und der Ausdruck gerecht wird im Sinne von heilig gebraucht, daher von Christo. Man könnte daher zweifelhaft sein, ob Marcion den Demiurgen mit ausdrücklichem Worte als gerecht benannt habe. Allerdings aber sagt Esnig in seinen eigenen Erörterungen, und Epiphanius, welche beide sehr übereinstimmen, Marcion habe den Demiurg als das gerechte, die Materie als das böse Prinzip bezeichnet. Ebenso Hippol. X, 19 und indirekt vielleicht auch Irenäus (I, 27, 1). Nimmt man die Zeugnisse als vollgültig an, so kommt man auf verschiedene Bedeutungen des Prädikates *δίκαιος* bei Marcion. Christus heißt so, weil er in Liebe und Heiligkeit Gott änlich ist, der Demiurg, weil er in seiner grausamen Härte dem Gott des Evangeliums entgegengesetzt ist. In ihm ist das Böse des zornigen Affektes, in der Hyle das des sinnlichen. Dem widerspricht also Prepon nicht, wenn er Christum als *δίκαιος* zwischen dem guten Gott und dem bösen Demiurgus stellt. Er nennt ihn so, nicht, wie es Hippolytus versteht, als koordinirtes Prinzip, sondern weil er nicht das Gute selbst ist, wie der Vater. Die Notizen über Prepons Lehre scheint Hippolytus aus einer Schrift desselben *περὶ αἱρέσεως* gegen Bardesanes zu entnehmen (VII, 31). Der merkwürdigste Schüler des Marcion ist Apelles, in welchem der in Marcions Doppelseitigkeit enthaltene Gegensatz unter stärkerer Einwirkung des kirchlichen Monotheismus zu vollem Bewuſstsein kam. Zwischen christlichem Gottesglauben und dualistischer Gnosis schwamm er, wie zwischen zwei Wassern und sprach sich in diesem Sinne zu dem Katholiker Rhodon aus: in seinem Innern dränge es ihn, einen einigen Gott zu glauben, aber die Widersprüche zwischen Altem und Neuem Testament treiben ihn zum Dualismus. Ermüdet von innerem und äußerem Streite fügte er hinzu, auf seinem wie auf dem katholischen Standpunkte könne man selig werden, dafern man nur an den gekreuzigten Christus glaube und gute Werke tue (Euseb. h. e. 5, 13). Dies äußerte er gegen Ende seines Lebens, und one Zweifel urteilen Lipsius und Harnack richtig, daſs er mehrere Stadien der Entwickelung durchwandert habe. Da er sich von Rom nach Alexandria und zurück begab, so ist es sehr warscheinlich, daſs er von dort christologische Ideeen mitbrachte, welche an die des Basilides erinnern. Zwar ließ er Christus one Geburt und unvermittelt unter den Menschen erscheinen, jedoch wenigstens mit einer Leiblichkeit bekleidet, welche, wie Hippolytus sagt, aus vier Grundelementen (es sind die des Aristoteles) gebildet war. Daſs Tertullian (de carn. Chr. 6. 8) ihn einen siderischen Körper mit herabbringen läſst, ist zwar etwas abweichend, aber kein Widerspruch, denn auch die Gestirne tragen die elementarischen Stoffe an sich. Nach Tod und Auferstehung sondern sich die Elemente, und der Prozeſs der Erlösung wird durch Ausscheidung des Geistes aus dem Fleische und Erkenntnis

der Warheit, mag sie nun Glaube oder Gnosis von ihm genannt sein, erworben und in der Menschheit vollendet. Die unter dem guten Gott in der Welt wirksamen Mächte bestimmte er als drei Engel: den Demiurgus, den Feuerdämon und den Bösen, welcher die Ursache alles Schlechten ist. Der letztere ist offenbar das satanische Leben der Materie. Den Feurigen bringt Hippolytus in nähere Beziehung zu Moses, dem er erschienen sei; er ist mithin one Zweifel der Engel Jehovahs im Dornbusch, vielleicht auch in der Feuersäule. Dagegen gibt ihm Tertullian Schuld, die Seelen in die sinnlichen Leiber hineingelockt zu haben. Hiernach würde er die Glut der Sinnlichkeit repräsentiren. Er nennt ihn den Fürsten des Bösen (praeses mali), und identifizirt ihn daher offenbar mit dem Bösen des Hippolytus. Der Demiurgus ist der Gerechte, nach Tertullian ein erhabener Engel und bei der Schöpfung durch die Eingebung und Kraft Christi geleitet (car. Chr. 8; über die Verwandtschaft dieses Demiurgen mit dem des ophitischen Justin s. Möller, S. 391), worin man vermittelnde Potenzen nach Art der valentinischen erkennt. Er sagte sich aber eigenwillig los von dieser Leitung, wovon die Folge war die Unvollkommenheit der Schöpfung und die Einmischung der Reue; d. h. also wol, dass er, gleich den Menschen, die Trauer über das Vergängliche, welchem die Seele anheimgefallen ist, empfindet, sodass demnach hier die psychische Seite der Achamoth zum Vorschein kommt. Wegen der Differenz der Berichte ist es nicht warscheinlich, dass Hippolytus die verlorene Schrift Marcions gegen Apelles und seine Schule benutzt und, wie manche annehmen, missverstanden habe. Tertullians Aussagen haben das Unsichere, dass nicht bestimmt zwischen den Ansichten des Apelles und seiner Schüler unterschieden wird. Die meiste Gewissheit ist mithin in dem zu erlangen, worin beide Autoren übereinstimmen. Da Hippolytus den feurigen Engel als den bezeichnet, welcher mit Mose geredet habe, Tertullian ebenso ausdrücklich sagt, dass er der Gott des Gesetzes und Israels sei (de anim. 23, cfr. praescr. 34, vgl. Möller S. 394, Harnack S. 65), so wird man dem Apelles die abweichende und auffällige Vorstellung zuschreiben müssen, dass der Demiurgus ein höherer, der andere ein von ihm verschiedener, ihm untergeordneter Engel sei. Nach Hippolytus (VII, 38) und Eusebius (5, 13) würde Apelles im Alten Testament nur Ungöttliches erblickt haben; dagegen Epiphanius (h. 44, 2) berichtet eine Äußerung, zufolge welcher er in aller Schrift Warheit gesucht habe, und wenn die Worte etwa auf einen früheren Standpunkt des Apelles gehen sollten, so lässt sich erwarten, dass der spätere dem katholischen änlicher war und daher Warheitselemente im A. Test. nicht geleugnet wurden. Es ist also warscheinlich, dass jene, namentlich Hippolytus, den herrschenden Gegensatz als einen allgemeinen ausgedrückt haben, obgleich Apelles' Meinung war, dass von Christo, unter Vermittelung des Demiurg, auch einzelne göttliche Warheiten in die Schriften eingestreut seien. Dem entspricht, dass Apelles nicht bloß das marcionitische, sondern auch andere Evangelien gebrauchte. Außer diesen schöpfte er aus den Weissagungen einer Jungfrau Philumene, seiner Anhängerin und Freundin.

Neben den genannten, mehr oder weniger an Marcion sich anschließenden Männern, werden noch Lucanus (Epiph. h. 43) und Megethius (dial. de rect. fid.) erwänt. Man bemerkt eine Zunahme kirchlicher Einflüsse, andererseits aber auch den Einfluss der Gnosis, wenn Marcioniten äußern, dass sie den Weg der Erkenntnis gehen, welcher wenigen bekannt sei (Esnig S. 76). Die Spaltungen der Sekte waren zalreich; neben dem abgeschwächten Dualismus dauerte der schroffere fort. Der christliche Gehalt ihrer religiösen und sittlichen Lehren, die langdauernde Neigung zum Dualismus im Orient, die Narung, welche dieser Grundgedanke aus dem Abscheu gegen die verweltlichte katholische Kirche zog, die Schätzung des asketischen Lebens auf beiden Seiten, verschafften der Sekte eine große Verbreitung und Dauerkraft. Epiphanius sagt, dass sie sich zu seiner Zeit von Persien bis Rom und nach Arabien und Ägypten ausgebreitet habe. Der Fihrist gedenkt ihrer mit dem Bemerken, dass sie eine eigentümliche Schrift besitze. Im 7. Jarh. erfur die Sekte eine Erneuerung in den Paulicianern, welche nach der Bulgarei verpflanzt und mit den Bogomilen vermischt, sich mit erstaun-

lichem Erfolge als Katharer in das Abendland verbreiteten. In den folgenden Jarhunderten fristeten sie namentlich in Bosnien ihr Dasein. Da es weniger bekannt ist, so bemerke ich hier, dass die letzten Reste derselben sich dort bis auf die neueste Zeit erhalten haben. Um 1774 schreibt Hasenkamp aus Duisburg an Lavater, dass ihn ein Manichäer aus Slavonien besucht, deren es noch viele dort und in Persien gebe, und ihm seine Ansichten auseinandergesetzt habe (Briefwechsel von L. und H., herausg. von Ehmann, Bas. 1870, S. 188). Um 1760 trat ein bosnisches Weib zum Islam über vom Glauben der Patarener. Im Schematismus der Franziskaner der Herzegowina, Spalato 1867, wird erwänt, dass nicht viele Jare zuvor die letzte bogomilische Familie zum Islam übergetreten sei (s. Annalen bosnischer Kirchengesch. bis 1244, 1872, S. 22, vom General-Konsul Dr. Blau). Bogomilisch, patarenisch, manichäisch sind Namen, die one strenge Unterscheidung gebraucht werden.

Die Doketen. (Hipp. VIII, 8; Möller, Gesch. d. Kosmol., S. 323). Diesen Namen scheint die Partei nicht deshalb davongetragen zu haben, weil sie Christo einen nur scheinbaren Leib zugeschrieben hatte, denn sie gab ihm mehr Realität, als sehr viele andere Gnostiker es taten. Namentlich, wenn Hippolytus recht berichtet, dass sie sich selbst diesen Namen beigelegt habe, so wird er in ihrem Munde auf ihre eigene Beschaffenheit bezogen worden sein, sofern sie die Vollkommenen seien, unter dem Schein der Niedrigkeit verborgen und ihrem Wesen nach den Ungeweihten unbekannt. Ihr System hat manche Verwandtschaft mit dem der Simonianer und Naassener (s. Möller a. a. O.); besonders merkwürdig ist aber die Kombination basilidianischer und valentinischer Elemente. Der stoische Gedanke des Weltsamens liegt auch hier der Entwickelung des Universums zu Grunde; wärend aber Basilides Gott in höchster Abstraktion von der Welt entfernt, fällt er hier völlig pantheistisch mit der Potenz der Welt zusammen. Dieser Same, als Potenz das denkbar Kleinste, als Realität unermesslich groß, wird unter dem Bilde des Samenkorns der Feige dargestellt, aus welchem sich der Weltbaum entfaltet. Die Dreiheit der pneumatischen Stufen, der Name der Ogdoas, das Firmament, was ausgespannt wird, um das Licht abzuscheiden, der große Archon, die Herstellung des Weltfriedens dadurch, dass jede niedere Lebensstufe die höheren nicht kennt, die Bezeichnung des subjektiven Christentums als Glaube ist basilidianisch; und zwar wird in mehr biblischem Sinne die Vergebung der Sünde als Zweck des Glaubens gesetzt. Dagegen ist der Dualismus etwas stärker. Zwar ist das Gegenprinzip als Finsternis bezeichnet, aber doch auch als Chaos. Die zallose Fülle der Ideeen, welche aus dem Pleroma herniedersteigen, einerseits im Prozess der Entwickelung, zugleich aber den Fall erleidend, und welche in der Materie die irdischen Existenzen ausprägen, verlieren hier an Kraft des Lichtes. Der Archon, ein Feuerdämon ist das niedere Abbild der Äonen des Lichtes. Seine Schöpfung ist das niedere Gegenbild der oberen und zeugt insofern auch in alttestamentlichen Aussprüchen für sie, wie wenn er im Chaos schaffend, Dunkel, Finsternis und Sturm als seine drei obersten Mächte durch das Wort hervorruft (5 Mos. 5, 19). Pneumatische Bestandteile scheinen aber nicht im Alten Testament anerkannt zu werden. Im Gegenteil verfolgt der Archon das in die Materie sinkende pneumatische Leben, die Ideen, und hält sie in der Seelenwanderung gefangen, bis Christus, die Frucht des ganzen Pleroma, und in sich tragend alle dreißig Kräfte desselben, herabsteigt, in der Maria sinnliche Leiblichkeit annimmt, in der Taufe eine pneumatische, unter jener verborgene, welche er mit sich empor nimmt, wenn der Archon die sinnliche kreuzigen lässt. Unter der sinnlichen Hülle hat er den Archon getäuscht, welcher ihn also vermutlich für seinen eigenen Messias gehalten hat, hat seinen irdischen Leib ihm preisgegeben, und die Pneumatiker aus seiner Gewalt befreit. Ob der Kreuzestod nur die Vollendung des Werkes bedeute, oder noch eine besondere Wirkung habe, ist nicht ersichtlich. Eine gewisse Irenik gegen andere christliche Parteien liegt darin ausgesprochen, dass jede von ihnen einzelne pleromatische Kräfte in Christo erkenne, die Doketen aber sämtliche.

c) Gnostisirendes Heidentum.

Karpokrates stammte aus Alexandria und hatte seine Wirksamkeit in den ersten Jarzehnten des 2. Jarhunderts. Er besaß Kenntnis der griechischen, insbesondere der platonischen Philosophie und konstruirte darnach ein monistisches System, in welchem der Pantheismus die Teleologie, die religiösen und ethischen Ideeen verschlingt. Aus der göttlichen Monas gehen Geister verschiedenen Ranges hervor, deren höchste mit dem Himmel ihn umkreisen. Da alles Leben Ausfluss aus der Einheit und Rückgang zu derselben ist, so haftet dem Einzelleben als solchem Sünde und Beschränkung an. An der Grenze aller göttlichen Lebensenfaltung liegt die Materie, in welcher die von Gott gänzlich abgefallenen Engel ihre Stätte haben. Sie haben sich der herabsinkenden Geister bemächtigt, sie durch die Materie geknechtet und die Erinnerung an das frühere Dasein ausgelöscht. In dieser Beziehung und so weit eine Überwindung der Materie durch den Geist gefordert wird, erscheint die Materie als etwas realeres und der Dualismus bestimmter. Aber in der Totalbetrachtung ist sie nur die Grenze des Seins und die Welt, nach der Seite der Einheit, ist göttlich, nach der Seite der Vielheit ungöttlich. Das sittliche Leben wird dem Naturgesetz untergeordnet. Die Unterschiede von gut und böse seien Beschränkungen, welche die subjektive Willkür gesetzt habe. Epiphanes, der gleichgesinnte Son des Karpokrates, schrieb eine Schrift *περὶ δικαιοσύνης*, worin er die Gerechtigkeit Gottes als Gemeinschaft unter der Bedingung der Gleichheit definirte. Gott goss die Sonne aus, welche allen one Unterschied ihr Licht spendet; diese Gemeinsamkeit ist Gerechtigkeit. Sie zeigt sich ebenso in dem Begattungstrieb der Tiere, in der Willfärigkeit der Natur, Menschen und Tiere durch ihre Gaben zu ernären. Wo dagegen sittliche Ordnungen sind, erblickt er die widergöttlichen und hemmenden Wirkungen der bösen Engel. Sie machten sich zu Nationalgöttern, fürten Staten, politische und sittliche Gesetze ein, sowol in den heidnischen Formen, als in der jüdischen. Sie haben die Gemeinsamkeit des Besitzes durch das Eigentum, die Gemeinsamkeit des geschlechtlichen Umgangs durch die Ehe beschränkt und verkehrt. Indem der Gesetzgeber des A. T. sprach: Lass dich nicht gelüsten deines Nächsten Besitz oder Weib, ist er nach Paulus Ausspruch Röm. 7, 7: durch das Gesetz erkannte ich die Sünde, Ursache des Diebstahls und Ehebruchs geworden. Es ist ein Antinomismus, welcher von unsittlichen Prinzipien ausgeht, eine der ältesten kommunistischen Theorieen. Der Weg zur Rückkehr des menschlichen Geistes zu Gott besteht theoretisch in der Erkenntnis der göttlichen Einheit (*γνῶσις μοναδικὴ*) und praktisch im Leben (*κατὰ φύσιν*), was nichts anderes heißt, als die Schranken des Gesetzes im Leben beseitigen. Die großen heidnischen Philosophen und unter den Juden Jesus haben darin ihre Geisteskraft erwiesen. Er ist der Son Josephs, ein Mensch, wie andere, nur dass seine ungewönlich starke und reine Seele sich erinnerte, was sie in der Präexistenz und Nähe Gottes geschaut hatte. Darum liebte Gott sie und sandte ihr eine Kraft von oben herab, damit sie den Weltschöpfern zu entfliehen vermöchte. Diese Kraft schritt durch alle Mittelstufen hindurch, befreite sich von ihren Fesseln, bis sie die ihr verwandte Seele begrüßte und sich mit ihr, wol bei der Taufe, verband. Indem Jesus von nun an kün das jüdische Gesetz verachtete, empfing er die Wunderkräfte, wodurch er die dem menschlichen Geschlecht als Strafe auferlegten Leiden beseitigte. Der ware Christ folgt ihm nach in Glauben und Liebe, d. h. in Verachtung der Gesetze, welche die Weltschöpfer gegeben haben. Wer so das göttliche Gesetz realisirt, wird mit Wunderkraft belont. Es ist sogar möglich, über die Apostel und selbst Christus hinauszugehen. Hier beim Mittelpunkte des Christentums erhellt am deutlichsten, dass bei dieser Sekte nur christliche Formen mit heidnischem Inhalt zu suchen sind. So lange nicht alle Gesetze übertreten, nicht alle Fesseln gesprengt sind, wird die Seele von den Weltschöpfern in die Metempsychose gebannt; sie bleibt im Gefängnis der Leiber, bis sie den letzten Heller bezalt hat, Matth. 5, 26. Das unsittliche Leben der Sekte war für die Heiden, welche sie nicht von den Christen unterschieden, ein Anlass zu Beschuldigungen der letzteren. Auch der Kult der Karpokratianer

war heidnisch geartet; sie widmeten den Büsten ihrer religiösen Heroen Verehrung, das erste Beispiel von der Anwendung eigentlicher bildlicher Darstellungen beim Gottesdienst in einer Partei, die sich zu den Christen rechnete. Sie rühmten sich magischer Künste, unter anderen der Krankenheilungen, was ihnen, vielleicht nicht one Grund, den Vorwurf zuzog, dass sie durch ihre Mittel die Menschen töteten. Clemens Al. str. III, init. Iren. I, 25. Hippol. VII, 32.

Die Simonianer. Der geschichtliche Simon der Apostelgeschichte ward bereits im 2. Jarh. durch Sage und Mythus zum Archihäretiker. Die Katholiker stellten ihn als den Urheber des häretischen Gnostizismus dem Petrus gegenüber; ebenso die clementinischen Homilien, aber indem sie zugleich ihm von ihrem judenchristlichen Standpunkte aus den paulinischen Universalismus zum Verbrechen machten. Dass man in Rom eine Statue des Semo Sancus irrtümlich mit ihm in bezug brachte, wie zu Justins Zeit geschah, und daher in seinen Sagenkreis die Tatsache aufnahm, dass er sich als Gott habe verehren lassen, beförderte nicht wenig die mythische Vorstellung. (Lipsius, Die Quellen der römischen Petrussage, Kiel 1872.) An Simon schließt sich im 2. Jarh. eine Sekte der Simonianer an, welche in keinem äußeren geschichtlichen Zusammenhang mit ihm steht, sondern nur eine geistesverwandte Autorität aus dem Zeitalter der Apostel in ihm zu gewinnen beabsichtigte. Justin kennt die Sekte Simons und macht mit offenbarem Irrtum das samaritische Volk zu seinen Anhängern. Vielleicht liegt der Täuschung eine mythologische Verwechselung zu Grunde, wie eine solche ebenfalls durch die übrigen Notizen über Simon hindurchblickt. Er habe, heißt es, in Tyrus die Helena, ein unzüchtiges Weib, gekauft, habe sich als den höchsten Gott, sie als seine Ennoia verehren lassen. Hier wird man annehmen dürfen, dass eine Umdeutung des syrischen Sonnengottes und seiner weiblichen Seite, der Astarte, vorliege, bei der Sekte vielleicht unter pantheistischer Gleichsetzung, bei Justin nach euhemeristischer Auffassungsweise. Irenäus' Beschreibung (I, 23), mit welcher die des Epiphanius (h. 21) auf dieselbe Quelle zurückfürt und im wesentlichen übereinkommt (s. Lipsius, Z. Quellk. d. Ep., S. 74 fg.), stellt die Grundideeen bereits in weiterer Entwicklung dar, teils den hellenischen Formen, teils den syrisch-gnostischen verwandt. Zu jenen gehört wol die pantheistisch-modalistische Gottesbetrachtung, dass Simon den Samaritern als Vater, den Juden als Son, den Heiden als Geist erschienen, überhaupt aber das Subjekt aller Gottesnamen sei. Die Helena oder Ennoia geht als sein Schöpfungsgedanke aus ihm hervor und schafft die Engel, welche die Welt aus der Materie bilden. Das Eingehen des Geistes in das sinnliche Leben hat weiter die Form, dass jene Herrscher der Welt sich ihrer bemächtigen und sie zur Seelenwanderung nötigen. Sie dagegen betört dieselben mit ihrem Reiz und wirkt, dass sie in Bulerei und Nebenbulerei sich schwächen, worauf die homerischen Gedichte gedeutet werden. Dann erscheint in Simon die höchste Gottheit one sinnliche Leiblichkeit, unvorbereitet durch die Propheten, um die Gewalt der siderischen Mächte zu brechen und Helena zu befreien. Gleich ihr kehren die Gnostiker in's Pleroma zurück, wenn sie das Sittengesetz verachten, denn dies sei ein Willkürgesetz der Weltschöpfer. Irenäus legt der Sekte dafür auch das Motiv in den Mund, nicht die Werke, sondern der Glaube mache selig. Doch möchte sich nach Lipsius' scharfsinniger Beobachtung darin die Polemik der benutzten gegen Simon gerichteten Schrift verraten, welche ihn nach der Methode der clementinischen Homilien mit Paulus identifizirte, und daher hat diese Aussage weniger Zuverlässigkeit. Mit der Gleichgültigkeit gegen das Sittengesetz war ebenfalls wie bei Karpokrates Magie von mancherlei Art verbunden.

Sieht man schon hier die Vermischung der syrischen und griechischen Elemente, so bilden die letzteren noch viel mehr den leitenden Faden des Systemes, welches Hippolytus (VI, 7 fg.) nach der Ἀπόφασις μεγάλη zeichnet, welche die Hauptschrift der ihm bekannten Simonianer, und auch bei anderen geistesverwandten Parteien in Ansehen war. Die unbegrenzte und unwandelbare Kraft ist ihrem Wesen nach Feuer, denn das Feuer ist identisch mit der erzeugenden Kraft in allen Dingen. Völlig unbestimmt als Potenz, erscheint diese Kraft in ihrer

Aktualität in dem Weltbaume, dem Universum. Das Feuer ist aber auch Licht, Geist und Gedanke und stellt sich zunächst dar in sechs Äonen, welche verschiedene Formen der Erkenntnis sind. Durch alle hindurch geht die in ihnen zur Gestalt und Wirklichkeit kommende Urkraft, die Einheit in der Vielheit, das Bleibende im Wechsel (ἑστώς, στάς, στησόμενος). Die Ausgestaltnng zur Welt geschieht in und durch jene Äonen, welche zugleich reale Naturprinzipien und zu Syzygien geordnet sind: Himmel und Erde, Sonne und Mond, Luft und Wasser. Neben ihnen tritt in ziemlich unklarer Weise die Schöpferkraft Gottes als die siebente auf; sie ist die widerum als Einheit gedachte Kraft, sofern sie auf die Materie wirksam wird; daher das Abbild der Urkraft und Geist, der über dem Wasser schwebt. Das göttliche Sein in jenen drei Namen kann aber auch als verdreifacht angesehen werden, sofern die Dreiheit in Himmel, Erde und Mitte ihre Stelle hat. Weiter gehen die realen Teilungen ebenso in's Unendliche, wie die Scheidungen, welche das Denken vollzieht. In dem Menschen, dem Mikrokosmus, geschieht derselbe Prozess in der Form des Bewusstseins, zu welchem die Urkraft hier erwacht. Es ist die eine Kraft, heißt es in der Apophasis, welche geteilt, oben und unten ist, sich selbst zeugend, sich selbst mehrend, sich selbst suchend, sich selbst findend, ihr Son, Vater, Mutter, eines, die Wurzel aller Dinge. Jede Kraft, welche nicht zur Ausgestaltung gelangt, geht in das Nichts unter; der zur Gnosis gestalteten scheint, im Widerspruch mit diesem stoisch gearteten Pantheismus, ein eigener Fortbestand neben dem Urprinzip zugestanden zu werden. Den Rückfluss der Bewegung dahin vermittelte one Zweifel die Offenbarung des Simon, doch macht Hippolytus keine Angabe darüber, sondern begnügt sich mit Anfügung des Berichtes des Irenäus. Was dieser von der Offenbarung des Simon an Juden und Heiden sagt, findet seine Bestätigung in der Apophasis, welche die gnostische Warheit im A. T. und im Heidentum anerkennt.

Monoimos, ein Araber (Hippol. VIII, 12; Möller, Kosm. 318) stellte ein völlig monistisches System auf, von welchem Hippolytus den theogonischen und kosmogonischen Teil überliefert. Der Mensch soll sich selbst beschauen, um Gott und Schöpfung in sich zu finden. Gott, als bloße Potenz betrachtet, wird auch von Monoimos als die kleinste punktartige Realität bezeichnet; die Monas ist gleich dem Buchstaben Jota; wie sie alle Gegensätze einschließt, so ist das Jota identisch mit der Zehnzal. Hiermit verbinden sich andere wirkende Zalen: die Sechszal der Kräfte, die im Hexaemeron der Weltwerdung wirken, und die Siebenzal, welche widerkehrend in die irdische Hebdomas verläuft. Ebenso formt die Linie des Jota in ihrer Bewegung mathematische Figuren. Sie und die Zalen bilden die Gesetze des physischen und geistigen Daseins. Der Prozess des Lebens vom einigen zum geteilten Sein, vom Ewigen zum Vergänglichen geschieht durch fortwärendes Teilen und Leiden der Einzelwesen. Mit solchen meist hellenischen Vorstellungen verbinden sich Reste der syro-phönizischen Mythen, indem Gott andererseits als der Mensch und nach der Offenbarungsseite als Menschenson dargestellt wird. Hier ist die Verwandtschaft mit den ophitischen Grundlagen, aber sie sind im Verschwinden begriffen; die Syzygie ist aufgegeben; wenn der Urmensch mit den Worten des pantheistischen Hymnus der Simonianer Vater und Mutter genannt wird, so sollen diese, wie andere Einzelprädikate in der Monas untergangen sein. Der Menschenson verhält sich zum Vater wie Licht zum Feuer, das eine ist mit dem anderen gesetzt. Die Geburt des Sones steht im Gegensatz zu jeder Vorstellung weiblicher Abstammung, womit demnach auch die Messianität eines menschlich gearteten Erlösers ausgeschlossen sein muss. Keine andere Beziehung auf das Christentum enthält das System soweit es vorliegt; dagegen eine ausgedehnte Heranziehung des Alten Testamentes mit allegorischer Umdeutung auf die Naturphilosophie. Das fortwärend sterbende und sich erneuende Weltleben ist ein fortdauerndes Passahfest für Gott. Eines Sauerteiges von außen her bedarf es nicht, d. h. der Lebensprozess ist ein realistischer, Gott steht in keinem Gegensatz zur Materie.

Clemens v. Al. erwänt mit und one Namen eine Anzal geistesverwandter Sek-

ten, welche er hauptsächlich von der ethischen Seite schildert. Ihre Tugendübung bestand darin, die sinnliche Lust mit sinnlicher Lust zu besiegen. Die pantheistische Theorie ist bei ihnen überall vorauszusetzen, auch bei den Antitakten, welche behaupten, durch Übertretung des Sittengesetzes den Weltschöpfer zu bekämpfen und vom höchsten Gott die Seligkeit zu erlangen. Ebenso die Anhänger des Prodikus, die sich für das königliche pneumatische Geschlecht ausgaben und mit Stolz sich den Namen der Gnostiker beilegten. Sie sind in der Nähe des Clemens; möglich, dass Nachwirkungen des Karpokrates bei ihnen anzunehmen sind. Die Nikolaiten lehrten gleichfalls die Freiheit des Fleisches und beriefen sich dafür auf den Diakonus Nikolaus in der Apostelgeschichte, mit welchem sie ebensowenig äußeren Zusammenhang haben, als mit den Nikolaiten der Apokalypse.

Die Mendäer oder Johannesjünger (Zabier) verdienen Beachtung wegen der verschiedenartigen gnostischen Elemente, welche sie aufgenommen und erhalten haben. Da sie aber die Messianität Christi und das Christentum ausdrücklich verwerfen, so haben sie auch nicht einmal die christlichen Formen, welche ihnen in diesen Erörterungen eine Stelle anwiesen. S. d. Art. Mendäer v. Petermann; ferner dessen Abh. in d. deutsch. Ztschr. f. christl. Wissensch. 1856, 23. 42. 49 und Reisen im Orient, Leipzig 1861, 2. B. Über die Manichäer s. d. Artikel.

d) Die Ophiten.

Die Schlange hat nicht nur ihre Stelle in der Symbolik des A. und N. Testamentes, sondern auch eine große Verbreitung, sei es als Kakodämon, sei es als Agathodämon in den kosmogonischen und ethischen Mythen Persiens, Vorderasiens und Ägyptens (Movers, Phöniz. I, 499 f.). Sogar in den uralten sumerischen Traditionen Babyloniens kämpft die siebenköpfige Schlange der Nacht gegen die Mächte des Lichts, d. h. das Leben des Chaos mit seinen sieben dämonischen Naturgewalten gegen die siderischen Geister, deren satanisches Gegenbild sie sind (Sayce, Babylon. Literatur. Deutsch v. Friederici, Lpz. 1878, S. 27), und one Zweifel wird sie dieselbe sein, welche der Feind Gottes heißt. (Dagegen Baudissin, Stud. z. Semit. Relgnsgesch. I, 1876, S. 258). Auch in der apokryphischen Litteratur der Juden und bei den Rabbinen ist die Schlange ein vielbesprochener Gegenstand. Außerdem erinnerten die Astronomie und das Gedicht des Aratus an das Sternbild und veranlassten zu Deutungen. Daher fand sie auch bei einer nicht geringen Anzal von Gnostikern eine mehr oder minder wichtige Stelle. Irenäus gibt den hiedurch charakterisirten noch keinen darauf bezüglichen Gattungsnamen; Clemens von Al. aber nennt dergleichen Ophianer, Hippolytus und die späteren nennen sie Ophiten. Durch Lipsius' eindringende Untersuchungen ist festgestellt, dass die Theogonie und Kosmogonie dieser Systeme in ihren ältesten Formen durch die syro-chaldäischen Mythen bestimmt ist. Ob sich aber jemals ein System ophitischer Gnosis one Beimischung hellenischer Gedanken geformt habe, ist zweifelhaft, da alle Gestalten derselben, von welchen uns mehr als einzelne Fragmente zugekommen sind, auch die zu den ältesten gehörigen des Irenäus und Hippolytus, starke Spuren dieser Einwirkung zeigen. Man darf sogar zweifeln, ob irgend eines der uns bekannten ophitischen Systeme sich der semitischen Mythologie ganz one Vermittlung griechischer Berichte bemächtigt habe. Um so leichter geschah es, dass sich die ophitische Gnosis, wie die Naassener, Peraten, Sethianer in Phrygien, Ägypten und anderen Gegenden griechischer Kultur, neben lokalen Einflüssen die griechischen Philosopheme und Mythen aneigneten. Wenn man das heidnische Element erwägt, sei es dualistisch oder pantheistisch, in welches die alttestamentlichen Tatsachen und Ideeen eingetaucht sind, den scharfen Gegensatz in welchen die ältesten das Judentum zum Christentum stellen, so empfiehlt sich die Annahme wenig, dass die Ursprünge bei Judenchristen zu suchen seien, auf welche auch nicht eine einzige direkte Nachricht fürt. Die semitischen Engelnamen waren den Heiden in diesem nationalen Bereiche leicht genug zugänglich. Auch in griechisch redenden Gegenden liebten die Gnostiker Namen von mysteriösem Klange. Näher liegt die Vermutung judenchristlichen Ursprungs

bei Justin, welcher den Judengott günstiger als andere Gnostiker beurteilt; auch der Name seiner Urkunde, die Offenbarung des Baruch, könnte die Annahme unterstützen, doch zeigt der Inhalt dieser Schrift bereits ein stärkeres Gewicht griechischer Mythen, als die Ophiten des Irenäus. Lipsius hat nach Vorgang von Neander und Baur die Unterscheidung gemacht zwischen fälschlich und richtig als ophitisch bezeichneten Systemen. Nur diejenigen will er so benannt wissen, in welchen die Schlange als die göttliche Weltseele und als Gegenstand der Verehrung betrachtet wird; und dafür lassen sich allerdings manche Äußerungen des Epiphanius h. 37 anfüren. Dagegen sei der Name missbräuchlich auf die Ophiten des Irenäus angewendet, deren Lehre von der Schlange aus den biblischen Schriften fließe und wenig über die biblischen Ideen hinausgefürt werde. Auch ich leugne eine verschiedene Auffassung der Schlange nicht, messe ihr aber nicht so hohe Bedeutung zu. Es ist nicht unwichtig zu bemerken, dass es ein Subjekt der heidnischen Mythologie ist, worauf die biblischen Bestimmungen bei Irenäus bezogen werden. Lipsius selbst übersieht nicht, dass der satanische Ophiomorphos, die dämonische Seite des Weltschöpfers, die Seele der Hyle sei. Offenbar hat dieser im ganzen Zusammenhange große kosmische und ethische Bedeutung, ist aber mit seinen sechs dämonischen Gewalten viel mehr der babylonischen siebenköpfigen Schlange und dem Typhon änlich, als dem Satan der Bibel. Sollte man ferner die Sethianer aus der Gruppe der Ophiten ausscheiden, weil die Schlange auch bei ihnen die niedere Weltseele und one Verehrung ist? Andererseits darf man fragen, was von der Schlange ungeachtet ihrer Göttlichkeit außer dem Symbol des Namens noch übrig bleibt, wenn sie, wie bei den Naassenern, für alles was im Himmel und auf Erden sich bewegt als Typus angewendet wird. Sie hat one Zweifel vielmehr mythische Eigentlichkeit in der ersten Form bewart und man wird berechtigt sein, Systeme, welche verwandten Stammes sind und ihr eine eingreifende Bedeutung geben, als ophitische zu bezeichnen, sie aber auch eben damit von kirchlichen Vorstellungen zu unterscheiden. Es ist bereits bemerkt worden, dass übrigens die ophitischen Systeme sich den Unterschieden anschließen, welche für die früher besprochenen entscheidend sind; denn auch in ihnen beruht die religiöse Eigentümlichkeit hauptsächlich darauf, ob das Judentum und sein Gott in Verwandtschaft mit dem Christentum steht, oder ob diese in den Widerstreit verwandelt wird, oder ob endlich der Inhalt des A. wie des N. Testamentes nur als Formen des pantheistischen Naturprozesses dienen. Es gilt von den letzteren in besonderem Maße, dass sie auch Einzelheiten der äußeren Natur und des menschlichen Körpers in ihre Betrachtung und Symbolik hineinziehen; aber es läßst sich dennoch nirgends warnehmen, dass bei ihnen, abgesehen von der Anerkennung der Gesetzmäßigkeit und Ordnung der Welt, eine Freude an ihrer Schönheit stattfände. Dies widerstrebende Gefül, in welchem auch bei pantheistischer Weltbetrachtung ein unmittelbares dualistisches Element enthalten ist, hat seine Analogieen in der Asketik der katholischen Kirche und ihrer energischen Richtung auf das jenseitige Leben; es unterscheidet zugleich die gesamte Gnosis von der Theosophie der neueren Zeit.

Mosheim, Gesch. d. Schlangenbrüder, Helmst. 1746, 48; A. Fuldner, de Ophit. Rint. 1834, 4°; Baxmann, D. Philosophumena u. d. Peraten, Ztsch. f. hist. Theol. 1860, S. 233 fg.; Lipsius, Art. Gnosticism. in Ersch und Gruber Encykl. Th. 71, S. 274; Ders., Über d. ophit. Syst., Ztsch. f. wiss. Theol. 1863. 1864; Möller, Gesch. d. Kosmol., S. 190 fg.

Derjenige unter diesen Gnostikern, welcher das Christentum in den breitesten Zusammenhang mit der vorangehenden Entwicklung setzt, Justinus, ist erst durch Hippolytus (V, 23) uns bekannt geworden. Bei ihm finden wir eine deutliche Anknüpfung an den phönizischen Mythus des Sanchuniathon (ed. Orelli, p. 24 sq.), wonach Uranos (ἐπίγειος, i. e. Adam) Son des Eljon oder Hypsistos mit der Ge (Adama) sich verbindet und sie widerum verläßst. Justin läßst von einem männlichen Urwesen, dem Guten, in welchem die Idee und das Vorherwissen aller Dinge beschlossen ist, ein weibliches (Edem) hervorgehen, das Psyche und Materie enthält, oben daher Mensch, unten Schlange. Im weiteren Fortgang

des Systemes wird das Verhältnis der Materie zu Gott dualistischer, als im Anfang. Der Demiurgus, Elohim genannt, geht aus Gott hervor, ist pneumatischer Natur, das an die Welt sich hingebende göttliche Pneuma. Aber die Subordination zum Vater wird nie aufgehoben; er ist die geistige Natur in ihrer Beschränkung, daher one vollständiges Vorherwissen, blind über die Folgen seines Handelns, nicht nur bei der Weltbildung, sondern auch nach der Erhöhung, welche ihm widerfärt, und bei den Vorbereitungen der Erlösung. Er trat nur anfangs in die Syzygie mit der Edem, und erzeugte mit ihr aus ihren niederen Teilen die niederen Wesen, aus den oberen den Menschen, dem er das Pneuma verlieh. Alle Menschen besitzen es, und unterscheiden sich daher nur je nachdem sie sich dem Vater, oder der Schöpfung (κτίσις = Edem) zuwenden. Der Geist strebt nach oben (ἀνώφερες); in gleicher Weise Elohim, der zur Rechten des Vaters aufgenommen wird, nachdem er den Eid geschworen, seine Erkenntnis Gottes geheim zu halten und nicht zur κτίσις abzuweichen. Dies ist der Eid, den die schwören, welche in die Mysterien der Sekte zugelassen werden. Edem, von Elohim verlassen, erfüllt die Welt mit Sünde, Irrtum und Übel und kämpft mit Elohim. Seinen 12 pneumatischen Engeln stellt sie 12 ihrer Art entgegen. Jene haben alttestamentliche Bezeichnungen, diese entnehmen sie aus dem Heidentum. In den Einzelbeziehungen beider Reihen sind Korrespondenzen der Gegensätze erkennbar. Dem wichtigsten der ersten Reihe, Baruch, entspricht in der andern die Schlange als Widerspiel. Edem verfolgt das Pneuma in dem Menschen und sucht durch die Schlange die Psyche und das Fleisch in ihnen zum Siege zu bringen. Elohim dagegen zieht es nach oben, liebt besonders die Juden, offenbart sich durch Baruch an Moses und die Propheten, welche aber sämtlich durch Edem verlockt und betört werden. Das Urteil über das Judentum ist also hier ungünstiger als in den clementinischen Homilien. Denn diese stellen das Judentum als eine reine Stiftung dar, die nachher mit Irrtum versetzt werde, hier aber ist es schon in Moses korrumpirt. Überall getäuscht, wendet sich nun Elohim an die heidnische Prophetie, an Herakles, der gegen alle niedern Engel seine 12 Werke verrichtet. Er scheint fast einen Vorzug vor den jüdischen Propheten zu haben. Bemerkenswert ist, daſs nicht die sibyllinischen Orakel benutzt werden; dies Fehlen könnte gegen die judenchristliche Abkunft der Sekte sprechen. Aber selbst Herakles erliegt der Edem. Heidentum und Judentum sind also nur unreine Vorstufen, die unter Übergewicht des psychischen und sinnlichen Lebens stehen, zum Christentum. Endlich findet Baruch in Jesu, dem Son Josephs und der Maria, einen zu standhafter Behauptung der Gnosis geeigneten Propheten. Er lehrt das Verhältnis der Menschen zu Elohim und Edem und was sein wird. Da er allen Versuchungen der Schlange widersteht, bewirkt sie seine Kreuzigung, welche die Rückgabe des Geistes an Elohim, des Leibes und der Psyche an Edem zur Folge hat, mithin den Weg zur Sonderung des Irdischen und Himmlischen fürt. — Die ethischen Lehren sind von sittlichem Ernst gerade in Bezug auf die Ehe; dies ist ein Widerspruch gegen den unsittlichen Gehalt der Kosmogonie; ein reinerer Einfluſs, welcher aus dem Alten Testamente, das vielfach angewendet wird, und aus dem Neuen hervorgegangen ist, unter dessen Schriften auch das Evangelium Johannis gebraucht wird.

Bei den Ophiten des Irenäus (I, 30, cf. Theodoret. I, 14) steht das Christentum in schärferem Gegensatze zum Demiurgos und seinem Bereiche. Der Dualismus ist hier von Anfang klar vorgelegt. Auf der einen Seite der Bythos, das göttliche Urwesen, der Ort des Lichtes, welches seine Substanz ausmacht, auf der andern die Materie, ein trüber Ocean, nach seinen 4 Elementen, d. i. nach vier Beziehungen als Stoff und als Gegensatz zum geformten Leben: Wasser, Finsternis, Abgrund, Chaos. Die Materie ist passiv und träg vorgestellt, so weit sie an sich und abstrakt betrachtet wird, aber von diabolischer Kraft bewegt, sobald sie mit dem geistigen Leben in Berürung gekommen und von ihm gereizt ist. Dies geschieht durch die Emanationen, welche eine den valentinischen analoge, aber weniger ausgebildete Form haben. Der Bythos wird als unbegrenzt, doch auch wider als Urmensch (vgl. Adam Kadmon), als geeint mit seinem Bewuſst-

sein, aber auch wider als erster zu diesem zweiten, abbildlichen Menschen gedacht; als drittes Lichtwesen geht der heilige Geist hervor, nach semitischer Anschauung ein weibliches Wesen, welches über dem Chaos schwebt. Das Licht steigt weiter hinab, indem das obere mit dem Geist den himmlischen Christus erzeugt, zugleich aber Lichtsame herabsinkt in die Materie. Jene vier bilden die ἀληθινὴ ἐκκλησία, die himmlische Vierzal wirkender Prinzipien gegenüber den vier Elementen der Hyle. Das in die Materie herabgestürzte Licht, in welchem man leicht die Achamoth wider erkennt, hat hier und in anderen Systemen den Namen προύνικος, was nach Epiphanius h. 25, h. 37, 6 so viel als πόρνη ist, und mit Recht von Möller (Kosm. 270 fg.) auf das verlockende Spiel bezogen wird, was sie nach simonianischer Lehre mit den Mächten der Materie treibt. Halb bleibt sie in der Gewalt der Materie, halb schwingt sie sich über sie empor und leitet von oben her die Bildung der Welt. Aus ihrer Verbindung mit dem Chaos geht der Weltschöpfer hervor, Jaldabaoth genannt, d. h. Son des Chaos. Er hat noch pneumatisches Leben in seinem Besitz, aber seine Natur ist demselben fremd und er erkennt daher seine Mutter nicht, und was über ihr ist. Die Emanationen entwickeln sich eine aus der anderen weiter, zunächst sechs siderische Mächte, dann unzälige andere. (Über d. Namen, das magische Diagramm und andere Formeln bei Origenes c. Cels. VI, s. Lipsius genannte Abh. 1864.) Sie alle haben seinen zornigen und gewalttätigen Geist und sind mit ihm im Kampfe. Indem er ingrimmig in die Hyle hinabblickt, entsteht sein diabolisches Spiegelbild, Ophiomorphos, die gewundene Schlange (Jesaj. 27, 1), von welcher die Materie bewegt wird, und von der das Vergessen der göttlichen Erkenntnisse, Bosheit, Eifer, Neid und Tod ausgeht. Wenn gleichwol Irenäus diesen Dämon als Nus bezeichnet, von welchem Geist und Seele und das Materielle herrüre, so steht das im Widerspruch mit seiner Entstehung und Beschaffenheit und entspricht vielmehr der Bedeutung der Schlange bei den Naassenern und Peraten, welche hier eingemischt zu sein scheint. In dem Menschen wird nun unter änlichem Vorgang, wie ihn Saturnin beschreibt, das Licht konzentrirt und zwar so, dass Jaldabaoth es ihm einflößt und dadurch dessen beraubt wird, alles nach dem geheimen Plan der Mutter. Sie veranlasst ferner Adam und Eva durch die Schlange sein Gebot, und damit seinen Zwang zu brechen. Deshalb aus dem Paradies des Jaldabaoth auf die Erde herabgeschleudert, pflanzen sie nun ihr Geschlecht fort, welches entsprechend den drei Mächten in Pneumatiker, Psychiker und Hyliker zerfällt. Der Ophiomorphos bemächtigt sich Kains und des Heidentums; Jaldabaoth und seine Sterngeister der Juden; er fürt sie aus Ägypten, lässt Moses und mehrere Propheten zu seiner Ehre weissagen, ebenso die Sterngeister erwälen die ihrigen aus der Zal der Propheten. Die Prunikos, welche stets das Pneuma unter den Menschen behütet hat, gibt diesen Propheten aber auch viele Weissagungen auf das Erscheinen des himmlischen Christus ein. Er kommt herab, ihr und den Pneumatikern zur Hilfe, vereinigt sich mit ihr, lässt sich auf den reinen Menschen Jesus nieder, und verkündet den Vater des Lichtes und sich als seinen Son. Jaldabaoth und seine Mächte haben keinen Teil an dem Lichtreiche. Alle Kundgebungen desselben erschrecken sie, lassen sie aber in Unkenntnis und Widerstreit beharren. Daher wird Jesus von ihnen gekreuzigt, wärend Christus und die Prunikos sich zum ewigen Vater erheben. Christus erweckt Jesum in einem psychischen Leibe, die meisten Apostel und die Katholiken halten ihn jedoch für einen hylischen Leib. Sie sind Psychiker, kennen nicht den himmlischen Christus, und wissen nicht, dass der materielle Leib nicht auferstehen kann. Christus vollendet den Erlösungsprozess in den siderischen Bereichen, indem er ungesehen zur Rechten des Jaldabaoth sitzt, alles Pneuma aus seinem Besitz befreit und dem Vater wider zufürt. So ist die Scheidung wider hergestellt zwischen dem höheren und niederen Leben und auf die Dauer befestigt.

Eine Gruppe von Gnostikern bezeichnet Irenäus (I, 29, cf. Theod. I, 13) als die der Barbelo, ein Name, welchen Lipsius glücklich durch syrische Bezeichnung der oberen Tetraktys auflöst (ἐν τετράδι θεός). Der Bau ihres Systemes ist teils mit dem valentinischen, teils mit dem eben besprochenen ophitischen ver-

wandt. Sie haben gleichfalls den Namen Prunikos für die Sophia. Doch findet sich die Schlange in Irenäus' Darstellung nicht. Epiphanius h. 35 beschreibt Ophiten, welche er auch Phibioniten nennt, die ebenfalls die Barbelo verehrten.

Denselben Terminus finden wir auch wider in dem Buche *πίστις σοφία*, d. h. die im Stande der Buße befindliche, nach Rückkehr in das Lichtreich sich sehnende Sophia. Es enthält ein ophitisches System mit sehr abgeschwächtem Dualismus, spielend ausgebildeter Emanation aus dem obersten unaussprechlichen Prinzipe, und von den kirchlichen Vorstellungen stark bestimmt. Das Interesse verweilt vornehmlich bei den zalreichen reinigenden Mysterien, welche den Weg der Buße bezeichnen und den Bußpsalmen der Sophia. Das Buch ist kaum vor Ende des dritten Jarhunderts entstanden. Wir besitzen es in einer koptischen Übersetzung, welche noch die deutlichsten Spuren des griechischen Grundtextes verrät. Pistis Sophia opus gnosticum e Cod. m. Copt. Londin. descripsit et lat. vert. M. G. Schwartze, ed. J. H. Petermann, Berol. 1851, d. lat. Übs. 1853; R. Köstlin, D. gnost. Syst. des B. P. Soph., theol. Jahrb. 1854.

Hippolytus behauptet, daß die Sethianer (V, 19) und die Naassener (V, 6) aus den sogenannten Orphikern geschöpft haben. Wirklich erklärt sich von solchen Ausgangspunkten aus das Gemisch vorderasiatischer und griechischer Mythen und Philosopheme, welches wir bei diesen Parteien finden, sehr wol. Das, was die Sethianer von der Schlange berichten, welche das Wasser des Chaos belebt, hat entschiedene Verwandtschaft mit dem Fragment in Lobecks Aglaophamus I, p. 487. Diese Sethianer gehen von dem Urgegensatze des Lichtes und der Finsternis aus, und setzen als Vermittelung zwischen beiden die bewegte Luft, Pneuma, one daß man eine Ableitung des dritten erfärt. Die Materie ist ein Meer, entgegengesetzt dem Licht als Dunkel; dem duftartigen Pneuma, als belebt vom Sturm; der höheren Ordnung, als ungeordnet (*ἄτακτος*). Die Betrachtungsweise in dem System ist in nicht geringem Grade physisch und physikalisch. Für die Mischung des Lichtes mit der Finsternis wird keine Ursache angegeben; sie geschieht nach Art des Naturprozesses und die Einigung vollzieht sich, wie in einem chemischen Produkt. Jedes der drei Prinzipien hat eine unendliche Fülle von bildenden Kräften in sich. Das Licht erregt die Schlangenseele der Materie und sie wird nun Weltschöpfer; aber das Licht und das Pneuma bleiben die höheren gestaltenden Kräfte. Das Pneuma ist das einigende, die Dinge verknüpfende Prinzip. Es ist die Harmonie in dem zischenden Sturme, mit welchem die Schlange schafft; vielleicht eine Reminiszenz an die phönizische Harmonia. Himmel und Erde zusammengeschlossen bilden die große *μήτρα* der Welt, und daher reift innerhalb dieser alles in der *μήτρα*. Diese Vorstellung findet sich in sehr verwandtem Zusammenhange auch Epiphan. h. 25, 5 und ist analog dem Mythus vom Weltei. Aus der Vereinigung der drei Elemente entsteht der Nus, der Mensch, welcher allein Wert unter den Geschöpfen hat; denn in ihm ist der vollkommene Gott zum Dasein gelangt. Um ihn zu befreien kommt der Logos vom Lichte herab, täuscht den Demiurg, indem er die Schlangengestalt annimmt und ermöglicht die Ordnung der Welt, die jedem Wesen seine Stelle sichert; dem Geiste den Ort des Lichtes. Darauf bezieht sich die Gnosis, denn es gibt einen Ort der Mischung für alle und einen der *διάκρισις* allein für die Gnostiker. Die Partei benutzte eine *παράφρασις* des Seth, unter dessen Namen mehrere Schriften auch bei anderen Sekten (Epiph. h. 40) cirkulirten.

Wie in dieser naturalistischen Betrachtung der Unterschied der Religionen verwischt wird, so geschieht es in änlichem Grade bei den Naassenern, welcher Name mit dem der Ophiten identisch ist. Die Partei hat sich in Phrygien ausgebildet, wie aus Hippolytus' Angaben erhellt. Der p. 168 mitgeteilte Hymnus an Attis, den phrygischen Adonis, macht großenteils den Stoff für den philosophischen Kommentar aus, woraus jener die Lehre der Sekte schöpft. In dieser Darlegung läßt sich deutlich eine doppelte Reihe unterscheiden: einmal philosophische Ideeen, der Stoa und älteren Naturphilosophie entnommen und mit christlichen versetzt; und andererseits orientalische und phrygische Mythen, worin jene symbolisirt werden. Die Grundanschauung ist mit größestem Übergewicht mo-

nistisch, nur spurweis und als relativer Gegensatz tritt der Dualismus auf. Das Urwesen ist one Gestalt, Prädikat, Begrenzung durch irgend eine Form (ἀσχημάτιστος) unendlich klein und groß, der Vorseiende (προών), weil vor allem Einzelsein. Er ist im Werden aller Dinge, aber von ihnen unterschieden, als die unbewegte Ursach, welche spricht: Ich werde was ich will und bin, was ich bin. Das aus ihm hervorgehende Element alles Lebens und aller Erzeugung ist nach einer Seite das Feuchte, der Ocean des Lebens, der durch das Weltall flutet, und woran jede Stufe des Daseins ihren bestimmten Anteil erhält, ein Maß, durch welches die Grenze, Ordnung und Schönheit des Weltalls bedingt wird. Dasselbe Lebensprinzip ist nach der anderen Seite Psyche; beide sind geschieden und wiederum eins: das Allleben unter mehr sinnlicher oder geistiger Form, im Prozess des Werdens und der Erzeugung, oder in eigenem Bestande und Fortdauer. Die feuchte Substanz zunächst ist die durch das Universum sich windende Schlange; damit ist jedoch immer auch mittelbar die Psyche gesetzt. In der Vereinigung beider ist die Schlange die Weltseele, das göttliche Leben, das im Weltall zur Erscheinung kommt, und welchem im waren Verstande alle Tempel und Mysterien gehören. Von der Betrachtung des Menschen aus tritt die orientalische Symbolik in weiterer Anwendung hinzu. Das gestaltlose Urwesen offenbart sich im Menschenson oder Urmenschen, Adamas, in welchem die Elemente des Pneumatischen, Psychischen und Hylischen zusammengefasst und unterschieden sind. Als die der Welt zugekehrte Seite des Urseins ist er Autogenes; als Vermittler der Schöpfung Logos, Hermes. Es sind Ideeen im orientalischen Gewande, welche im Neoplatonismus widerkehren. Dem Urmenschen wird die Existenz der überirdischen Welt, die irdische dem Weltschöpfer zugeschrieben. Als seinen Namen, welcher im Text korrumpirt ist, vermuten die Herausgeber Jaldabaoth, Lipsius, wie ich glaube, richtig: Elschaddai. Der Hauptgegensatz beider Welten besteht nicht so sehr in Einheit und Vielheit, denn diese letztere ist auch in dem Pneuma und der Psyche begründet, sondern in dem durch die Materie bedingten Gegensatze des unvergänglichen Lebens (ἀφθαρσία) und des Todes (φθορά). Das sind aber wiederum verschiedene Stufen und jede hat ihre Notwendigkeit. Man geht durch die niedere, durch die kleinen Mysterien der Aphrodite, d. h. die Geburt, zur höheren, den großen Mysterien der Rhea hindurch. Daher ist aber auch Bedingung, die unreinen Begierden, welche den Geist an die Materie fesseln, durch strenge Asketik zu überwinden. In der Schöpfung des Menschen kehrt der saturninische Mythus wider. Unsichere Vorstellungen einer Teleologie schimmern hindurch, wenn es heißt, dass die Schöpfung um der pneumatischen Samenkörner willen geschehen sei, welche das Urwesen in die Materie gestreut habe (p. 160). Aber diese Ideeen werden ganz verdunkelt durch die anderen von dem Kreislauf des Lebens. Der Urmensch hat das Chaos als Basis und in seinem Hirn den Nus; aus seinem Geist wirken die Kräfte herab und streben wider empor. Das Verschiedenartige wird gemischt, um wieder gesondert zu werden. Christus repräsentirt den Urmenschen im Mikrokosmus, daher der Doketismus ausgeschlossen ist. Er ist von anderen Pneumatikern nur durch den Besitz der Offenbarung verschieden, ist aber gleichwol die einzige Tür zur Wahrheit und unsterblichem Leben. Nicht durch den Tod, sondern durch seine Lehre, weist er jeder Stufe des Lebens ihre Ordnung an, und jede Region in der Welt versteht nur das ihr zukommende Wort (vgl. Basilides). So bringt er den Frieden der ganzen Welt, den Pneumatikern, wie den Hylikern (p. 156); er lenkt den Strom des Lebens von der kleinen Weihe zur großen zurück; die Pneumatiker zur Widergeburt. Die pneumatische Gemeinde bewegt sich in drei Stufen (p. 134); anfänglich ist sie in der Materie gefangen, ihres pneumatischen Wertes vergessend (χοική, αἰχαλωτός), dann wird sie berufen, ist aber noch unter der Herrschaft des psychischen Demiurgen (ψυχική, κλητή, βασιλευτός). Dieser Standpunkt beharrt in allen drei Religionen bei dem Symbol, z. B. den heidnischen, auch wol den christlichen Mysterien. Erst die philosophische Erkenntnis fürt zum freien, seligen, unsterblichen Bewusstsein des Gnostikers (ἀγγελική, ἀβασίλευτος ἐκκλησία), wo weder Mann noch Weib, sondern ein engelgleiches Leben ist.

Die Peraten oder Peratiker haben ihren Namen als das jenseitige Geschlecht, welches durch die Welt der Sinnlichkeit wider hindurchdringt zum ewigen Leben. Als Stifter werden Euphrates und Kelbes (Akembes) aus Euböa (Hippol. V, 13) genannt. Euphrates wird von Origenes (c. Cels. VI, 28, 41) als Schüler des Apollonius von Tyana bezeichnet. Da Clemens von Al. die Sekte der Peraten kennt (Str. VII, 17), so ist damit eine ungefäre Zeitbestimmung gegeben für die Entstehung, welche vor 150 zu setzen sein dürfte. Der zweite Stifter hat one Zweifel Veränderungen vorgenommen, wodurch sich die synkretistische Beschaffenheit um so leichter erklärt. Es ist wiederum ein durchaus pantheistisch angelegtes System; naturphilosophische Gedanken sind in orientalische und magische Bezeichnungen eingekleidet. Hingegen die griechischen Mythen als solche werden tiefer herabgesetzt; sie sind für die Unwissenden. Die Astrologie wird viel benutzt, daher auch Aratus (Hipp. IV, 46, Baxmann a. a. O. 240). Damit stimmt die Notwendigkeit des Naturprozesses, die das System beherrscht, überein. Mit den Naassenern ist es in deutlicher Verwandtschaft. Die göttliche Ureinheit entfaltet sich zur Dreiheit, ist aber selbst wieder die Eins in diesen Drei. Die Trias ist: das vollkommene Gute, der Autogenes, welcher die Fülle der Kräfte enthält, also die Ideeenwelt, und die Welt des Besonderen (*κόσμος ἰδικός*). Eine andere Wendung der Trias ist: Vater, Son, Hyle. Der Son, welcher die Ideeen vom Vater empfängt und sie zur Ausprägung im materiellen Einzelsein herabfürt, ist die große Weltschlange (*καθολικὸς ὄφις*), welche alles bewegt, durch den gestirnten Himmel sich hinwindet, der Quell alles Lebens in der irdischen Welt. Der reale Prozeſs fürt, wie der Gedanke', von der Einheit zu einer endlosen Teilung. Zu diesen Voraussetzungen kommen die offenbar aus orphischen Schriften stammenden orientalischer Art. Das Chaos, *θάλασσα* ist die Thalath (nach Lenormant Thauatth) des Berosus (s. Lipsius, Art. Gnosticism., S. 281), mit der es bewegenden Kraft zusammen als mannweiblich gedacht. Hier ist der Ort der Geburt und des Todes, denn das Wasser ist beides, erzeugend und auflösend, und so besteht auch hier der hauptsächliche Gegensatz zwischen der oberen und niederen Welt als *ἀφθαρσία* und *φθορά*. Der Archon der Materie empfängt vom Logos die Lebenskeime; es ist aber die Notwendigkeit, welche sie hernieder treibt, und der Archon zwingt sie, in die Welt der Geburten einzutreten. Er ist ein hylischer Dämon, seine Genossen sind die giftigen Schlangen der Wüste, sie alle verfolgen die Pneumatiker, wollen sie aber auch unter ihrer Herrschaft behalten, weil auf der Mischung der Bestand der Welt beruht. Die Schlange befreit als der weise Logos die Eva, das allgemeine Leben, vom Gesetze des Archon. Dem Logos gehören daher auch als seine Träger die vom Gott des Alten Testamentes Verworfenen, Kain, Nimrod, aber nicht minder Joseph, der ein Typus Christi ist, und Moses, der die Schlange in der Wüste aufrichtet. Dagegen dem Judengott gehören Abel, Jakob und änliche. Hier zeigt sich die nahe Verwandtschaft der Peraten mit den Kainiten (Iren. I, 31; Epiph. 38; Theodor. I, 15), welche in die Reihe der Pneumatiker außer den Frevlern des A. T. auch Judas als den rechten Apostel aufnahmen. Der Erlöser ist nach den Peraten die mikrokosmische Vereinigung der Kräfte der Trias; die Erlösung ist Aussonderung aus der Region der Geburten, und Bewuſstsein davon. Wer erkennt, daſs Gott ganz und nichts in der Welt ist, der wird ihm gleich an Wesen und dringt durch die *μοῖρα* der *γένεσις* und *φθορὰ* als ein Peratikos hindurch zum ewigen Vater; die andern versinken in die Nacht der Materie.

Die von Epiphanius h. 26. 37. 40 beschriebenen Gnostiker, mit den Namen der Phibioniten, Stratiotiker, Kaddäer, Borborianer, Archontiker und anderen bezeichnet, haben die meiste Verwandtschaft mit den besprochenen ophitischen Parteien, weichen aber in vielen Einzelnheiten ab. Er folgt in ihrer Schilderung teils der älteren Schrift des Hippolytus (s. Lipsius, Die Quellen d. Epiphanius, S. 173 flg.) und dem Irenäus, teils anderen Quellen aus der gnostischen Literatur und eigenen Beobachtungen. Seine Beschreibung trifft daher großenteils spätere Entwickelungsformen und Zustände. Sie werden durch eine sittliche Versunkenheit bezeichnet, so schmutzig, daſs man trotz Epiphanius Versicherungen sie

kaum für möglich halten möchte. Wie auf der einen Seite die Gnosis den kirchlichen Entwickelungen nicht mehr gewachsen war, die Mischungen christlicher und heidnischer Elemente daher sich lösten, und teils kirchlichere, teils ganz heidnisch geartete Gedankensysteme sich formten, so bewies andererseits der sittliche Verfall vieler, selbst ursprünglich edlerer Parteien, dass ihre Zeit vorüber sei. —

Jacobi.

Goar, Sankt. Unter dem fränkischen Könige Childebert (511—558), dem Sone Chlodwigs, soll ein Mann Namens Goar aus Aquitanien an den Rhein gekommen sein und an der Stelle des späteren Städtchens St. Goar sich eine Zelle und eine Kapelle gebaut haben. Dort habe er sein Leben in geistlichen Übungen und Erweisung der Gastfreundschaft verbracht und auch nicht wenige Heiden bekehrt. Einmal nun sei er von 2 trierischen Klerikern bei dem dortigen Bischof Rustikus eben seiner Gastfreundschaft wegen verklagt, habe sich aber unter Wundern so gerechtfertigt, dass der damalige König Sigibert (561—575) ihn an die Stelle des unsittlichen Rustikus habe erheben wollen. Dies habe Goar jedoch abgelehnt; er sei vielmehr in seine Zelle zurückgekehrt und dort nach 7 Jaren gestorben.

So die Legende in der in schlechtestem Latein verfassten vita (Acta Sanct. Julii Tom. II, 327—346), die nicht wol über das 9. Jarh. zurückgeht und von anderem abgesehen von der Schwierigkeit gedrückt wird, dass gegenüber den alten trierischen Bischofskatalogen sich in jenen Jaren ein Bischof Rustikus nicht wol nachweisen und festhalten lässt. Was obigem als geschichtlicher Kern zu Grunde liegt, lässt sich nicht mehr mit Gewissheit ermitteln. Jedenfalls hat man kein Recht dazu, Phantasiegebilde, die zu bestimmtem Zwecke aus legendarischen Angaben erwuchsen, als Geschichte hinzustellen.

Vgl. Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands, 1, 465, 481; Friedrich, KG. Deutschlands II, 1, 175, 219; Ebrard, Die iroschottische Missionskirche 261 ff.

G. Plitt.

Goch, Johannes, eigentlich Johannes Pupper, unter dem Namen seines Geburtsortes des bei Cleve im heutigen preußischen Regierungsbezirk Aachen gelegenen Städtchens Goch bekannt geworden, gehört in den Kreis jener evangelisch gerichteten Männer, der sich im Laufe des 15. Jarhunderts am Mittel- und Niederrhein gesammelt hatte. Gochs Lebensumstände sind freilich sehr wenig aufgehellt. Er gehörte zu den stillen Naturen, die nicht in weite Kreise hinaus zu wirken sich berufen fülen und bildet so einen rechten Gegensatz zu seinem jüngeren Landsmann und Gesinnungsgenossen Johannes Wessel, der ein so viel bewegtes unruhiges Wanderleben fürte. Seine Geburtszeit dürfte in den Anfang des Jarhunderts fallen. Dass er seine Bildung in einer der Anstalten der Brüder vom gemeinsamen Leben empfangen, dürfte, auch one spezielle Nachrichten alle Warscheinlichkeit für sich haben. Auf Paris als die Stätte seiner eigentlich theologischen Bildung weisen nicht nur Gründe innerer Warscheinlichkeit, sondern auch einige spezielle Notizen über Vorgänge in Paris, die sich in seiner Schrift de libertate christiana I, 17, 18, II, 52 finden. Ganz bestimmt wissen wir aber nur von seiner amtlichen Wirksamkeit, die er als Gründer und Leiter des Priorates Thabor der Kanonissinnen des h. Augustin in Mecheln ausübte. Anfänglich außerhalb der Ringmauern Mechelns gelegen, wurde das Kloster im Laufe des 16. Jarhunderts in die Stadt selbst verlegt (Corn. van Gestel histor. sacra et prof. archiepiscop. Mechlinensis, Haag 1725, pag. 81). Die 8 Jungfrauen, mit welchen Goch das Stift begann, wurden von Sluys her berufen, wo mutmaßlich der frühere Wirkungskreis Gochs sich befand. Sein Todestag war nach Foppens Bibl. Belg. der 28. März 1475. Seine Wirksamkeit scheint one besondere Anfechtungen auch in diesem letzten Stadium seines Lebens gewesen zu sein, wenn auch eine polemische Schrift von ihm auf eine litterarische Fehde hinweist. Aber diese seine litterarische Tätigkeit ist wol nur in engeren Kreisen bekannt geworden. Erst die reformatorische Bewegung des 16. Jarhunderts erweckte auch seine Arbeiten wider aus dem Staube. Es war ein junger Sekretär des Rates zu Antwerpen Cornelius Grapheus (Scribonius, Schreyber), welcher sich

um die Sammlung der litterarischen Hinterlassenschaft Gochs bemühte und dieselbe mit einer geharnischten Vorrede voll reformatorischen Feuers 1521 veröffentlichte, weswegen er der Inquisition anheimfiel und zum Widerruf genötigt wurde. Die eine der beiden Hauptschriften Gochs de libertate christiana fand auch Grapheus nicht mehr vollständig vor und seine Ausgabe dieser Schrift ist bis jetzt die einzige geblieben, die sehr selten geworden, nicht one große Mühe im Original kann eingesehen werden. Walch hat zwei andere, warscheinlich auch von Grapheus noch vor dem Werk de libertate christiana zuerst zum Druck gebrachte Schriften: einen dialogus de quatuor erroribus circa legem evangelicam exortis und eine epistola apologetica contra Dominicanum quendam in seinen Monumentis medii aevi veröffentlicht, jenen in Band I, fasc. IV, diese in Band II, fasc. I. Daſs Luther selbst auch von Gochs Schriften wie von denen Wessels Kenntnis bekommen, ist nicht erweislich. Unter den Evangelischen ist es zuerst Matth. Flacius, der ihn unter den testes veritatis aufzält und zum Gnesiolutheraner macht. In dogmatischer Hinsicht nimmt Goch unter den Gegnern der Scholastik, wie sie im 15. Jarhundert am Niederrhein erwuchsen, einen ehrenvollen Platz ein. Von Hause aus offenbar eine beschauliche, mystisch angehauchte Natur hatte er das Bedürfnis, die Schäden des damaligen kirchlichen und religiösen Lebens in ihre Wurzeln zu verfolgen, wärend er doch wider nicht mystisch genug angelegt war, um wie ein Thomas von Kempen sich mit der Pflege des rein persönlichen religiösen Lebens zu begnügen, vielmehr empfand er den Trieb, auch die allgemeinen Schäden des religiösen Lebens polemisch zu beleuchten. Wie Luther durch die Stellung zu seinem Orden, so war auch Goch schon durch sein Verhältnis zu einem Augustiner-Priorat zu genauerer Beschäftigung mit Augustin veranlaſst und fand bezw. in dem Namen des Ordenspatrons einen Schutz für seine theologischen Gedanken.

Den Mittelpunkt seines theologischen Denkens bildet bei Goch das Wort, das er zum Titel seiner Hauptschrift gemacht: die christliche Freiheit. In ihr sieht er den besten Gegensatz gegen die Freiheit im falschen Sinn, gegen den Pelagianismus, wie er nach seiner Meinung insbesondere im Thomismus wider auflebte. Die christliche Freiheit ist ihm sowenig ein Gegensatz zur Gnade, daſs er vielmehr in der Gnade erst die Möglichkeit der Freiheit erkennt. Die Gnade ist ihm diejenige Gabe Gottes, welche dem Menschen im Laufe der Entwickelung verliehen wird, um seinen Willen von den Banden der Begierde zu lösen und ihn zur Liebe der Gerechtigkeit zu entflammen, durch welche er ewiger Seligkeit würdig wird (cf. Ullmann, Reform. vor der Ref., Bd. I, S. 77). Wenn nun auch die Scholastik dem Worte nach die Gnade als Prinzip alles christlich guten genannt hat, so wird das dadurch wider illusorisch, daſs die Gnade sozusagen zerstückelt wird und in einzelnen Partikeln als Lon des menschlichen Werkes dem Menschen zugeteilt wird. Man könnte sagen, Gnade und freier Wille verhalten sich in der thomistischen Scholastik nach Art des Nestorianismus zu einander, wärend Goch eine innerliche prinzipielle Durchdringung beider erstrebt und in dieser innerlichen Durchdringung im Gegensatz zu dem Werte, den jene den einzelnen Werken beilegte, das Wesentliche erkennt. Die Liebe als inneres einheitliches Prinzip des Tuns ist der Grund der Gerechtigkeit und Seligkeit. In ihr ruht der Grund der Gemeinschaft mit Gott und des Genusses seiner Seligkeit. In diesem Begriff der Freiheit wurzelt nun Gochs Polemik gegen die Bedeutung, welche die damalige Kirche den äußerlichen Übungen der Frömmigkeit beilegte und die Unabhängigkeit von der kirchlichen Vermittlung des Heils, die aus Gochs Schriften hervorleuchtet, wenn auch in letzterer Beziehung die Konsequenzen nicht so klar und voll aus dem Begriff christlicher Freiheit gezogen werden, wie von Luther, der eben in der schärferen Unterscheidung von Glauben und Liebe auch eine festere Basis der evangelischen Freiheit gewonnen.

Am bestimmtesten und klarsten tritt seine Opposition gegen die Zeitmächte auf zwei Punkten hervor: in der Polemik gegen andere Erkenntnisquellen neben der h. Schrift und in der gegen das Mönchstum und seine angebliche Verdienstlichkeit. In ersterer Beziehung spricht er sich sehr klar und bestimmt in der epistola

apolog. bei Walch II, 1, S. 10 aus: Sola scriptura canonica habet fidem indubiam et irrefragabilem auctoritatem. Antiquorum patrum scripta tantum habent auctoritatis, quantum canonicae veritati sunt conformia. Modernorum vero doctorum, maxime Ordinum Mendicantium scripta — — — vanitati magis deserviunt quam veritati. Bezeichnend ist hier die dreifache Abstufung: Schrift, alte Väter und Moderne. Die zweite Kategorie wird als übereinstimmend mit der Schrift vorausgesetzt, wärend die Modernen geradezu als Verderber der Warheit charakterisirt werden. Damit sind denn freilich eben auch nur die damals angesehenen Schriftsteller, nicht die Kirchenlehre selbst bekämpft. Die Autorität kirchlicher Entscheidungen war damit noch nicht angegriffen. Indes spricht sich Goch bei Gelegenheit auch nach dieser Seite hin in einer man möchte fast sagen naiven Weise aus, wenn er zur Erklärung, wie es gekommen, daſs die Kirche die Mönchsgelübde eingefürt, von der Kirche sagt: Ecclesia mater est fidelium. In matribus autem plus solet abundare affectus, quam vigere intellectus. Et ideo in quibusdam actibus Ecclesiae magis attendendus est affectus pietatis quam lumen discretionis. Unde fit ut quamvis Ecclesia militans aliquando erret in affectu, eo quod ecclesia militans fallitur et fallit, non tamen errat in affectu (dialog. de quat. erroribus bei Walch, Monum. Vol. I. 4, p. 164). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daſs mit diesen Ausfürungen die normative Autorität der Kirche ebenso stark in Zweifel gezogen ist, als Luther in Leipzig und Worms es getan, aber es geschieht in einer Weise, welche die weitgreifenden Konsequenzen nicht anen läſst, die in dem Satze liegen. Bemerkenswert aber bleibt diese ganze Stellung Gochs. Wenige vorreformatorische Männer haben, was das Formalprinzip betrifft, so entschiedene Erklärungen abgegeben.

Noch mehr als in dieser Opposition gegen Aristoteles und die Thomisten, gegen die Einmischung der Philosophie in die Religion spricht sich Gochs Standpunkt der Innerlichkeit in seinem scharfen Gegensatz zu den religiones factitias zu dem Mönchswesen aus. Daſs die Bindung durch ein Gelübde der aus dem inneren Glaubensdrang hervorgehenden Beobachtung des evangelischen Gesetzes einen höheren Wert verleihe, ist eine Behauptung der Zeittheologie, in der Goch nur einen Wansinn sehen kann, eine pharisaica superstitio. Hic est error nostri temporis qui cum Pelagiana haeresi in multis convenire cognoscitur a. a. O. S. 109. Daſs dies Gelübde eine besondere Stärkung biete gegen die Versuchungen, weist er zurück unter Berufung auf das bekannte mittelalterliche Sprichwort: Quod Monachus audet praesumere hoc Satanas erubesceret excogitare. Diese ziemlich weitschichtige Nachweisung dafür, daſs keine der drei Arten von Stärkung, welche er unterscheidet, durch das Mönchsgelübde könne erreicht werden, scheint freilich eigentlich von ihm selber wider zurückgenommen zu werden, wenn er denn doch das Geständnis macht, daſs die Kirche diese Anordnung propter instabiles et infirmos getroffen habe, qui ad perfectam legis evangelicae observantiam sub communi institutione christianae religionis aliter induci non poterant a. a. O. S. 167. Damit scheint ja denn doch eine stärkende Wirkung ausgesagt zu sein von dem Gelübde, wenn auch nur besonders schwache Naturen ihrer bedürfen. Indes scheint es auch nur so. In Warheit sieht Goch in dem Mönchsgelübde nur eine Propädeutik wie im mosaischen Gesetz. Jene innere die Seligkeit bedingende Richtung des Willens auf Gott, wie sie von der Gnade hervorgebracht wird, kann eine solch äußerliche Satzung nicht wirken (cf. die Ausfürung a. a. O. S. 180). Psychologisch schwieriger als dieser scheinbare Widerspruch ist der andere zurechtzulegen, daſs ein Mann, der so gering denkt von dem Mönchstum, ja es geradezu für verwerflich zu halten scheint, doch sein halbes Leben darauf verwendet, eine klösterliche Niederlassung in Blüte zu bringen. Nicht so eingehend wie mit dem Mönchswesen setzt sich Goch mit einer anderen, ihm nicht sympathischen Einrichtung der mittelalterlichen Kirche auseinander. Die Erhebung des Episkopats über das Priestertum sieht er für unbiblisch an und will jedenfalls den Vorzug des Episkopats bezüglich der Sakramentsverwaltung für willkürliche Satzung der Kirche ansehen. Dagegen ist er von dem Werte des Priestertums durchdrungen.

Suchen wir nach diesem allen die Stellung Gochs im Kreise der sogenannten Vorreformatoren näher zu bestimmen, so ist vor allem geltend zu machen, daſs er bezüglich der Rechtfertigungslehre den Reformatoren eben so ferne steht, als die übrigen Männer dieser Richtung und als Augustin selbst. Sein Gegensatz gegen den Pelagianismus hat ihn auf die mittelpunktliche Bedeutung der Sündenvergebung und den Weg zu ihrer Erlangung noch nicht gefürt. Richtig wird dagegen sein, wenn Ullmann ihn in die Mitte zwischen die vorzugsweise dialektisch und die ausschließlich mystisch gerichteten Vorläufer der Reformation stellt. Seine Dialektik, in der er nicht nur die Schule Augustins, sondern auch den Gang durch die Scholastik verrät, ist immerhin bedeutend, wenn er auch einem Wessel und Johann v. Wesel nachsteht. Den letzteren übertrifft er indes an Klarheit seines prinzipiellen Standpunktes, wärend er freilich nicht entfernt an Wessels umfassende Kritik der kirchlichen Dogmatik und Einrichtungen hinanreicht, die derselbe von einem prinzipiell ganz änlichen Standpunkte aus geübt. Am weitesten ist er von den Männern der Tat und der Agitation entfernt, von einem Wiclef und Hus, wenn seine Dogmatik vielleicht auch der reformatorischen näher stehen mag. In seiner Persönlichkeit scheint das mystische Element noch mehr vorwiegend gewesen zu sein, als in seinen litterarischen Erzeugnissen. Gochs hauptsächliche Schriften sind im Kontext erwänt. Eine Reihe von Titeln anderweitiger Schriften, die verloren sind, wenn die Titel nicht vielleicht teilweise sich auf Teile der noch vorhandenen beziehen, hat Ullmann nach Foppens in seinem Buche über die Reformatoren vor der Reformation I, S. 168 gegeben. Auf die Ullmannsche Monographie ist um so mehr zu verweisen, da außer den kurzen Notizen und Charakteristiken, die wir in den kirchengeschichtlichen Werken finden, dem Unterzeichneten keine neuere Arbeit bekannt geworden ist, welche eingehender mit Goch sich beschäftigt hätte. Die ältere Litteratur findet sich bei Walch in den betreff. Präfationen der zwei Bändchen seiner Monumenta in denen Gochsche Schriften abgedruckt sind. **H. Schmidt (K. Sudhoff †).**

Godeau, Anton, geb. 1605 zu Dreux in der Diözese Chartres, tat sich in früher Jugend durch Hang zur Dichtkunst und Gewandtheit im Versmachen hervor. Der bei seinem wenig ansprechenden Äußern misglückte Versuch, eine Schöne seiner Vaterstadt heimzufüren, und der Erfolg einer veröffentlichten Sammlung von Gedichten war für die Wendung seines Lebens von entschiedener Bedeutung. Er schlug jetzt seinen festen Wonsitz zu Paris auf und trat auch etwas später in den geistlichen Stand. Bald sammelte er einen Kreis von Gleichstrebenden und Empfänglichen, welche regelmäßige Zusammenkünfte in dem Hause eines Verwandten, des Herrn M. Conrat, um so der Poesie zu pflegen und zu leben. Eine ziemlich verbreitete Meinung sieht in diesen Versammlungen Godeaus und seiner Genossen die ersten Anfänge der französischen Akademie. Jedenfalls war Godeau einige Zeit eine bedeutende Person in jenen Pariser Kreisen von Litteraten, Schöngeistern und den bekannten von Molière unsterblich persiflirten Précieuses. Auch der Umstand, daſs Herr Godeau unterdes Monsieur l'abbé geworden war, hinderte nicht, daſs er der nain de Julie (d'Angennes, Madame de Rambouillet) war. Allerdings brachte ihn nun sein neuer Stand zur Pflege einer sogenannten geistlichen Poesie, indes sie war vor der Hand auch darnach. Gleichwol war es diese neue heilige Dichtkunst, welche den Mann nicht nur zur Solidität der Lebenslage, sondern auch der Wirksamkeit brachte. Godeau hatte nämlich den guten Einfall, seine mit Beifall aufgenommene Paraphrase des Psalmes Benedicite omnia opera Domini Domino dem Kardinal Richelieu zu präsentiren. Der große Statsmann las dies Poem durch und sagte dann zugleich witzig und gnädig dem Verfasser: Vous me donnez Benedicite et je vous donne Grasse. So wurde der farende Dichter und Abbé Bischof des kleinen Bistums Graß. Haben die Musen Godeau, welchen Boileau den poète toujours à jeun zu nennen pflegte, auch keine besondere Stellung auf dem französischen Parnaß verliehen, so gaben sie doch durch den eben bezeichneten Erfolg dem fortdichtenden Bischof eine nützlichere und würdigere Richtung für seine litterarische Betriebsamkeit. Allerdings wurde die ziemlich reiche Muße, welche der kleine Sprengel ließ, noch immer teilweise

der Dichtkunst zugewandt. In nicht weniger als 15,000 Versen wurden Denkwürdigkeiten der Kirchengeschichte besungen in den Fastes de l'église. Er wetteiferte auch mit den geistlichen Dichtern der Reformirten, Marot und Theodor de Bèze in seinen pseaumes de David, traduits en vers français, allerdings mit sehr wenig Erfolg. Seine Loblieder auf die Himmelfart Mariä, auf den Apostel Paulus, die Magdalena &c. gehören ebenfalls unter die poetischen Leistungen des Bischofs von Graß, one übrigens in dichterischer Beziehung auf irgend eine Bedeutung Anspruch machen zu dürfen. Andere Arbeiten dieser Zeit indes können auf etwas mehr Anerkennung rechnen. In dieser Hinsicht nennen wir die Paraphrasen der paulinischen und katholischen Briefe, sowie die in 3 Bänden erschienene Morale chrétienne, welche zunächst zur Unterweisung der Geistlichkeit seines Sprengels bestimmt war. Indem er in diesem Werke dem Bedürfnisse des praktischen Seelsorgers vollkommen gerecht wurde, bekämpfte er zugleich die laxe Sittenlehre vieler Kasuisten nachdrücklich. Unter seinen kirchenhistorischen Schriften heben wir seine Lobreden ausgezeichneter Bischöfe, seine Biographieen des Paulus, Augustinus &c. hervor. Wissenschaftliche Tiefe, gründliche Forschung und dergleichen darf man hier allerdings weit weniger suchen, als ansprechende Art der Erzälung; seine bedeutendste Leistung dieser Art ist unstreitig seine Kirchengeschichte, die Histoire de l'église depuis le commencement du monde jusqu'à la fin du huitième siècle. In die Reihe der Tillemont, Natalis Alexander, Fleury stellt er sich auch durch dieses Buch nicht, aber durch seine angenehme Darstellung des gut gesammelten und geschickt ausgewälten Stoffes hat er sich ein Verdienst erworben. Die Kirchengeschichte wurde bald durch Speroni ins Italienische übersetzt und im letzten Drittel des vorigen Jarhunderts wurde sie auch in's Deutsche übertragen. Seine Verdienste wandten ihm die Gunst des Papstes Innocenz X. in dem Maße zu, dass ihm das neu erledigte Bistum Vence zu seinem alten hinzugegeben wurde. Allein Godeau lehnte diese Kumulirung dankbar ab und begnügte sich mit Vence allein, wo er am 21. April 1672 an einem Schlagflusse starb. Vgl. Histoire de l'academie française 1743, tom. I, pag. 12, 95, 314, 396; Dupin, Nouv. Biblioth. des auteurs ecclés. tom. XVII, pag. 286.

L. Sudhoff †.

Godehard (Gotthard), der heilige, Bischof von Hildesheim (1022—1038). Hauptquelle seiner Geschichte ist seine von einem Zeitgenossen Wolfhere aufgezeichnete Biographie (zuerst besonders gedruckt u. d. T.: „Vita sanctissimi patris Godehardi Hildeneshemensis ecclesiae antistitis confessorisque, sanctimonia, virtutum honestate ac miraculis omnigenis clarissimi“. Außerdem in Leibnit. script. rer. Brunsv. I, 482; AA. SS. Maji Tom. I, 502 und M. G. S.S. XI, 165—167; 168—196; 197—218. Über die verschiedenen Redaktionen vgl. Wattenbach, Geschichtsquellen II, 22). Er wurde um das Jar 961 in Ritenbach in Bayern, nahe bei dem Kloster Nieder-Altaich (Altaha, vgl. über dasselbe Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands II, 253) im Bistum Passau, dessen Dienstmann sein Vater, Namens Ratmund, war, geboren. Erst die späteren Erzäler haben, seinen Ruhm zu erhöhen, ihn zu einem Herzog von Bayern, andere zu einem Grafen von Schieren gemacht (vgl. Lauenstein, Kirchen- und Reformationsgesch. von Hildesheim 1, 68; Chron. episc. bei Leibnit. II, 788). Wolfhere sagt ausdrücklich, seine Eltern seien „ex ejusdem ecclesiae (Altahensis) familia“ gewesen. Als Knabe besuchte er die Schule des genannten Klosters und bildete sich dann am Hofe des Erzbischofs Friedrich von Salzburg weiter aus. Frühe schon durch besondere Frömmigkeit und einen Hang zum stillen beschaulichen Leben ausgezeichnet, noch ehe er wirklich in's Kloster eingetreten die Mönche selbst durch Strenge beschämend, wurde er im 31. Lebensjare durch den Abt Erkambert in das Kloster aufgenommen, nach dessen Abgange selbst Abt (997). Durch seine ausgezeichnete Verwaltung des Klosters dem Kaiser Heinrich II. bekannt, wurde er von diesem berufen, das unter dem weltlich gesinnten Abte Bernharius verwilderte Kloster Hersfeld in Hessen wider herzustellen, und nachdem es ihm gelungen war, die Strenge des mönchischen Lebens hier wider aufzurichten, wirkte er in änlicher Weise in dem Kloster Tegernsee (gegen die Annahme, dass er auch Kremsmünster

reformirt habe vgl. Büdinger, Oesterr. Geschichte I, 449). Nachdem er die reformirten Klöster wider ordentlichen Äbten überwiesen, kehrte Godehard 1012 nach Altaich zurück, doch wurde er mehrfach von Heinrich zu Rate gezogen und befand sich oft in dessen Gefolge. So war er beim Kaiser auf der Pfalz Gruona, als die Nachricht vom Tode des Bischofs Bernward von Hildesheim dort eintraf. Der Kaiser bestimmte ihn zum Nachfolger, aber erst nachdem ein wunderbarer Traum, wie sein Biograph berichtet, sein Widerstreben gebrochen, willigte Godehard ein, wurde am 2. Dezember 1022 von Aribo, Erzbischof von Mainz, zum Bischof geweiht und hielt am 5. Dezember seinen Einzug in Hildesheim.

Godehard gebürt das Verdienst, sein Stift auf der Höhe erhalten zu haben, zu der es sein Vorgänger Bernward gebracht. Selbst es dahin zu bringen, hätte Godehard wol nicht vermocht, denn er war kein Mann der Tat, wie Bernward, mehr beschaulicher, asketischer Frömmigkeit zugewandt, auch als Bischof noch Mönch, wie denn das von ihm gestiftete Kloster Holthusen sein Lieblingsaufenthalt war. In dem vom Erzbischofe Aribo auf Anstiften der Äbtissin Sophie gleich bei der Einfürung erneuten Streite um Gandersheim (vgl. den Art „Bernward") hat Godehard die Rechte seiner Kirche gegen Mainz gewart; auf mehreren Synoden (1026, Seligenstadt; 1028, Geisleben; 1029 Pölde) und Reichstagen (Frankfurt 1027, Mainz 1028) erlangte er günstige Entscheidungen; im Jare 1030 gab Aribo in Merseburg seine Ansprüche auf. Die schon bedeutenden, von ihm noch gemehrten Reichtümer des Stifts boten Godehard die Mittel zu zalreichen Bauten. Die von Othwin gebaute, wider verfallene Epiphaniuskirche baute er von Grund aus neu (Annal. Hild. ad ann. 1023 u. 1026). Wie es scheint in der Absicht, Hildesheim rings mit Kapellen zu umgeben, baute er außerhalb der Stadt die Kapellen des heil. Bartholomäus und des heil. Andreas (nachmals die lutherische Hauptkirche der Stadt), auf dem Ziegenberge eine dem heil. Moritz gewidmete Kirche, aus der spätere Schriftsteller irrig ein Kloster machen. Gegen Ende seines Lebens erbaute er eine Kirche in Goslar auf dem Königshofe (Leibn. I, 494) und bemühte sich, kurz vor seinem Tode die Kirche zu Adenstedt bei Weisbergholzen zu vollenden. In allen Übungen der Frömmigkeit streng gegen sich selbst, hielt er auch seine Kleriker in strenger Zucht nach alter Weise. Mit seiner Regierung hörte in Hildesheim das gemeinsame Leben der Kleriker auf, wie denn überhaupt unter seinem Nachfolger Dithmar die alte Sitte erlosch. Gegen Arme war er freigebig; als „seinen Brüdern", wie er sie gelegentlich nennt, teilte er ihnen reichlich Almosen von den Gütern des Stifts aus. Im Anfange des Jares 1038 erkrankte er, fast 80 Jar alt, in Holthusen, sterbend schon wurde er nach dem Moritzberge gebracht und starb hier, wie er vorhergesagt haben soll, am Tage nach dem Himmelfartsfeste (5. Mai 1038). (Lambert 159. Annal. Saxo ad h. a. ap. Eccard II, 468, III. non. Maji, fer. VI, post ascens. dom. Annal. Hildesh. ap. Leibn. I, 729; Necrol. Fuld. ap. Leibn. III, 757 in praef. ad T. I, 22. Act. SS. T. I. 501, wo der Beweis gefürt wird, dass 1038 das Todesjar ist, ebenso von Wedekind, Noten II, 387.)

Schon bei seinen Lebzeiten wusste man von Wundern, die er vollbracht haben sollte, wie denn sein Biograph Wolfhere von solchen erzält, die jedoch noch einen sehr einfachen Charakter haben. Nach seinem Tode vermehrten und vergrößerten sie sich, und etwa 100 Jare nachher betrieb der Bischof Bernard von Hildesheim seine Heiligsprechung. Diese erfolgte durch Innocenz III. auf einer Synode zu Rheims am 29. Okt. 1131 (vgl. die Historia canonisationis bei Leibn. I, 508; Act. SS. I. c. p. 521; Mansi conc. XXI, 463). Bernard gründete ihm zu Ehren das Godehardi-Kloster in Hildesheim 1133 (vgl. Lauenstein, Hist. diplomatica episcopatus Hildesiensis I, 276 sqq.). Als Tag seiner Verehrung haben die meisten Martyrologieen den 4. Mai, einzelne den 5. Mai (vgl. AA. SS. I, 502). Vergl. außer den schon angefürten Werken: Blum, Geschichte des Fürstentums Hildesheim (Wolfenb. 1807) II, 108 ff.; Lüntzel, Gesch. der Stadt und Diöcese Hildesheim, S. 195 ff. (Hildesh. 1858); Stenzel, Geschichte Deutschlands unter den fränk. Kaisern, II, 50—55; 90—95; M. G. SS. XI, p. 167—196; 196—218; S. Hirsch, Jarbücher d. deutsch. Reiches unter Heinrich II.; Sulzbeck

über S. Gothard. (Regensburg 1863); Wattenbach, Deutsche Geschichtsquellen im Mittelalter II, 16—23. **G. Uhlhorn.**

Görres, Johann Joseph, hat sich zuerst als Vorkämpfer deutscher Nationalität und später eines vergeistigten Katholizismus eine bleibende Bedeutung für deutsches Geistesleben erworben. Er wurde am 25. Januar 1776 als der erste Son unter acht Kindern zu Koblenz geboren, wo sein Vater Holzhändler war. Seine Mutter, eine geborene Mazza aus einem Gebirgstal Tessins stammend, soll eine Frau von reicher Begabung gewesen sein. Wärend Joseph in seiner Kindheit wenig Anlage verriet, wurde er schon im Gymnasium als einer der fähigsten, aber zugleich unlenksamsten Köpfe erkannt. Im Herbst 1793 sollte er die Universität Bonn besuchen, um daselbst Medizin zu studiren, aber die polit. Erregung, welche die rheinländische Jugend ergriffen hatte, ließ ihn nicht dazu kommen und er beteiligte sich mit großem Eifer an der revolutionären Agitation. Seine erste politische Rede hielt er am 14. September 1797 bei Errichtung eines Freiheitsbanners auf dem Kornmarkt zu Koblenz, und im Dezember desselben Jares beteiligte er sich an einer Aufforderung an das Direktorium zu Paris, das linke Rheinufer der franz. Republik einzuverleiben. Im Februar 1798 gründete er, als Organ der republikanischen Partei, eine Zeitschrift unter dem Titel „das rothe Blatt", welches jedoch nach sechsmonatlichem Bestehen auf Klage des Landgrafen von Hessen unterdrückt wurde, unter dem Titel: „Rübezahl im blauen Gewande" wider auflebte, aber auch in dieser Gestalt nur kurze Zeit dauerte. In beiden Journalen verfolgt G. mit bitterem Hone geistliche und weltliche Gebiete der alten Ordnung, trat aber auch dem Unfug französischer Kommissäre, welche im Namen der Freiheit das linke Rheinufer systematisch ausplünderten, mutig entgegen, und entwarf im Namen seiner Mitbürger eine Adresse an den Rat der Alten oder Fünfhundert, worin er über die Erpressungen des französischen Centralgouverneurs und die Bestechlichkeit desselben Klage fürt, was ihm Misshandlungen von seiten der französischen Offiziere und zwanzigtägige Haft eintrug. Infolge seines mutigen Auftretens gegen die französischen Gewalthaber wurde er 1799 von seinen Mitbürgern an die Spitze einer Deputation an die Regierung in Paris gestellt, welche bitten sollte, dass die Rheinlande nicht länger als Feindesland behandelt, sondern ihre politische Stellung gesetzlich normirt werde. Er kam eben nach Paris, als Bonaparte aus Ägypten zurückgekehrt und das Direktorium gestürzt war, und überzeugte sich, dass der Zweck der Revolution verfehlt sei und dass sie, statt der Freiheit, die sie den Völkern bringen sollte, einen drückenden Militärdespotismus herbeigefürt habe. Er verzichtete daher auf die Bitte um Einverleibung der Rheinlande und reichte an den ersten Konsul eine Zuschrift ein, worin er die Missstände der französischen Verwaltung in den Rheinlanden schildert. Nach seiner Rückkehr veröffentlichte er unter dem Titel: „Resultat meiner Sendung nach Paris", einen Rechenschaftsbericht, aus dem hervorging, dass der begeisterte Republikaner in einen Anhänger der konstitutionellen Monarchie umgewandelt war. Er zog sich vom politischen Leben zurück und warf sich auf das Studium der Naturwissenschaften und Medizin, wobei ihm der Wunsch, seiner kranken Geliebten Katharina von Lassaulx Heilung zu verschaffen, ein spezieller Antrieb war. Es gelang ihm, durch die von ihm angewandten Mittel die Gesundheit seiner Braut herzustellen und 1801 fürte er die Geliebte als Gattin heim. Sie war nach dem Zeugnis von Zeitgenossen das geistreichste, schönste und liebenswürdigste Mädchen in Koblenz und er lebte mit ihr bis zu ihrem Ende in der glücklichsten Ehe, obgleich sie seine spätere religiöse Umwandlung nicht teilte. Die Mittel zur Gründung eines Hausstandes gewärte Görres eine Lehrstelle an der Sekondärschule seiner Vaterstadt. Die Beschäftigung mit den Naturwissenschaften fürte ihn zur Schellingschen Naturphilosophie, deren begeisterter Anhänger er wurde. Seine Schriften über Physiologie, über Glauben und Wissen, seine Aphorismen über Kunst machten Aufsehen. 1806 übersiedelte er nach Heidelberg, dem Sammelplatze der Romantiker, da jedoch der Erfolg seiner akademischen Lehrtätigkeit seinen Hoffnungen nicht entsprach, so kehrte er 1808 auf seine Stelle am Gymnasium zu Koblenz zurück. Durch Creuzer zu mythologischen

Studien angeregt, schrieb er 1810 seine Mythengeschichte der asiatischen Welt. Die Bewegung der Befreiungskriege fürte ihn wider zu publizistischer Tätigkeit, auf Anregung des Kriegsrats Frandorff, der als Intendant für das Rhein- und Moseldepartement nach Koblenz kam, entschloss er sich zur Gründung des rheinischen Merkurs, dessen erste Nummer am 23. Januar 1814 erschien. Durch diese Zeitung, die durch die gewaltige Kraft der Sprache, und den nationalen Schwung eine überwältigende Wirkung übte, wurde die französische Rheinprovinz wider für Deutschland zurückerobert. Der neue Generalgouverneur der Rheinlande Justus Gruner trat mit G. in ein intimes Verhältnis, er zog ihn bei Besetzung wichtiger Ämter und anderen Anordnungen zu Rate und machte ihn im Mai 1814 zum Generaldirektor des öffentlichen Unterrichts, mit einem Gehalt von 8000 Franken. Aber bald wurde der rheinische Merkur durch seine freie, rücksichtslose Sprache unbequem, die sächsischen Offiziere klagten über die scharfe Beurteilung der Politik ihres Königs und in Wien entsetzte man sich über das Manifest, das Görres aus Veranlassung der Rückkehr Napoleons von Elba erließ. Hardenberg warnte und ermante zur Schonung der verbündeten Regierungen. Görres kehrte sich nicht daran, und als er sich mit Entrüstung über die Schmalzsche Denunziation ausgesprochen hatte, erschien am 7. Jan. 1816 eine preußische Kabinetsordre, welche die Unterdrückung des Blattes verfügte. Auch in Baden, Württemberg und Bayern erfolgte alsbald ein Verbot des Merkurs. Die Direktion des Unterrichts wurde Görres abgenommen und dem neu errichteten Konsistorium übertragen. Statt seines bisherigen Amtsgehalts bekam er den, welchen er früher als Gymnasiallehrer gehabt hatte, als Wartegeld. Er fur nun fort, in seinem Sinne schriftstellerisch zu wirken. Als Hardenberg im Januar 1818 in die Rheinprovinz kam, überreichte er ihm eine mit zalreichen Unterschriften versehene Adresse, welche eine Bitte um ständische Verfassung enthielt, die aber in Berlin sehr ungnädig aufgenommen und mit einer verweisenden Kabinetsordre beantwortet wurde. 1820 veröffentlichte er unter dem Titel: „Deutschlands künftige Verfassung" eine Flugschrift, worin er der Idee einer Widerherstellung der deutschen Kaiserwürde und deren Übertragung an das Haus Österreich Ausdruck gab. In einer Schrift, „Deutschland und die Revolution", machte er den deutschen Regierungen heftige Vorwürfe darüber, dass sie nach dem Siege über Frankreich die deutschen Interessen nicht besser gewart und einer neuen Revolution vorgebeugt hätten. Infolge davon wurde ein Verhaftsbefehl gegen ihn erlassen, von dem er in Frankfurt Kunde erhielt und wodurch er sich bewogen fand, nach Straßburg zu gehen, wo er gastliche Aufnahme fand. Dort schrieb er 1821 „Europa und die Revolution", worin er darlegte, dass die nach Napoleons Sturz gegründete Statenordnung unhaltbar sei und Europa mit der Gefar einer neuen Revolution bedrohe. Bald darauf begann er unter dem Einfluss streng gesinnter Katholiken, mit denen er Umgang pflog, sich einer theokratischen Weltanschauung zuzuwenden und in der Überzeugung Trost zu suchen, dass das Heil der Nationen nicht vom State, sondern allein von der Kirche zu erwarten sei. Diese Ansicht tritt schon in der Schrift: „Die heilige Allianz und die Völker auf dem Kongress von Verona" hervor. Es folgten bald andere Schriften religiöser Tendenz, wie die über den Kölner Dom, den heil. Franz von Assisi, den Mystiker Suso, auch redigirte er eine zeitlang die katholische Zeitschrift „der Katholik". Als König Ludwig I. von Bayern den Thron bestieg, richtete G. ein Sendschreiben an ihn, worin er ihm den Schutz der Interessen der Kirche dringend empfahl. Diese Manung fand Anklang und zwei Jare darauf 1827 berief Ludwig I. den Verbannten an die neu errichtete Universität München. Hier wurde Görres ein gefeierter Lehrer der Geschichte, die er ganz in theokratischem Sinne auffasste. Ein großes Werk über die Geschichte der christlichen Mystik (4 Bde., Regensburg 1836—1842) bekundet, dass er ganz im mittelalterlichen Katholizismus seine geistige Heimat gefunden hatte. Die Gefangennehmung des Erzbischofs von Köln gab ihm Veranlassung, auch für die weltliche Macht der Kirche aufzutreten, er schrieb 1837 seinen Athanasius und eine Reihe weiterer Flugschriften für die Kirche. Auf seine Anregung entstanden 1838 die historisch-politischen Blätter, die

sein Son Guido mit Professor Philipps herausgab und die er selbst mit vielen Beiträgen ausstattete. Der Sturz des Ministeriums Abel und die Katastrophe, die denselben herbeigefürt hatte, berürte ihn schmerzlich, überhaupt hatte er in den letzten Jaren seines Lebens manche bange Anungen. Er äußerte, die Revolution könne keine fünf Jare mehr ausbleiben; er erlebte sie nicht mehr, am 27. Januar 1848 starb er nach kurzem Krankenlager.

Litteratur: J. Görres, Gesammelte Schriften herausgeg. von Marie Görres, 8 Bände, München 1854--1860; Gesammelte Briefe, 3 Bde., herausg. von Fr. Binder, München 1858—1874. Einen Beitrag zu seiner Biographie hat sein Son Guido gegeben durch drei Artikel im Jargange 1851 der historisch-politischen Blätter. Der rheinische Antiquarius von Christian v. Stromberg giebt in Abth. I, Bd. II, S. 433 ff. eine ziemlich ausfürliche Lebensbeschreibung. [Moritz Brühl] J. J. v. Görres, Ein Denkmal aus seinen Schriften erbaut, Aachen 1854; Joseph Galland, J. v. G. in seinem Leben und Wirken geschildert, Freiburg 1876, feiert ihn als Helden des Ultramontanismus. Änlich: J. J. Görres politischer und wissenschaftlicher Entwicklungsgang, in d. Histor.-polit. Blättern 1876, I, 97 ff. Dagegen legt Protest ein Jos. Nep. Sepp in fünf Artikeln der Allg. Zeitung 1876, Nr. 25—51, „Zum Centenarium von J. v. G.“ und in der ausfürlicheren Schrift: Görres und seine Zeitgenossen 1776—1848, Nördlingen 1877. Aloys Denk, J. v. G. und seine Bedeutung für den Altkatholizismus, Mainz 1876.

Klüpfel.

Göschel, Karl Friedrich, geboren am 7. Oktober 1784 zu Langensalza in Thüringen, reich begabt und fein gebildet, ein ausgezeichneter Jurist, richtete vom Eintritt in das Mannesalter an sein ganzes Bestreben in zalreichen Schriften auf den Zweck, eine Ausgleichung der Zeitbildung in Poesie, Philosophie und Jurisprudenz mit der in Christo gegebenen Offenbarung herbeizufüren, und fand nach vielen schmerzlichen Enttäuschungen seinen Frieden in der idealisirten lutherischen Kirche, um deren geistige Hebung in der Provinz Sachsen er zuletzt als Konsistorialpräsident in Magdeburg sich große Verdienste erworben hat.

Die Familie Göschel war schon zur Zeit der Reformation am Fuße des Fichtelgebirges im Besitze von Hammerwerken. Aus diesem Geschlechte stammten drei Pfarrherrn, Vater Son und Enkel, die nacheinander in einer Reihe von 136 Jaren das Pfarramt zu Ebersleben in der güldenen Aue in Thüringen verwalteten. Aus diesem Pfarrhause ging ein juristischer Zweig hervor, Karl Friedrichs Großvater und Vater, welche beide als Justizbeamte und Patrizier in Langensalza ansäßig und begütert waren *). Sechzehn Jare alt, wurde er nach Gotha geschickt, wo Friedrich Jacobs sein Lehrer, Franz Passow sein Mitschüler und Freund war. Ein maßloser Wissensdurst wurde damals seiner Gesundheit gefärlich, und der Tod seiner ältesten neunzehnjärigen Schwester erschütterte sein Gemüt. Im Mai 1803 fürte ihn sein Vater nach Leipzig und bestimmte ihn gegen seinen Wunsch zur Jurisprudenz, deren Studium er sich aus kindlichem Gehorsam widmete, wärend sein Genius ihn von der Fachwissenschaft hinweg zu Philosophie, Geschichte und Poesie zog. Dieser Nachgiebigkeit seines zarten Gemütes ist es zuzuschreiben, daſs seine reiche Begabung für spekulative Philosophie immer mit dem sprunghaften Charakter des Dilettantismus behaftet blieb, und er sich oft zu sehr einer geistreichen Ideeen-Association hingab, wozu die Schriften von Jean Paul in jener Kultur-Periode verfürerisch einluden. Am Schlusse seiner akademischen Laufban gingen seine spekulativen Gedanken über christliche Warheit in den Wegen, die etwa durch Schleiermachers „Reden über die Religion“ und durch Schellings Schrift: „Philosophie und Religion“ vorgezeichnet waren. Im Juli 1806 kehrte er in seine Heimat zurück, um die praktische Laufban als Rechtsanwalt anzutreten.

Zwölf Jare blieb er so in seiner Vaterstadt, mit deren Geschichte er sich

*) Vgl. „Familienbilder“ von K. Fr. Göschel, höchst anziehend für die Kulturgeschichte des evangelischen Pfarrhauses.

durch archivalische Studien genau bekannt machte, und wärend er sich in mehreren Verwaltungsämtern auszeichnete, bereitete er eine „Chronik der Stadt Langensalza in Thüringen“ vor, die auf vier Bände angelegt war, und von welcher im Jare 1818 die ersten beiden Bände erschienen, welche bis zum Anfang des dreißigjärigen Krieges füren. Durch des Verfassers Versetzung in ganz andere Gegenden und Verhältnisse wurde die Fortsetzung des Druckes verhindert; das schon vollendete Manuskript blieb liegen und erst in den Jaren 1842 und 1844 sind von einer fremden Hand der dritte und vierte Band veröffentlicht worden, wozu er nur ein manendes Schlusswort an seine Vaterstadt beigefügt hat. Mit seiner Chronik begann Göschel, 34 Jare alt, seine schriftstellerische Laufbahn und hat seitdem über 60 teils größere teils kleinere Schriften und gegen 300 in Zeitschriften zerstreute Aufsätze herausgegeben.

Da nach der Erwerbung des Herzogtums Sachsen die preußische Regierung unterrichtete und talentvolle Männer suchte, die mit dem Rechte und der Verwaltung dieses Landesteiles vertraut waren, so wurde auch Göschel als Rat an das Oberlandesgericht in Naumburg berufen (1819), in welcher Stellung er bis zum Juni 1834, also über 15 Jare, blieb. Hierher folgte ihm seine Gattin Emilie, geb. Gräser, mit welcher er seit dem 2. Mai 1815 in einer zwar kinderlosen, aber höchst innigen für das geistige Leben fruchtbaren Ehe verbunden war. Im J. 1824 gelangte er im Umgange mit dem späteren Präsidenten, seinem damaligen Kollegen, dem gewaltigen Ludwig von Gerlach, mit dem jungen früh verblichenen Assessor Reinhold Pinder und anderen Gleichgesinnten zum entschiedenen Durchbruch des christlichen Glaubenslebens, machte sein Haus zum Mittelpunkt eines Missionsvereins und schämte sich nicht, die Schmach Christi zu tragen. Als Vorsteher eines in Naumburg neu gestifteten Missionsvereins nahm er von der neckischen Bemerkung eines Gegners Veranlassung, nebenbei ein Rettungshaus für Zigeunerkinder in Friedrichslora bei Nordhausen zu gründen, das unter seiner weisen Leitung schnell gedieh, aber ebenso schnell zu Grunde ging, als die bürgerliche Obrigkeit sich einmischte und Zwang brauchen wollte, was die Zigeuner bewog, den Ort zu verlassen, in das benachbarte hannoversche Gebiet auszuwandern und ihre Kinder mitzunehmen. Das Rettungshaus wurde von der königl. Regierung für die evangelische Ortsgemeinde angekauft, um es als Schulhaus zu verwenden. Göschel missionirte nun durch seinen Wandel, seine Gespräche und Vorträge unter den Gebildeten seiner Umgebung und benutzte dazu eine litterarische Gesellschaft, in welcher er eins der tätigsten Mitglieder war. Hier las er im J. 1825 einen Vortrag über einen genussreichen Tag, den er am 14. Juli 1824 mit einer heitern Gesellschaft auf dem Rhein und an dessen Ufern bei Bingen verlebt hatte. Dieser Vortrag ist unter der Aufschrift: „Aufsatz über die Rochuskapelle, eine Gewissensfrage“, im J. 1854 im ersten Bändchen seiner „Unterhaltungen zur Schilderung Göthescher Dicht- und Denkweise“ *) S. 154—175 gedruckt worden, ein anziehendes Gegenstück zu Göthes reizender weltlicher Behandlung desselben Gegenstandes. Er machte es sich mit Bewusstsein zum Geschäft, die christlichen Ansätze in Göthe, deren gar viele sind, hervorzuheben, auszubeuten und zu vertiefen. Der ausfürlichste Versuch dieser Art ist schon 1824 erschienen in der Schrift: „Über Göthes Faust und dessen Fortsetzung, nebst einem Anhange vom ewigen Juden (Im Auslegen seid munter, legt ihr's nicht aus so legt was unter“) **). Göthe selbst liebte diese Umsetzung seiner Poesie in spekulative Ideeen begreiflicherweise nicht, vielleicht am wenigsten, wo sie am treffendsten war.

Ganz anders als Göthe verhielt sich Hegel gegen Göschel, als dieser in seiner Schrift „Über Nichtwissen und absolutes Wissen“ ***) es unternommen hatte, die konkrete christliche Frömmigkeit mit der abstrakten philosophischen

---

*) 3 Thle. 1834—38.

**) Leipzig bei E. G. F. Hartmann, 1824, kl. 8°.

***) Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis, von Karl Friedrich G . . . . l, b. E. Franklin 1829, kl. 8°.

Spekulation Hegels auszusönen, sowie beides in ihm selbst neben einander und, wie es ihm schien, auch ineinander bestand. Der Philosoph sah hier von einem Mann, der christliche Frömmigkeit mit einem eminenten spekulativen Talent vereinigte, das als geleistet anerkannt, was Hegel sich zur Aufgabe gestellt hatte und wirklich zu leisten vermeinte. Er sah die Schuld des Zwiespalts zwischen den frommen Christen und seiner philosophischen Schule der spekulativen Impotenz der Pietisten aufgebürdet, wärend diese mit einem feinen Geruch der Warheit den Hegelianern zuriefen: „Ihr habt einen ganz anderen Geist". Innerhalb der Hegelschen Schule selbst trat nach dem Unterschied der Gesinnung eine Scheidung zwischen der rechten und linken Seite ein, und Göschel suchte eine zeitlang vergebens den Frieden zwischen den beiden Parteien herzustellen. Hegel scheint persönlich sich mehr der rechten Seite zugeneigt zu haben, wie er denn seine Gattin gern im Sinne der Brüdergemeinde und in der Art der pietistischen Kreise Berlins sich erbauen und gute Werke üben ließ. Die Frage selbst, ob die Philosophie der christlichen Warheit ganz entsprechend, ein System entwickeln könne oder nicht, erwartet noch ihre Lösung von der Geschichte der Philosophie. Versuche sind erlaubt. Göschel aber wandte sich je mehr und mehr der Apologie des positiven christlichen Glaubens gegen die verneinenden Geister zu. Schon im J. 1828 hatte er „Gespräche über die vornehmsten Einwendungen gegen die christliche Warheit" *) veröffentlicht, möglichst populär für rationalistische Freunde, die etwa auf den Standpunkt von Fr. H. Jacobi beschränkt waren. In mehr wissenschaftlicher Form sind seine Schriften gegen einen gewissen Richter in Magdeburg und gegen Fr. David Strauß gehalten **). Fort und fort suchte er auf die geistige und christliche Belebung seiner Fachgenossen, der Juristen, zu wirken und ließ für diesen Zweck nach und nach eine Reihe sehr schätzenswerter Aufsätze verschiedenen Inhalts erscheinen, die unter dem Titel: „Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfs-Acten eines Juristen" ***) gedruckt sind. Nichts anderes als die Läuterung der Rechtswissenschaft von pantheistischen Irrtümern und die Erhaltung der christlichen Grundlagen auf diesem Gebiete hatte er im Auge bei einer Verteidigungsschrift für Götzes Provinzialrecht in der Altmark †). In dem ersten Bande seiner zerstreuten Blätter hat er einen beachtenswerten Versuch gemacht, die tiefsinnige theologische Genugtuungslehre vom Standpunkte des Rechtes aus zu erläutern ††). Besonders reich ist daselbst das Eherecht bedacht, und der dritte Band enthält eine Sammlung von höchst lehrreichen „Dornenstücken aus der Geschichte des Eherechts" †††). Wie der Heiligkeit der Ehe so nahm er sich auch der Heilighaltung des Eides an und widmete diesem Gegenstande eine besondere Monographie. Der vierte Band (III. Abth. 2) gibt eine reiche Blumenlese aus der Lebensgeschichte frommer Juristen aller christlichen Jarhunderte. Die Juristen, welche Verfasser von Kirchenliedern sind, fürten ihn auch zu der Litteratur der lutherischen Kirchenlieder, und er hat darüber umfassende Studien gemacht. Vor allen christlichen Dichtern war ihm Dante geistesverwandt, und er hat sich an dreißig Jare lang widerholt mit dem Studium der göttlichen Komödie beschäftigt, wovon viele einzelne gedruckte Vorträge und Aufsätze von seiner Hand zeugen.

*) „Cäcilius und Octavius oder Gespräche über die vornehmsten Einwendungen gegen die christliche Wahrheit" 1828.

**) Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie. Eine Ostergabe, Berlin 1835; Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und dem Gott-Menschen. Mit Rücksicht auf Dr. D. Fr. Strauß' Christologie, Berlin 1538. —

***) Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfsacten eines Juristen. Wissenschaftliches und Geschichtliches aus der Theorie und Praxis oder aus der Lehre und dem Leben des Rechts, herausgegeben von K. F. Göschel, Bd. I, Erfurt 1832; II, Schleusingen 1835; III, 1837; IV, 1842.

†) Das Partikularrecht im Verhältnisse zum gemeinen Recht und der juristische Pantheismus, Berlin 1837.

††) Bd. I, Nr. 35, S. 468—494.

†††) Bd. III, 1, S. 333—402.

Elf Jare lang, vom Juli 1834 bis zum Juli 1845, lebte er in Berlin unter dem Justizminister von Mühler und unter dem Kultusminister Eichhorn, welcher ihn im J. 1841 zur Bearbeitung der lutherischen Kirchensachen heranzog. Zu Anfang des Jares 1845 wurde er zum Mitglied des Statsrats ernannt, und hielt daselbst in der Sitzung vom 19. April d. J. in Gegenwart des Königs einen umfassenden Vortrag in Sachen der von der Landeskirche getrennten Lutheraner. Sein auf gründlicher Sachkenntnis beruhendes Zeugnis konnte nicht unbeachtet bleiben, und schon am 23. Juli erfolgte die General-Konzession für die von der Gemeinschaft der evangelischen Landeskirche sich getrennt haltenden Lutheraner. Zu gleicher Zeit wurde Göschel von Friedrich Wilhelm IV. zum Konsistorial-Präsidenten der Provinz Sachsen ernannt und zog nach Magdeburg, wo er das Uhlichsche Lichtfreundtum in voller Blüte fand und unter anderen Erfarungen auch die machte, dass eine Deputation von gebildeten lichtfreundlichen Frauen ihn beschwor, sie vom kirchlichen Formeldienst zu befreien: sie meinten damit das apostolische Symbolum. Es kam das Jar 1848. Von Oben verlassen, von Unten bedrängt, konnte Göschel den gegen ihn als Beschützer der Kirche gerichteten aufrürerischen Bewegungen der Massen nicht widerstehen und schied am 10. Juni als ein Flüchtling von Magdeburg und von seinem Amte. Diese Flucht geschah in seinem 64. Lebensjare, und hinterließ in seinem Herzen eine Wunde, die in 13 Jaren nicht ausheilte und bis zu seinem Todestage dem 22. September 1861 ihn begleitete.

Seitdem Göschel durch seine juristischen Aufgaben zum Einblick in das Herz der lutherischen Lehre gelangt war, war er selbst Lutheraner, nahm sich von ganzer Seele der lutherischen Vereine an und hinterließ noch im J. 1858 der Kirche eine schätzenswerte Schrift über den Ursprung und Geist der Konkordienformel *). Nach seiner Flucht von Magdeburg hatte er sich wider nach Berlin gewendet, wo er am 26. April 1838 seine erste Gattin verloren, am 15. September 1840 sich in zweiter Ehe mit Mathilde, geb. von Dalwigk, verwitwet gewesenen Frau von Kardorf, vermält hatte. Am 4. Mai 1861 siedelte er nach seiner alten Heimat, nach Naumburg a/S., über, wo er nach wenigen Monaten sanft und selig entschlief, kurz vor seinem 77. Geburtstage. Ein Verzeichnis seiner Druckschriften, die bis zum Jare 1852 erschienen, hat er selbst seiner Schrift über das Alter beigefügt **). Vieles Handschriftliche zu seinem Leben nebst reichen Kollektaneen, Briefen und ungedrukten Aufsätzen ist von seiner Witwe sorgfältig gesammelt und aufbewart. Ein kurzer Abriss seines Lebens befindet sich in der Evang. K.-Z. 1862, S. 260 flgde. **H. E. Schmieder.**

Goeze, Johan Melchior, wurde am 16. Oktober 1717 zu Halberstadt geboren, wo sein Vater, Joh. Heinrich G., damals Diakonus, und sein Großvater, Joh. Melchior G., Pastor und Scholarcha zu St. Martini, später auch Konsistorialrat, war. Der Großvater starb 1727, der Vater als Pastor und Inspektor zu Aschersleben am 11. Okt. 1766. Michaelis 1734 begann er in Jena Theologie zu studiren; im J. 1736 ging er nach Halle, wo besonders Sig. Jac. Baumgarten sein Lehrer war; unter diesem verteidigte er im Oktober 1738 seine exercitatio historico-theologica de patrum primitivae ecclesiae feliciori successu in profliganda gentium superstitione quam in confirmanda doctrina christiana. Nach Aschersleben, wohin sein Vater versetzt war, zurückgekehrt, ward er im Jare 1741 dort adjunctus ministerii und 1744 Diakonus, in welchen Stellungen er neun Jare Kollege seines Vaters war. Im J. 1750 folgte er einem Ruf an die Kirche zum hl. Geist nach Magdeburg; von hier aus ward er im Sommer 1755 als Hauptpastor an die St. Katharinenkirche in Hamburg berufen, in welcher Stellung er bis zu seinem am 19. Mai 1786 erfolgten Tode verblieb. Am 23. Juli

*) Die Konkordienformel nach ihrer Geschichte, Lehre und kirchlichen Bedeutung. Altes und Neues aus dem Schatze der Kirche, von K. Fr. Göschel, Leipzig 1858, 8°.

**) Über das Alter. Ein Schwanen- und Jubellied. Von K. Fr. Göschel, Berlin, im Selbstverlage des Verfassers, 1852.

1760 ernannte ihn der Senat in Hamburg zum Senior des Ministeriums (d. h. der lutherischen Stadtgeistlichkeit); am 15. August 1770 legte er aber das Seniorat wider nieder, weil Senat und Ministerium ihn bei seinem Auftreten gegen den Pastor Alberti, der sich eine eigenmächtige Abänderung des Bußtagsgebetes erlaubt hatte, nicht unterstützten. Schon in Aschersleben hatte er sich mit der Tochter des Bürgermeisters Derling verheiratet; nach einer 28järigen glücklichen Ehe starb seine Frau 12 Jare vor ihm; von den vier Kindern, welche sie ihm geboren, waren zwei jung im Oktober 1763 und der älteste Son als Student im J. 1769 zu Leipzig gestorben; nur ein Son, der im J. 1754 geborne Gottlieb Friedrich Goeze, überlebte die Eltern; er war ein halbes Jar vor dem Tode des Vaters Pastor zu St. Johannis in Hamburg geworden, und starb unverheiratet schon am 11. November 1791.

Unter allen deutschen Theologen des vorigen Jarhunderts hat wol keiner in dem Grade, wie Johan Melchior Goeze, dafür Hon und Spott erdulden müssen, dass er sich der immer mehr um sich greifenden Aufklärung widersetzte. Es ist kaum glaublich, was man sich gegen ihn erlaubte. In öffentlichen Schriften aller Art, vom gemeinsten Pamphlet an bis zur ernsten Streitschrift, in Prosa und in Versen, vielfach auch in privatim zirkulirenden Schmähgedichten, mit und one Nennung seines Namens, wurde er als ein scheinheiliger Heuchler, ein bornirter und dummdreister Pfaffe, ein ränkesüchtiger und hinterlistiger Gegner gebrandmarkt, Papst und Inquisitor gescholten und als ein Mann bezeichnet, an dem nichts gutes sei, — und das alles im Grunde nur, weil er für die orthodoxe Kirchenlehre, wie er sie verstand und für war hielt, mit den ihm verliehenen Gaben und Mitteln eintrat. Er lebte in einer Zeit, in welcher die neuen philosophischen Ideeen, die sich in einem prinzipiellen Gegensatz zum christlichen Glauben befanden, immer mehr Eingang in alle Kreise der Bevölkerung gewannen; und dass manche Vertreter dieser neuen Weisheit und gerade je unselbständiger und unbedeutender sie waren, desto mehr es sich nicht denken konnten, dass jemand in ehrlichster Überzeugung und aus ehrenwerten Gründen sich gegen diese Weisheit und ihre Konsequenzen ablehnend verhielt, und darum das Verhalten eines Goeze sich nur aus unlauteren Motiven zu erklären wussten, mag immerhin sein; dass aber größtenteils Verläumdung und Bosheit die Waffen zur Verunglimpfung seines Charakters dargereicht haben, wird heutigen Tags immer mehr anerkannt. Wenn dabei noch immer mitunter einige der vorhin genannten Beschuldigungen gegen ihn widerholt werden, so findet das seine Erklärung darin, dass auch Lessing in seinen Streitschriften gegen Goeze von ihm ein änliches Bild entworfen hat, sodass nun jede Verteidigung Goezes zu einem Tadel Lessings wird; haben doch diejenigen, welche in neuester Zeit sich in der alten Weise über Goeze geäußert haben, z. B. Boden (vgl. unten), es ausgesprochenermaßen getan, um Lessings Ehre zu retten. Dass Goeze kein Heuchler war, dass er vielmehr auf's tiefste von der göttlichen Warheit der christlichen Lehre und, was für ihn völlig dasselbe war, der in den symbolischen Schriften ausgesprochenen Lehre der lutherischen Kirche überzeugt war, hat sogar einer seiner schärfsten Gegner, „der Verfasser der Gallerie der Teufel" (A. F. Cranz) in seinen „Schreiben an den Herrn G. R. in Berlin", Hamburg 1785 f., in welchen er Goeze und seine Gegner miteinander vergleicht, völlig anerkannt und bedarf wol heute keines Beweises mehr, da selbst Boden es zugibt. Ebensowenig wird noch nötig sein, besonders auszusprechen, dass Goeze ein gründlich gebildeter Theologe war, der sich wol einmal irren konnte, aber in seinem Wissen seinen Gegnern meistens weit überlegen war; Cranz sagt von ihm a. a. O. I, S. 7: „er besitzt einen außerordentlich reichen Schatz von historischen, dogmatischen und polemischen Wissenschaften"; nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Philosophie und in der schönen Litteratur war er wolbewandert; Lessing selbst gesteht, in ihm „einen in seinem Betragen sehr natürlichen und in betracht seiner Kenntnisse gar nicht unebenen Mann gefunden" zu haben, vgl. Werke, Berlin bei Hempel, Bd. 19, S. 378, ein Urteil, das freilich aus der Zeit seines Hamburger Aufenthaltes stammt, also lange vor seinem Streite mit Goeze ausgesprochen ist. Auch Geist und Herz ihm absprechen

zu wollen, wäre ungerecht; steht er auch in der Form der Darstellung und in der Gewandtheit des Ausdrucks hinter seinem berühmten Gegner weit zurück, so fehlt doch auch ihm niemals Schärfe und Klarheit der Gedanken; und scheint seine Polemik manchmal hart und sein Eifer lieblos, so wolle man nicht vergessen, dass es ihm heiliger Ernst mit seiner Verteidigung der Warheit war, deren Erkenntnis nach seiner gewissenhaftesten Überzeugung zum Seligwerden not war. Dass er aus diesem Grunde seinen Gegnern und so auch Lessing in's Gewissen zu reden und sie an ihre Verantwortlichkeit vor Gott zu erinnern wagte, mag uns unpassend scheinen, weil sie die Voraussetzung, von der er ausging, eben nicht teilten; aber dass es aus Hochmut und nicht aus herzlicher Liebe geschehen (vgl. seine Schrift: Lessings Schwächen, I, S. 34), bleibt unerweislich. Seine asketischen Schriften und seine Predigten zeigen genügend, dass ihm sein Glaube auch eine Sache des inneren Lebens war. Ja er ist gar nicht einmal in dem Sinne nur ein orthodoxer Theologe, dass er etwa den seligmachenden Glauben einzig in die Erkenntnis gewisser Warheiten gesetzt hätte, wenn er sich auch diesen Glauben nicht one die Annahme des ganzen Systems der lutherischen Kirchenlehre denken kann (vgl. Gurlitt in der unten anzufürenden Rezension, S. 758). Für seinen theologischen Standpunkt ist nicht zu übersehen, dass er die pietistischen Streitigkeiten, sofern sie gegen Spener und die hallischen Theologen gerichtet sind, entschieden missbilligt; vgl. u. a. seine Schrift: „Die gute Sache des wahren Religionseifers", Hamburg 1770, S. 102 f., wo er sagt, diese Männer hätten niemals die Absicht gehabt, Irrtümer einzufüren und etwas zum Nachteile der Warheit zu unternehmen. Auch in seiner Beurteilung des Theaters stimmte er mit den Pietisten gegen die orthodoxen Theologen. Überhaupt wäre ihm unschwer nachzuweisen, dass er bei allem Festhalten an dem orthodoxen Lehrbegriff doch deutliche Spuren davon merken läst, dass er selbst im 18. und nicht mehr im 17. Jarh. lebte; wie er sich in seinen Schriften vorwiegend auf die hl. Schrift und die symbolischen Bücher und nicht auf die lutherischen Dogmatiker des 17. Jarhunderts beruft, so kann man ihm auch nicht nachsagen, dass er einen schon zu seiner Zeit überwundenen Standpunkt wie ein Mann aus einer vergangenen Zeit nur hartnäckig vertreten und sich in allen Stücken neuen Erkenntnissen gegenüber abweisend verhalten habe; nur wo es sich um diejenigen Lehren der lutherischen Kirche handelte, die ihm für die wesentlichen galten, kannte er um seiner eigenen Überzeugung und um seines Amtes und Gewissens willen kein Nachgeben. Man wird zugeben müssen, dass nicht alle Streitigkeiten, in die er verwickelt ward, sich aus diesem Grunde rechtfertigen lassen; überblicken wir die von ihm in den letzten 22 Jaren seines Lebens, in denen er fast ununterbrochen litterarische Fehden hatte, herausgegebenen Streitschriften, so wird nicht zu leugnen sein, dass manche derselben hätte ungeschrieben bleiben können; nachdem er einmal so öffentlich auf den Kampfplatz getreten war, glaubte er mehr als nötig war, auf jeden Angriff antworten zu müssen, und hielt sich für verpflichtet zu reden, wo es vielleicht weiser gewesen wäre, zu schweigen. Dies gilt namentlich von den Fällen, in welchen es sich um seine eigene Rechtfertigung persönlichen Beleidigungen gegenüber handelte; er selbst meinte, um seines Amtes willen es nicht ungerügt hingehen lassen zu dürfen, wenn man seiner Ehre zu nahe träte, da ihm dadurch eine segensreiche amtliche Tätigkeit unmöglich gemacht werde. Auch dass er in der Art seines Auftretens nicht immer seinen Kollegen gegenüber die diesen schuldige Rücksicht beobachtete, ist um so gewisser, als er es in dem Falle, der hier besonders in betracht kommt, nämlich in dem im J. 1768 eröffneten Streit gegen Johann Ludwig Schlosser über die Sittlichkeit der Schaubüne, selbst zugegeben hat; vgl. über diesen ganzen s. g. zweiten Hamburger Theaterstreit: J. Geffcken, Zeitschrift des Vereins für Hamb. Geschichte, 3. Band, Hamburg 1851, S. 56 ff. Dass er durch den Ärger, den er ihnen bereitete, den Tod der Pastoren Alberti und Friederici verursacht habe, war hingegen nur böswillige Nachrede, die Stolberg in seinen Jamben nicht hätte auf die Nachwelt bringen sollen. Goezes Polemik begann erst im J. 1764 mit seinem Kampf gegen Basedow; in ihm handelte es sich um die religiöse Erziehung der Jugend; dass Goeze die Basedowschen Erziehungsgrund-

säße in dieser Hinsicht bekämpfte, wird ihm heute niemand verargen; aber dieser Streit verwickelte ihn in immer weitere, namentlich weil die Allgemeine deutsche Bibliothek und auch andere Zeitschriften fortan ihn nicht mehr in Ruhe ließen. Im J. 1765 trat er gegen Semler mit der Verteidigung der komplutensischen Bibel auf; in der eigentlichen Streitfrage, nämlich ob die Herausgeber dieser Bibel den griechischen Text des N. Test.'s nach der Vulgata korrigirt hätten, was Goeze verneinte, hat er one Zweifel Recht behalten, wie denn sein gründlicher Beweis dafür noch heute Wert hat, wenn auch seine Ansicht von der Vortrefflichkeit der Handschriften, die für die Komplutensis benutzt sind, vor der heutigen Kritik nicht mehr besteht, sodass auch seine Verteidigung der Stelle 1 Joh. 5, 7 hinfällig wird; vgl. Fr. Delitzsch, Studien zur Entstehungsgeschichte der Polyglottenbibel des Kardinals Ximenes, Leipzig 1871, in welcher Schrift S. 7 Goezes Verdienste in dieser Hinsicht besprochen werden. Diese Untersuchungen veranlassten ihn zu weiteren Studien über die verschiedenen Ausgaben der Bibel im Urtext und namentlich auch der lutherischen Übersetzung; er legte sich eine große Bibelsammlung an und veröffentlichte Beschreibungen seltener Bibelausgaben und Vergleichungen der verschiedenen Drucke der lutherischen Bibelübersetzung, die einen großen Fleiß bezeugen und wegen ihrer Zuverlässigkeit noch heute geschätzt werden. Dass sein „Beweis, dass die Bahrdtische Verdeutschung des N. T. keine Uebersetzung, sondern eine vorsätzliche Verfälschung und frevelhafte Schändung der Worte des lebendigen Gottes sei", Hamburg 1773, eine im wesentlichen berechtigte Kritik enthielt, wird schwerlich noch jemand mit den Gründen Lessings im ersten Anti-Goeze, vgl. Werke, Hempel, Bd. 16, S. 140, bestreiten wollen. Von den übrigen polemischen Schriften Goezes bezieht sich eine größere Anzal auf theologische Fragen, die, wie sie damals erörtert wurden, heute kaum noch ein Interesse haben; andere hatten nur lokale Veranlassung und Bedeutung und wurden nur dadurch allgemeiner bekannt, dass die Allg. deutsche Bibl. sich nicht leicht eine Gelegenheit entgehen ließ, in der Person Goezes die kirchliche Lehre anzugreifen und in ihrem Geschmack über den Mann, der sie vertrat, zu Gericht zu sitzen. Doch alle diese Kämpfe sind nur wie kleine Scharmützel in Vergleich mit den Angriffen, die sich infolge seines Auftretens gegen Lessing wider ihn richteten. Lessing hatte im J. 1774 aus den nachgelassenen Papieren von Herm. Sam. Reimarus „Fragmente eines Ungenannten" herauszugeben begonnen; vgl. den Art. Fragmente, Band 4, S. 597 bis 603. Das zuerst herausgegebene hatte wenig Aufsehen gemacht; als er aber im J. 1777 fünf weitere Fragmente veröffentlichte, in welchen die Warheit und Möglichkeit der biblischen Geschichte geleugnet und in deren letztem namentlich die Geschichte der Auferstehung Jesu so besprochen ward, dass ein Christ daran gerechten Anstoß nehmen musste, war Goeze weder der einzige noch der erste, der sich gegen ihn erhob. Es erschienen in den nächsten Jaren eine große Anzal von Gegenschriften, über welche sich ein Verzeichnis von Lessings Bruder in der Einleitung zu „Gotth. Ephr. Lessings theologischem Nachlaß", Berlin 1784, befindet. Dass Lessing, der die meisten dieser Gegenschriften unbeantwortet ließ, nachdem er sich in drei Schriften gegen Schumann und Reß (1777 und 1778) verteidigt hatte, dann instar omnium sich gerade gegen Goeze wandte und diesen wissenschaftlich und moralisch zu vernichten suchte, hat one Frage den Grund, dass er Goeze für den gefärlichsten und bedeutendsten unter seinen Gegnern hielt. Lessing hat im J. 1778 fünfzehn Schriften gegen Goeze erscheinen lassen, die Parabel, die Axiomata, die elf „Anti-Goeze" betitelten Stücke, welche in rascher Folge wie eine Art Zeitschrift erschienen, die nötige Antwort und der nötigen Antwort erste Folge; alle diese finden sich im 16. Teil der Hempelschen Lessingausgabe. Außerdem fanden sich in seinem Nachlass noch eine große Anzal weiterer auf diesen Streit bezüglicher Schriften vor, meistens nur Anfänge und Bruchstücke, die sein Bruder herausgegeben hat (s. oben) und welche im 17. Teil der genannten Ausgabe (wie alle diese Streitschriften auch sonst in den bekannten Ausgaben seiner Werke) wider abgedruckt sind. Goeze wandte sich zuerst gegen Lessing in einem Aufsatz, den er im 55. und 56. Stück der „Freywilligen Beyträge zu den hamburgischen Nachrichten aus dem Reiche der

Gelehrsamkeit" vom 17. Dezember 1777 erscheinen ließ. Diesen und einen zweiten am 30. Januar 1778 in Nr. 61 bis 63 der genannten Zeitschrift veröffentlichten ließ er dann mit einer Reihe weiterer Aufsätze vor Ostern 1778 (die Vorrede ist vom 7. April, welcher Tag der Dienstag nach Judica war) in einer besonderen Schrift erscheinen: „Etwas Vorläufiges gegen des Herrn Hofrath Lessings mittelbare und unmittelbare feindselige Angriffe auf unsere allerheiligste Religion", Hamburg 1778, XVI u. 80 S. 8⁰; damals hatte er von den gegen ihn gerichteten Schriften Lessings, deren erste beiden gegen die genannten Aufsätze Goezes in den freiwilligen Beiträgen gerichtet sind, noch nichts gelesen. Im 75. Stück der freiw. Beiträge vom 24. April 1778 wandte er sich dann bei Gelegenheit einer Anzeige einer Schrift von Lüderwald über die Warheit der Auferstehung Jesu gegen Lessings Parabel, und mit diesem Aufsatz eröffnete er dann seine andere Schrift gegen Lessing, „Lessings Schwächen", die in drei Stücken auch noch im J. 1778 erschien, Hamburg, 148 S. 8⁰; das zweite Stück erschien, nachdem Lessing das Fragment „von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger" herausgegeben hatte und nach dem achten Anti-Goeze; das dritte mit einer Vorerinnerung vom 14. Aug. 1778 ist schon gegen die „nöthige Antwort" gerichtet. Goezes Polemik richtete sich nicht hauptsächlich gegen die Fragmente, sondern gegen Lessing selbst; gleich sein erster Aufsatz hat es mit der Thesis Lessings in den „Gegensätzen des Herausgebers" zu den fünf Fragmenten vom J. 1777 zu tun, dass ein Angriff gegen die Bibel nicht ein Angriff gegen die Religion sei, weil der Buchstabe nicht der Geist sei. Er kam dann auf die Frage nach der Bedeutung des Historischen für den Glauben, und diese ist als der eigentliche Mittelpunkt in seinem Streite mit Lessing anzusehen. In der Behauptung, dass der christliche Glaube nicht bestehen könne, wenn der wesentliche Inhalt der biblischen, namentlich der neutestamentlichen Geschichte geleugnet werden müsste, hat Goeze one Frage Recht, wenn er auch wol nicht deutlich genug erkannt hat, dass die Glaubensgewissheit des Christen noch etwas anderes ist, als die Überzeugung von der Geschichtlichkeit der biblischen Berichte. Lessings gegenteilige Ansicht, für die er den Satz aufstellte, dass notwendige Vernunftwarheiten nicht durch zufällige Geschichtswarheiten begründet werden könnten, wird mit dem Nachweise hinfällig, dass die christlichen Glaubenswarheiten eben nicht notwendige Vernunftwarheiten sind; und nicht ungehörig, sondern völlig zur Sache gehörig war es, dass Goeze ihn widerholt aufforderte zu sagen, welche Religion er mit derjenigen meine, von der er rede und zu welcher er sich selbst bekenne. Wie Lessing innerlich zum Christentum stand, mag hier dahingestellt bleiben: er selbst hat gestanden, dass er manches nur γυμναστικῶς, nicht δογματικῶς in diesem Streite gesagt habe; jedenfalls ist gewiss, und das ist ihm nicht verborgen geblieben, dass die Stellung, in die er sich selbst gegen Goeze hineinpolemisirt hatte, wie sie eine andere war, als er vormals eingenommen, so auch nicht mit Unrecht als eine bezeichnet wurde, mit der die Behauptung, das Wesentliche des christlichen Glaubens bewaren zu können, unvereinbar war. Und das ärgerte ihn. Mag ihm immerhin der Ruhm bleiben, durch manches Wort, das er gegen Goeze geredet hat, Anlass zu einer tieferen Erfassung wichtiger Fragen in der Theologie gegeben zu haben, — und wer möchte das leugnen? — trotz all seines Aufwandes von Geist und Witz ist er nicht einmal von seinem Standpunkte aus dafür zu entschuldigen, dass er Goeze, mit Stahr im Leben Lessings zu reden, zum „Träger und Typus aller Geistesbeschränktheit und Wissenschaftsfeindschaft" gemacht hat. Das hatte Goeze nicht verdient; sein Kampf gegen Lessing war ihm Gewissenssache; Lessing seinerseits nannte den Streit eine „Katzbalgerei" und sprach von dem haut-comique desselben. Und wenn die heutige theologische Wissenschaft auch andere apologetische Waffen zu füren weiß, als Goeze seinerzeit kannte, er hat mannhaft gefochten und richtig erkannt, was Lessings wunde Stelle war. Hinsichtlich der Art, wie er seinerseits den Kampf fürte, mögen wir bedauern, dass er sich durch Lessing verleiten ließ, den würdigen, ernsten Ton, in dem er begann, nicht immer festzuhalten, aber — „Goeze steht in seiner Polemik gegen Lessing sittlich vollständig rein da" (Groß in Lessings Werken, Hempel, Bd. 15, S. 18).

Litteratur: Georg Reinh. Röpe: Johan Melchior Goeze, eine Rettung, Hamburg 1860. Aus dieser Schrift ist der Artikel Goeze in Ersch und Grubers Encyklopädie ein Auszug. J. K. F. Gurlitt, Anzeige der Röpeschen Schrift in den Studien und Kritiken 1863, S. 750 bis 782. Christian Groß in den Vorbemerkungen zu Band 15 der Hempelschen Lessingausgabe, Berlin (1873). — Die Schrift August Bodens: Lessing und Goeze, Leipzig und Heidelberg 1862, ist gegen Goeze und Röpe gerichtet und widerholt gegen den ersteren die alten Vorwürfe. — Goezes Schriften werden aufgezält im Lexikon der hamburgischen Schriftsteller, Bd. 2, S. 515 ff. — Vgl. auch: Allg. deutsche Biographie, Band 9.

Carl Bertheau.

Gog und Magog. Die Völkertafel (1 Mos. 10, 2) nennt als zweiten Son Japhets Magog zwischen Gomer und Madaj. Dies läßt in ihm jedenfalls ein größeres Volk wenn nicht eine ganze Völkergruppe nordwärts von Palästina erkennen. Näher würde bei geographischer Anordnung jener Übersicht, da unter Gomer (den alten *Κιμμέριοι* Odyss. 11, 14; Herod. 4, 11 ff. — nach Lagarde, Dillmann dagegen auf Grund armenischen Sprachgebrauchs: den Kappadoziern) als letzter Zweig Togarma (Armenien) steht, als Magogs Wonsitz eine Mittellage zwischen Armenien und Medien, etwa an den Ufern des Araxes sich ergeben. Aus Ezech. K. 38. 39 erhellt aber, dass er sich weiter nach Norden über den Kaukasus hinaus erstreckte, indem er dort den äußersten nördlichen Horizont der Hebräer (38, 15; 39, 2) und zugleich eine herrschende Stellung unter den Nachbarstämmen einnimmt. Als solche erscheinen Mesech und Tubal, die alten Moscher und Tibarener (so zuerst Bochart), welche am östlichen Pontus Euxinus wonten, ebenso Rosch (was kaum appellativ zu nehmen, wie nach Chald., Syr., Aquila, Hieron., Ewald u. a. wollen: נשיא ראש = Hauptfürst) entsprechend dem am nördlichen Taurus wonenden *ἔθνος Σκυθικόν*, welches die Byzantiner *οἱ Ῥῶς* nennen. S. Ges. Thes. 1253. — Eigentümlich ist, dass Ezechiel einen König Gog im Lande Magog anredet. Man erklärt dies so, dass das hebräische Sprachgefül (Ezechiels) letzteres Wort als Lokalnomen gefasst (vgl. אִיר — מָאִיר) und den Bewoner daraus abstrahirt habe. Allein da gerade in der ethnologisch-geographischen Terminologie der Hebräer diese Bildung gar nicht gewönlich war, ja kein Beispiel dafür sich findet, so ist wenigstens anzunehmen, das die Form גוג durch die Sprache jenes Volkes gegeben war, auch wenn nicht gerade sein Fürst diesen Titel fürte. Man denkt z. B. an das pers. كوه, Berg, und dazu das sanskr. mah, maha, groß (Knobel, Tuch, Delitzsch). Anders Hitzig zu Ezech. 38, 1 ff. Vgl. auch Lagarde, Gesammelte Abhandlungen (1866), S. 158. Nach J. Reineggs (Beschreibung des Kaukasus 1796. 97, Th. II, S. 79) nennt das Volk Thiulet (im mittleren Kaukasus) seine Berge noch Ghef oder Gogh, die höchsten, nördlichen Hauptgebirge aber Moghef oder Mugogh.

Von diesem Gog verkündet Ezechiel einen künftigen Einbruch, welcher nach der ganzen Beschreibung an den Einfall der Skythen in Vorderasien (etwa von 630 an) erinnert, der seinen älteren Zeitgenossen noch wol in Erinnerung war, zumal jene auf ihrem Zuge gegen Ägypten Palästina durchstreift hatten (Herodot I, 103 ff.; vgl. Jerem. 6, 1 ff., bes. Vs. 22 f.). Die Skythen waren solche nordische Barbaren voller Habsucht und Kriegslust, sie hatten solche unabsehbare Reiterheere, sie trugen so trefflich schützende Rüstungen und glänzten durch solche Geschicklichkeit im Bogenschießen, wie dies alles hier dem Magog beigelegt wird. Gerade diese Züge heben an ihnen die Alten übereinstimmend als charakteristisch hervor. Herodot I, 73. 105 f.; IV, 46 *πάντες ἐῶσι ἱπποτοξόται* 132; Äschylos, Prometh. 415 ff.; Thukydides II, 96; Xenophon, Anab. III, 4, 15; Ovid, Metam. X, 588 und Pont. I, 1, 79; Arrian, Alex. III, 8 u. s. w. — Diese Berürungen füren darauf, dass Ezechiel selbst von der Erscheinung jenes Volkes angeregt war und Magog in nahem Zusammenhang mit den Skythen dachte, welche nach Herodot (IV, 48) um den Mäotissee und bis zu den Istermündungen hin wonten. Schon Josephus identifizirt denn auch beide Völker Ant. I, 6, 1, nach ihm Hiero-

nymus (Quaest. in Gen. 10, 2 und zu Ezech. 38, 2, ebenso die Neuern. Freilich war der Name „Skythen" bei den Alten ein elastischer Sammelname, und so verhält sich's auch mit dem hebr. Magog. Das Schwärmen dieser Stämme erschwert onehin die genaue geographische Festsetzung. Auch die ethnologische Abstammung mochte gemischt sein, doch sind mit מגוג in der Völkertafel schwerlich mongolische Stämme gemeint (so J. D. Michaelis: die Tataren; änlich der spätere syrische Sprachgebrauch Assemanni, Bibl. Or. T. III, P. II, p. 15. 16. 17. 20; d'Herbelot, Orient. Bibl. II, 281 ff.), vielmehr slawische, jedenfalls indogermanische, wie denn auch Skythen, Skoloten und Sarmaten zu dieser Völkerfamilie gehörten. Vergl. Duncker, Geschichte des Alterth. II, 315—334; IV, 222 f. (4. Aufl.)

Der Einbruch der Horden des Gog, wie ihn Ezechiel schildert, fällt nach seiner Weissagung in die Zeit, wo Israel, aus dem chaldäischen Exil längst zurückgekehrt, in seinem Lande friedlich und harmlos des Heiles sich freut, das ihm sein Gott beschieden hat. Da erhebt sich „am Ende der Tage" jener Gog vom äußersten Norden her und rafft die Völker alle in seinem furchtbaren Ansturm zusammen, vor welchem die Friedliebenden allerorts erzittern und dessen Spitze gegen das äußerlich wehrlose Land des Herrn, die Stadt Gottes, sich richtet. Nicht nur der ganze Norden leistet ihm dabei Heeresfolge, Perser, Gomer, das Haus Togarma mit all ihrer Sippschaft, sondern merkwürdigerweise auch die Völker des äußersten Südens, Kusch (vgl. die Äthiopen Odyss. I, 22 f.) und Puth stoßen zu ihm bei jenem frechen Zuge wider das Heiligtum (38, 5 f.). So gibt sich Gog als das Haupt jenes letzten feindlichen Anpralls der Weltmacht gegen das Gottesreich zu erkennen, von dem vorlängst die Propheten Israels gesprochen (38, 17), besonders Joel (4, 9 ff.); vgl. aber auch Micha 4, 11 ff.; Sach. 12, 2 ff. u. K. 14. Der Schicksalsspruch über diese Feinde ist freilich dort schon gefällt. Ezechiel fürt ihn weiter aus: Gogs wimmelndes Völkerheer wird vom Herrn selbst vernichtet durch Erdbeben, Hagel-, Feuer- und Schwefelregen, sodass ein unabsehbares Leichenfeld entsteht. Der Anschlag der Feinde bringt so das Weltgericht vor den Mauern Jerusalems zuwege. Dann erst erkennt alle Welt den Herrn, alle Gefangenen Israels unter den Völkern werden zurückgebracht und der Segens- und Gnadenstand des Gottesvolkes vollendet sich. — Die hohe Bedeutung dieser ganzen Weissagung leuchtet ein. Mit dem Sturz des Chaldäerreiches hat der Einfall Magogs nichts zu tun (gegen Ewald). Vielmehr ist hier die Erkenntnis ausgesprochen, dass auch nach dem Gericht über die Völker, welche bisher auf der Weltbüne herrschten und mit Israel sich zu schaffen machten, noch ein unaufgelöster Rest, eine ungebrochene Widerstandskraft der Heiden — zumal im Norden — zurückbleiben und von da aus noch einmal die gesamte Weltmacht den Impuls empfangen werde, sich mit dem vorläufig auf Erden aufgerichteten Gottesreiche feindselig zu messen, dass aber eben diese letzte konzentrirte Schilderhebung den völligen Untergang der Feinde Gottes herbeifüren müsse. In innerer Übereinstimmung damit nennt die johanneische Apokalypse (20, 7 ff.) jene Nationen an den vier Enden der Erde, welche der zum letzten Mal entfesselte Satan nach dem tausendjärigen Reiche zum Kampf wider Gottes Heiligtum und seine Gemeinde zusammenrafft, Gog und Magog. Ihre Vernichtung durch Feuer vom Himmel geht der Neuschöpfung von Himmel und Erde voraus. Gog und Magog erscheinen hier als zwei Völker koordinirt, freilich in dem eben angegebenen allgemeinen Sinn. Ebenso stehen beide Namen nebeneinander als Völkernamen in der jüdischen Theologie (Targ. Hieros. zu 4 Mos. 11, 27) und bei den Muhammedanern ياجوج وماجوج Koran 18, 93 (vgl. Beidhawi z. d. St.); 21, 96. Wie sich die Muhammedaner die beiden Völker und ihr Auftreten in der Endzeit größtenteils auf Grundlage biblischer und jüdischer Vorstellungen dachten, s. Cazwini, Kosmographie ed. Wüstenfeld II, S. 416—418.

Litteratur zu Gog und Magog: S. Bochart, Phaleg et Canaan L. III, c. 13; J. D. Michaelis, Spicilegium geogr. Hebr. exterae (1769) I, p. 24—36;

Rosenmüller, Handbuch der bibl. Alterthumskunde I, 1, 240 ff.; Knobel, Völkertafel der Genesis, S. 60 ff.; M. Uhlemann in Hilgenfelds Theol. Zeitsch. 1862, S. 265 ff.; Züllig, Offenbarung Johannes II, 317 ff. Vgl. überhaupt die Kommentare zu 1 Mos. 10; Ezech. 38. 39; Offenb. Joh. K. 20, sowie die Artt. Magog von Winer (B. RWB. II, 46 ff.), Gog und Magog von Steiner (bei Schenkel BL. II, 505 f.), Magog von Kautzsch (in Riehms Hdwb. des biblischen Alterthums). **v. Orelli.**

Goldener Leuchter, s. Stiftshütte und Tempel.

Golgatha, s. Grab, das heilige.

Goliarden, s. Vagantes.

Gomarus, Franz, geb. 30. Januar 1563 zu Brügge in Flandern, wurde von seinen des reformirten Glaubens wegen 1578 in die Pfalz ausgewanderten Eltern nach Straßburg geschickt, beim dortigen Rektor Joh. Sturm die humanistischen Studien zu betreiben. Von 1580 an studirte er Theologie in Neustadt, wo die unter Kurfürst Ludwig aus Heidelberg vertriebenen reformirten Theologen Ursinus, Zanchius, Tossanus seine Lehrer waren, bis er nach kürzerem Aufenthalt in Oxford und Cambridge im wider reformirten Heidelberg bei denselben Professoren seine Studien beendigen konnte. Von 1587 an war er Pastor der belgischen Gemeinde in Frankfurt a. M., von wo aus er 1594 nach Erlangung der theol. Doktorwürde in Heidelberg, als Professor der Theologie nach Leyden berufen wurde, ein strenger Calvinist. Als dort 1603 Arminius (s. d. Art.) sein Kollege werden sollte, gab er zwar auf mit diesem gehaltenes Kolloquium hin seinen Widerstand auf und erteilte dem neuen Professor, der nichts wider die belgische Konfession zu lehren versprach, die Doktorwürde; aber schon im folgenden Jare zeigte sich, daſs der schroff supralapsarische Gomarus mit dem auf Milderung des orthodoxen Lehrsystems ausgehenden Kollegen nicht auskommen konnte. Zunächst über die Rechtfertigung und das liberum arbitrium, dann über die Prädestination gerieten sie in Streit, was damals großes Aufsehen erregte. Dem Arminius schien Gomarus Gott zum Urheber der Sünde zu machen, dem Gomarus schien Arminius in Pelagianismus zu geraten. Bald redete man von Gomaristen und Arminianern. Presbyterien, geistliche Klassen und Synoden der Provinzen traten inquisitorisch gegen Arminius auf, Magistrate aber und Statenversammlung der Provinz widersetzten sich dieser Einmischung und forderten Toleranz, bis eine Nationalsynode entscheide. Man veranstaltete Kolloquien der beiden Gegner, wie das im Mai 1608, trotz Barnevelts Bemühung one Erfolg, und ebenso das erweiterte 1609, beide im Haag. Von letzterem kehrte Arminius krank nach Leyden zurück und starb 13. Okt. Als aber der noch heterodoxere Konrad Vorstius (s. d. A.) sein Nachfolger werden sollte, legte Gomarus seine Professur nieder, lebte von 1611 an in Middelburg, bis er 1614 einem Ruf nach Saumur folgte und vier Jare später nach Gröningen, von wo aus er zur Generalsynode von Dortrecht 1618 auf 1619 abgeordnet, sich als Hauptgegner der Arminianer erwiesen hat. Er wollte auch diejenigen Ausdrücke, welche von Orthodoxen gebraucht worden waren, nicht mehr zulassen, sobald auch ein arminianischer Sinn in dieselben sich verstecken konnte, wie z. B. Christus sei Fundament der Erwälung, denn Christus mit seinem Erlösungswerke gehe dem Ratschluſs der Gnadenwal nicht vor, sondern nach; — oder Christus sei für Alle gestorben, an sich ausreichend, Alle zu retten, wenngleich die Wirkung doch nur für Erwälte verordnet sei. Eine Prädestination Allen zum Heil unter Bedingung des Glaubens höre auf, Vorherbestimmung der persönlichen Loses zu sein und werde zur bloßen Heilsordnung. Gomarus muſste auf der Synode zuletzt doch die infralapsarische Lehrweise sich gefallen lassen (vgl. d. A.), zumal die supralapsarische dadurch gar nicht miſsbilligt sein sollte.

Von Gröningen aus beteiligte er sich 1633 an der in Leyden vorgenommenen Revision der Bibelübersetzung. Er starb, 78 Jare alt, 11. Januar 1641. Mehr ein verständiger trockener Dozent als ein Zelot, urteilt Gaß, Gesch. der protest.

Dogm. 1, S. 437. — Die in der Lyra Davidis versuchte Nachweisung klassischer Strophen und Metren in den Psalmen hat Capellus zurückgewiesen. Seine Opera sind gesammelt in einem Folianten erschienen, Amsterd. 1645 und wider 1664, — exegetischen, dogmatischen und polemischen Inhalts. Vgl. Vitae professorum Groningensium. Bayle dict. hist. art. Gomarus und Gesch. der ref. Centraldogm. II, S. 31—224, von **(Sudhoff †) A. Schweizer.**

Gomer, גֹּמֶר, in der Vulg. überall Gomer, ist 1) in Hos. 1, 3 (Sept. *Γομέρ*) Name des Hurenweibes, welches sich der Prophet auf göttlichen Befehl nahm; warscheinlich sollte durch diese Benennung (von גָּמַר, vollenden) ihre Vollendung in der Hurerei angedeutet werden.

2) In 1 Mos. 10, 2 und 1 Chron. 1, 5 (Sept. *Γαμέρ*) ist es Name des erstgeborenen Japhets; in Ez. 38, 6, der einzigen Stelle, wo es noch widerkehrt (Sept. *Γομέρ*), bezeichnet es neben Bet-Togarma einen nördlichen Stamm, der unter den Genossen Magogs den letzten Kampf gegen Israel mitkämpft. Die Frage, welches Volk oder welche Völkerschaften damit gemeint sind, hat man in den verschiedenen Zeiten sehr verschieden beantwortet. Josephus (Arch. 1, 6, 1) leitet von Gomer die Galater her und beim Synkellos (p. 49 Par.) lautet eine Glosse: *Γαμὲρ, ἐξ οὗ Καππάδοκες* (vgl. Eus. chron. Arm. II, 12). Dagegen im Targ. Jonath. und Jerusch. zu 1 Mos. 10, 2, im Targ. zu 1 Chron. 1, 5 und ebenso in Breschit R. wird Gomer bald auf גרמניא, d. i. Germanien, bald auf אפריקי oder אפריקא bezogen. Als den Stammvater der Germanen bezeichneten diese Schriften speziell den dritten Son Gomers, den Togarma; aber auch seinen Erstgeborenen, den Aschkenas, deuteten die späteren Juden auf sie. Auf Afrika kamen sie wol, weil sich die Germanen damals im Vandalenstamme nach diesem Erdteil ausgebreitet hatten; denn schwerlich ist unter אפריקי etwas anderes, als eben Afrika, etwa Phrygien (Bonfrère), als wäre א unwesentlich, oder gar eine einzelne, obskure Örtlichkeit zu verstehen. Die christlichen Ausleger schlossen sich zunächst an Josephus Deutung auf die Galater an; nicht bloß Hieronymus, sondern auch noch Nikolaus Lyr. hat sie. Luther dagegen verstand unter Berufung auf Ez. 38, 6 und auf die Änlichkeit der Namen die Kimmerier, und durch Arias Montanus, J. A. Osiander, der übrigens mit den Kimmeriern die Kimbern identifizirte, Cornelius a L., Calmet u. a. wurde diese Auffassung allgemein. — Es fragt sich, ob eine von diesen verschiedenen Deutungen das richtige getroffen hat. Trotz aller Verschiedenheit haben sie es miteinander gemein, dass sie in Gomer ein im fernen Norden, in Europa heimisches, von dort jedoch in den Süden, besonders auch in Asien tapfer und gewaltig eindringendes Urvolk finden, und ist diese Grundanschauung richtig, so ist die Kimmerierdeutung, bei der man von den betreffenden nordischen Völkern ein für die alttestamentl. Zeiten wirklich in betracht kommendes versteht, obwol die letzte, doch die beste. Auch ist dieselbe vielleicht weniger jung, als es auf den ersten Blick scheint. Schon die erste beachtenswerte Erklärung, die des Josephus, dürfte mit ihr wesentlich zusammenfallen. Die Gallier oder Galater, die im 3. Jarhundert vor Chr. zuerst in Thracien und Griechenland, dann auch in Kleinasien eindrangen, entsprachen, auf ihre europäische Herkunft, auf ihre wilde schreckenerregende Art und ihre weiten Kriegszüge gesehen, vgl. Liv. 38, 37 und 1 Makk. 8, 2; 2 Makk. 8, 20, den Kimmeriern so sehr, dass sie nur ihre Fortsetzung oder Erneuerung zu sein schienen, und wurden daher auch öfter mit ihnen geradezu identifizirt, vgl. Diod. Sic. 5, 32; Isid. Hisp. etym. 9, 2, 26; Zonaras Ann. 1, 5. Dass dem Josephus bei seiner Erklärung die europäische Abkunft der Galater nicht in betracht gekommen, ja dass sie ihm „als einem in der Geschichte wenig bewanderten jüdischen Autor" unbekannt gewesen sein sollte (Kiepert, Monatsberichte der Berliner Academie der Wissensch. von 1859, S. 191 ff.), ist schon deshalb unwarscheinlich, weil ihr Name selbst (*Γαλάται = Κέλτοι*, auch Gallograeci) an dieselbe erinnerte. — Dass die erwänten Targume statt dessen die Germanen vorzogen, beweist weiter nichts, als dass sich in der späteren Zeit, wo sie entstanden, der Wunsch regte, vor allem

auch dies so wichtig und mächtig werdende Volk biblisch benannt und eingeordnet zu finden. Wie sehr die weltgeschichtlichen Entwickelungen besonders auf die ethnographischen Deutungen einwirkten, erhellt z. B. auch aus der Art, wie so viele in Hieronymus Zeit (vgl. s. Quaest. zu 1 Mos. 10, 3) Magog deuteten: statt der Scythen, die Josephus und die früheren mit Recht verstanden hatten, fanden sie die Goten darin.

Günth. Wahl (Altes und Neues Vorderasien I, S. 274), Kiepert (a. a. O. S. 191 ff.), De Lagarde (Gesammelte Abhandlungen, S. 254) und Dillmann zu 1 Mos. 10, 2 haben neuerdings die Deutung auf die Kimmerier verlassen und Gomer auf das nördliche Kleinasien beschränkt. Sie haben darunter die Kappadozier verstanden und dafür ganz besonders den Umstand geltend gemacht, dass bei den älteren Armeniern „doch wol infolge alter Bekanntschaft mit der einheimischen Benennung" für die westlichen Nachbarn derselben der Name Gamir (nur im Plur.), der mit Gomer, griech. Gamer, gleichzustellen sei, gebräuchlich war; erst später sei derselbe durch das griechische, von den Persern entlehnte Kappadokia (altpers. in den Keilinschr. Katapatuka) verdrängt worden. Sogar bei Faustus Byz. noch (3, 12. 16. 17; 4, 3. 4. 7) werde Cäsarea, das alte Mazaka, regelmäßig die Hauptstadt des Landes Gamirkh genannt. Allein die Kappadozier scheinen nie das Ansehen eines größeren, mächtigeren Muttervolkes gehabt zu haben, dem so, wie Gomer, andere Völker als Abzweigungen hätten untergeordnet werden können. Sie haben sich auch nie einer hervorragenden geschichtlichen Stellung erfreut, sind vielmehr seit alter Zeit von anderen Nationen abhängig gewesen. Und wenn die offiziellen Listen der persischen Reichsländer in den Dariusinschriften von allen kleinasiatischen Ländern sie allein außer Jauna und Sparda (Jonien und Lydien) namentlich auffürten, so beweist das nicht trotzdem für höhere politische Bedeutung, sondern es erklärt sich aus der Fruchtbarkeit und dem Reichtum ihrer weiten Hochebenen am obern Halys und ihrer gesegneten Tallandschaften am Fuße des Argäos. Ihr Name Gamir aber, der sich wol länger im Gebrauch erhalten hätte, wenn er nicht in vorübergehenden Verhältnissen begründet gewesen wäre, weist uns selber, wie mit Recht auch Gelzer (Ägypt. Zeitschrift 1875, S. 14 ff.) und Schrader (Keilinschriften und Geschichtsforschung S. 158) annehmen, auf die Kimmerier zurück. Es ist eine hinreichend bezeugte Tatsache, dass die Kimmerier zu dem nördlichen Kleinasien und speziell auch zu Kappadozien lange Zeit in enger Beziehung gestanden haben, und es ist sehr unwarscheinlich, dass sie nach einem Lande gekommen sein sollten, welches schon one sie einen ihnen so genau entsprechenden Namen gehabt hätte. Dass nämlich Gamir trotz seines A-Lautes wirklich derselbe Name war, erhellt daraus, dass sich dafür im Bericht des Kephalion (Eus. chron. Arm. ed. Auch. I, 95) auch Gimmeri findet. Vielleicht waren es übrigens erst die christianisirten Armenier, welche im Anschluss an die Bibel, auf die sie auch bei ihrer eigenen Herleitung zurückgingen, die Form Gamir in Gang brachten. Diese Form war dann ein Bindeglied, welches die Kimmerier ausdrücklich zu dem biblischen Gomer (Gamer) in Beziehung setzte und ein Zeugnis, dass man an die Identität beider schon sehr früh dachte.

Suchen wir zu einem gesicherten Resultat zu gelangen, so spricht für die Kimmerier 1) schon die Namensänlichkeit. Durch eine Grundform wie Kymmer oder Kummer vermittelt sich *Κιμμέριος* mit Gomer leicht genug, und da noch andere Argumente dazu kommen, so ist diese vocabulorum vicinitas, wie Luther es nennt, wenigstens beachtenswert; 2) kommt die Stellung in betracht, die Gomer in der Völkertafel, 1 Mos. 10, einnimmt. Jedenfalls haben wir die Japhetiten, an deren Spitze Gomer steht, nördlich, nordwestlich und nordöstlich von den Semiten zu suchen. Es frägt sich nur, bis wieweit wir in die nördlichen Gegenden hinaufgehen sollen. Da der Verfasser der Völkertafel als Semiten nur Elam, Assur, Arphachsad, Lud und Aram auffürt, zu den semitischen Völkern demnach nur die bis etwa zur südlichen Tauruskette wonenden rechnet, so ist es allerdings wenigstens sehr warscheinlich, dass er dem Japhet voran schon die Stämme der nördlicheren Gegenden Kleinasiens, auch schon die der fruchtbaren Ebenen zwischen Taurus und Antitaurus zuweist. Es wird sich aber zeigen, dass nicht Gomer sel-

der, sondern seine Söne die betreffenden kleinasiatischen Völker repräsentiren. Zudem will sich aus den inschriftlichen Nachrichten ergeben, dass auch Gomers Brüder, Tubal und Meschech, womit nach Bocharts Nachweis die Tibarener und Moscher gemeint sind (assyr. Tabal, Muski, Kaski), in den älteren Zeiten nicht bloß in ihren nachherigen Küstenstrichen, sondern tiefer in Kleinasien hinein wonten, vgl. Schrader a. a. O. S. 157. Gomer selbst bleibt also anderswo zu suchen. Und von vornherein ist doch auch das sehr warscheinlich, dass der Verfasser der Völkertafel nicht bloß die südlich, sondern zugleich auch die nördlich vom schwarzen Meer wonenden Stämme berücksichtigt, dass er sie, wenn sie ihm im einzelnen unbekannt waren, wenigstens durch irgend einen hervorragenden repräsentativen Namen im allgemeinen angedeutet haben werde, zumal da er sonst von den weiten Westgebieten, d. i. den europäischen Landen, die nördlicheren gleichsam unbevölkert gelassen hätte, indem ja Javan, den er für die Europäer außerdem nur noch allein genannt hat, nach seinen eigenen Angaben nur die Bevölkerungen der Inseln und südlicheren Westländer von sich ausgehen ließ. — Schrader geht allerdings wol zu weit, wenn er (a. a. O. S. 159 f.) einen Beweis dafür, dass das mit Gomer bezeichnete Volk in den älteren Zeiten nördlich vom schwarzen Meer gesessen habe, schon in der Reihenfolge findet, in der die Japhetiten in 1 Mos. 10 aufgezält werden. Auch wenn dasselbe damals schon in Kappadozien heimisch gewesen wäre, hätte es, da ihm ja Togarma = Westarmenien als bloße Unterabteilung unterzuordnen gewesen wäre, mit Magog d. i. mit den Scythen, die warscheinlich schon in älterer Zeit von Norden her bis südlich vom Araxes vordrangen, und mit Madai oder Medien zusammen genannt werden können. Allerdings aber passt diese Aufeinanderfolge wenigstens ebensogut, wenn Gomer nördlich vom schwarzen Meer zu suchen ist, da wo ursprünglich auch, wenn auch östlicher und zwar bis um den kaspischen See herum, die Scythen saßen. Auch begreifen wir dann, was sich sonst nicht so gut erklären lässt, warum der Verf. von 1 Mos. 10 die Japhetiten in zwei von Westen nach Osten gerichtete Reihen zerlegt hat. Gomer, Magog und Madai bilden dann als die entfernteren Japhetiten eine äußere, Javan, Tubal, Meschech und Thiras, als die näheren eine innere Reihe. — 3) Beachtenswert ist besonders noch die Bedeutung, welche Gomer sowol nach 1 Mos. 10, 3, als auch nach Ez. 38, 6 gehabt haben muss. Dürfen wir voraussetzen, dass die Völkertafel in 1 Mos. 10 bis auf wenige Ergänzungen, dass speziell auch die die Japhetiten betreffenden Verse zu den älteren Bestandteilen des Pentateuch gehören, trotzdem, dass erst in Ezechiels Zeit eine auch die nördlichen Japhetiten umfassende Völkerkenntnis allgemeiner geworden zu sein scheint, so muss das als Gomer bezeichnete Volk schon in der älteren Zeit irgendwie hervorgeragt haben und bekannt geworden sein. Es muss sich dann gegen Ezechiels Zeit hin noch mächtiger gezeigt und wol auch in Asien geltend gemacht haben, sodass es neben Bet-Togarma oder Westarmenien im Gegensatz zu Paras (Persien), Cusch und Put die Nordvölker, die auf Magogs Seite stehen werden, zu repräsentiren geeignet wurde, vgl. Ez. 38, 6. Ersteres nun, das Bekanntsein in den älteren Zeiten, trifft in Beziehung auf die Kimmerier, die bereits in Odyss. 11, 14 ff. erwänt werden, so sehr zu, dass Gelzer (a. a. O. S. 19) keinen genügenden Grund hatte, zu meinen, man müsse die Abfassung der Völkertafel bis in Sanheribs Zeit herabsetzen, wenn man die Kimmerier, die mit den Gamir in Kappadozien identisch seien, schon in Gomer in 1 Mos. 10, 3 finden wolle.

Nach Odyss. 11, 14 ff. wonten sie am Ende der Erde und des Okeanos, da wo man zur Unterwelt hinabstieg, im äußersten Norden, in Nebel und Finsternis, wie sie denn auch noch nach Argonaut. v. 1120 ff. den Glanz der Sonne nicht erfuren. Von Herodot (4, 11 f.) und Strabo (3, 2, 12; 7, 2, 2 f.) wird dies näher dahin bestimmt, dass sie westlich vom Tanais (Don) und nordwestlich vom Pontus Euxinus und Lacus Mäotis saßen. Damit stimmt es, dass hier noch später die Namen vieler Örtlichkeiten an sie erinnerten. Die Meerenge, welche das Asowsche Meer mit dem schwarzen verbindet, hieß kimmerischer Bosporus; der Busen, durch den die Meerenge in den Pontus einmündete, *κόλπος Κιμμέριος*,

eine Furt am Bosporus πορθμήϊα Κιμμέρια; das Asowsche Meer (zuweilen auch das schwarze) hieß mare Cimmerium, und die Landenge, welche die taurische Halbinsel mit dem Festlande vereinigte, ἰσθμὸς Κιμμερικός. Es gab auf der Halbinsel ein kimmerisches Gebirge und einen Ort Κιμμερικόν mit den Κιμμέρια τείχεα, welche auf der Landenge den Zugang zu der Halbinsel verschlossen, vgl. Strabo p. 309. 494. Vielleicht hängt der Name der Krimm selbst mit den Kimmeriern zusammen; aus Kimmr konnte durch Transposition leicht Krimm werden. Immerhin aber war diese Gegend am Asowschen Meer nur das Hauptgebiet der Kimmerier. Sichere Spuren füren darauf, dass sie auch noch südlicher, Asien näher saßen. Nach Herod. 4, 11 bezeichnete man Erdhügel am Tyras (Dniestr) als Gräber ihrer Könige; nach Strabo p. 647 reichten sie sogar in das Land südlich von der Donau, d. i. nach Thracien hinab. Die Treren nämlich, ein thrakisches Volk, welches zwischen dem Hebrus (Maritza) und Skomios wonte (Thukyd. 2, 96, Strabo p. 59), waren mit ihnen nahe verwandt und wurden stets mit ihnen verbunden genannt, sodass sie ihnen auch örtlich nahe gewesen sein müssen. Strabo nennt die Treren p. 647 geradezu einen kimmerischen Stamm, und sagt wider auch: die Kimmerier, welche man auch Treren nennt oder ein Stamm derselben sind. Nach Duncker (Gesch. des Alterth., 5. Aufl. I, S. 468) bleibt daher kaum ein Zweifel darüber, dass auch die Kimmerier thrakischen Stammes waren. Wie dem aber auch sei, jedenfalls hatten sie Kleinasien nahe genug, um es schon frühzeitig zum Gegenstand ihrer Invasionen zu machen und sich auf Jarhunderte darin festzusetzen. Nach Orosius (1, 21), dessen Angabe Duncker (I, S. 466) verteidigt, drangen sie schon 30 Jare vor der Gründung Roms, also etwa 784 v. Chr., ein, und nach Strabo (p. 20. 149. 573) setzten die Chronographen ihren ersten Einfall in Homers Zeit oder kurz vor dieselbe. Der Dichter Kallinos von Ephesus, der etwa um 700 lebte (sicher läſst sich freilich sein Zeitalter nicht bestimmen), kennt sie in der Tat bereits als gefärliche Krieger, die sogar den Joniern Gefar drohten und fordert seine Landsleute zu mannhaftem Kampfe gegen sie auf, vgl. Strabo p. 627. 633. 647. Ja nach Skymnos Chiens. V. 941 soll schon der erste Gründer Sinopes, der Milesier Abron, der jedenfalls schon in der ersten Hälfte des 8. Jarh.'s vor Chr. lebte, von ihnen getötet worden sein. Fast sieht es so aus, als ob die geschichtliche Erinnerung, je weiter sie überhaupt zurückging, desto weiter auch den Aufenthalt der Kimmerier in Kleinasien zurückzubatiren Veranlassung fand. Herodot, der sie erst gegen 633 v. Chr., wo zugleich die Scythen eindrangen und Medien unterwarfen, kommen zu lassen scheint, vgl. 1, 104; 4, 1—4), hat in Beziehung auf sie manches, was in Wirklichkeit weit auseinander lag, in einen sachlich, ja chronologisch engen Zusammenhang gebracht, vgl. Dunck. I, S. 465 ff.

Von der Halbinsel Sinope, der nördlichsten Spitze Kleinasiens, ihrem ersten asiatischen Hauptsitze aus scheinen sie nun allerdings vorzüglich die Richtung nach Südwesten, nach Lydien und Jonien hin innegehalten zu haben, wie zu Kallinos Zeit und schon früher, wo das frühere Edonis an der troischen Küste, das nachherige Antandros, über 100 Jare einer ihrer Hauptsitze war und nach ihnen Kimmeris hieß (Plin. 5, 32; Steph. Byz. l. c.), so auch bei dem Zuge, den Herodot schildert, wo sie unter ihrem König Lygdamis Sardes bis auf die Burg eroberten. Aber dass sie sich auch über die weiten fruchtbaren Ebenen Kappadoziens, die sie von Sinope aus sobald erreichen konnten, ergossen, ist fast selbstverständlich. Zudem berichtet Strabo (p. 61. 552) ausdrücklich, dass sie mehrmals sogar die rechte, d. h. östliche Seite des Pontus überfielen und die Kappadozier samt den Phrygiern bekriegten. Gelzer und Schrader (a. a. O.) finden es warscheinlich, dass die Kimmerier, welche damals den Lydiern so hart zusetzten, zugleich auch von Kappadozien Besitz ergreifend, die Tibarener (Tubal, assyr. Tabal) samt den Moschern und Kolchern, soweit sich diese ihnen nicht unterwarfen, aus den südlicheren Gegenden, die sie nach den inschriftlichen Andeutungen bis dahin innegehabt hatten, nach dem Norden und Nordosten zurückdrängten und auf das Küstengebiet beschränkten. Wenn, wie es scheint, den Assyrern in den östlichen Grenzgebieten Kappadoziens Stillstand geboten wurde, und wenn assyrische Befestigungs-

bauten am obersten Laufe des Tigris bei Egin, ebenso in der Gegend von Diarbekr und am obern Euphrat, dann weiter nordwestlich am mittleren Iris bei den alten Städten Melita und Zela, vgl. Dunck. I, 469, darauf hindeuten, daſs die Assyrer hier genötigt waren, auf Abwehr von Angriffen und Sicherung ihres Gebietes bedacht zu sein, — so liegt es nahe, sich die Kimmerier als ihre Gegner zu denken. Die Kappadozier an sich waren ihnen gegenüber schwerlich stark genug. Die Weissagung Bileams in 4 Mos. 24, 24, welche auf einen schließlichen Zusammenstoß der Semiten und Japhetiten hinweist, bei welchem die ersteren unterliegen werden, hätte ihre erste Erfüllung dann nicht bloß durch die Griechen, die nach Berossus (Fragm. 12, ed. Müller) zu Schiffe den Ciliciern zu Hilfe kamen, sondern auch durch die Kimmerier erhalten. Je öfter die assyrischen Könige von ihren Kämpfen und Siegen im Lande Van und Urarti (Armenien) und von ihrer Unterwerfung der Tibarener reden, desto bemerkenswerter ist es jedenfalls, daſs sie sich nirgends Züge gegen die westlich von Van wonenden Stämme beilegen. Asserhaddon (681—667) rühmt sich freilich, daſs sich ihm Tiuspa vom fernen Lande der Gimirrai mit seinem Heere unterworfen habe. Sein Nachfolger aber, Assurbanipal = Sardanapal (667—626) gesteht: die Gimirrai fürchteten weder meine Väter noch mich und nahmen das Joch meiner Herrschaft nicht an, und dann erzält er, daſs der König der Lydier, Gugu = Gyges, von diesen damaligen Machthabern im westlichen Kleinasien schwer zu leiden hatte, vgl. Ménant, Annal. p. 242; G. Smith, Assurb. p. 64—73. Daſs diese Gimirrai mit den Kimmeriern identisch sind, kann nicht wol bezweifelt werden. Sie würden sonst nicht gerade da erst mit den Assyrern zu tun bekommen haben, wo nach Herodot auch die Kimmerier in voller Stärke auf dem Schauplatz erschienen waren, und zwar gerade so wie diese, als Bedränger der Lydier; — sie würden sonst auch nicht bei allen früheren assyrischen Königen, selbst bei Sanherib, der sich eines Sieges über die Cilicier rühmt, unerwänt geblieben sein; auch würde sie Asserhaddon sonst nicht noch ein Volk „ferner Lage", wie er weder die Tabaläer noch die Cilicier bezeichnet, nennen, vgl. Schrad. a. a. O., S. 157. — Erst nach den Zeiten Ezechiels, in dessen Tagen ihre Macht noch ungebrochen war, erst a. 563, gelang es dem Alyattes, dem Vater des Crösus, sie aus Kleinasien zu vertreiben, vgl. Herod. 1, 16.

Neben den Kimmeriern kommen hier nun aber auch noch die Cimbern in Frage. Schon Plutarch (Mar. 11) identifizirte beide mit einander und behauptete demgemäſs, daſs von den Mündungen der Donau bis zu den Mündungen der Elbe und des Rheins wesentlich derselbe Menschenstamm, ja daſs dort am äußersten Meer der größte und tapferste Teil desselben in einem der Sonne unzugänglichen Lande wonte. Und Justinus (38, 3) vertauschte sogar den einen Namen mit dem andern, indem er die Überreste der Kimmerier in der Krimm, die Taurier, welche Mithridates gegen die Römer warb (vgl. Appian. hist. Mithr. 15), Cimbern nannte. Allein in Warheit hatte man dafür keinen andern Grund, als die Namensänlichkeit, und für sich allein ist diese, zumal wenn sie nicht größer ist als in diesem Falle, nicht beweisend genug. Um sie größer erscheinen zu lassen, als sie ist, macht man geltend, daſs der B=laut im Namen der Cimbern unwesentlich sei, da er sich auch sonst in änlichen Worten (z. B. in *μεσημβρία* neben *μεσημερία*, in *Ἀμβρί* neben *Ἀμρί* = *Ὀμρί* 1 Kön. 16, 16, in *Νεβρώδ* neben *Νιμρώδ*), mehr oder weniger hörbar zwischeneingeschoben habe. Möglicherweise aber verhält es sich in diesem Fall doch anders. Einerseits nennen sich allerdings die Einwoner von Cambria oder Cumbria (jetzt Cumberland) one B=laut Kymri oder Kumri; andererseits jedoch haben wir keinen Beleg dafür, daſs man den Namen der Kimmerier, bevor man sie mit den Cimbern identifizirte, auch mit einem B=laut aussprach. Auch dürfte dem das betonte *ε* (bei Lycophron freilich *Κίμμεροι*) im Wege gestanden haben. — Geschichtlich und geographisch läſst sich ein Faden, der von den einen zu den andern überleitete, nicht entdecken. Schon Pytheas, der Zeitgenosse Alexanders des Großen, lernte bei Gelegenheit des Bernsteinhandels die Kimbrer als im heutigen Jütland heimisch (wie auch die Teutonen als im nordöstlichen Deutschland wonend) kennen, — und ebenso sollen jene

gewaltigen, unsteten Scharen, welche seit dem J. 113 massenhaft nach dem Süden vordrangen und die Römer in Schrecken setzten, weither aus dem Norden, wo Sturmfluten große Teile ihres Landes weggerissen hatten, gekommen sein, vgl. Strabo p. 293. Die cimbrische Chersonnesos und das cimbrische Vorgebirge hatten dort von ihnen den Namen. Nach Strabo l. c. war ihre eigentliche Heimat das Gebiet zwischen Elbe und Rhein, nach Plin. 4, 28 die Gegend um den nördlichen Rhein herum. Schon Cäsar (bell. Gall. 2, 29) rechnet die Aduatiker in Belgien, Appian (Gall. 4) auch die noch westlicher wonenden Nervier zum cimbrischen Volksstamm. Cäsar zälte denselben aber den Germanen bei, und noch Mommsen meint sie ihrem Kerne nach für Deutsche halten zu müssen (Röm. Gesch. 4, 5). Von Belgien aus sollen sie, vgl. Cäs. bell. Gall. 5, 12 und Ammian. Marc. 15, 9, nach dem westlichen Teil Englands gezogen sein und dort mit der keltischen Urbevölkerung vermischt die kumrische Bevölkerung gebildet, von dort aus aber im 5. Jarh. n. Chr. auch die Bretagne besetzt haben.

Was die 3 Söne oder Abzweigungen Gomers betrifft, welche in 1 Mos. 10, 3 und 1 Chron. 1, 6 namhaft gemacht werden, so darf man nicht von der Voraussetzung ausgehen, dass sie über Gomer hinaus, d. h. weiter westwärts, tiefer in Europa hinein zu suchen seien. Von Javan 1 Mos. 10, 4 wonte wenigstens die eine Abzweigung, die der Chittim, östlich. Im Gegenteil, da Gomer selbst zunächst Europa, nicht Asien angehörte, da die nichtsemitischen Kleinasiaten aber, wenigstens die westlicheren, in der Völkertafel unberücksichtigt geblieben sein würden, wenn sie nicht irgendwie zu Gomer in Beziehung gesetzt wären, so ist es nur warscheinlich, dass die Söne Gomers eben sie repräsentiren. In der Tat wird der erstgenannte, אַשְׁכְּנַז (in der Alex. Ἀσχανάζ, in der Vulg. Ascenez) in Jer. 51, 27, der einzigen St., in der er noch erwänt wird, mit Ararat, der mittleren Landschaft Armeniens in der Ebene des Araxes und mit Minni, was warscheinlich ebenfalls ein Teil Armeniens war, also mit kleinasiatischen Ländern in einer Weise verbunden, dass man am natürlichsten auch ihn für kleinasiatisch hält. Nur ist daraus nicht mit Schrader (a. a. O. S. 160) zu folgern, dass er in der unmittelbaren Nachbarschaft Armeniens, und noch weniger, weil er mit jenen Ländern gemeinsam gegen Babel aufgerufen wird, dass er Babel möglichst nahe gewont habe. Hätte sich der Prophet an die nächsten Nachbarn Babels wenden wollen, so hätte er wol überhaupt andere, nicht die Armenier, sondern die Meder, auf die er erst in V. 28 kommt, genannt. Voran scheint er vielmehr möglichst fern Wonende aufrufen zu wollen, um anzudeuten, wie weithin man interessirt sei, wenn der Angriff gegen das weithin herrschende Babel unternommen werden solle. — Jedenfalls weist uns auch die Tradition, wenn wir Aschkenas finden wollen, nach Kleinasien. Die Ρηγῖνες, welche Josephus von ihm ableitet, sind uns freilich unbekannt. Indes deuten die Paphlagonier, auf die er Gomers zweiten Son, den Rifat, und die Phrygier, auf die er den dritten, Togarma bezieht, an, wo sie etwa gewont haben müssen. — An die Rugii an der Ostsee, mit denen Knobel sie zusammenstellt, ist kein Gedanke. Breschit R. und Targum Jerusch. zu 1 Mos. 10, 3 verlegen Aschkenas ausdrücklich nach Asien, d. h. in die nordwestlichen Landschaften Kleinasiens. Ebenda deutet sich auch sein Name an. Die Art, wie man ihn gerade auf Grund seines Namens, änlich wie Gomer, bis nach Deutschland hinein verfolgen zu können meinte, war wenig haltbar. Knobel (Völkertafel S. 33 ff.) meinte, der eigentliche Stamm seines Namens liege bloß in der Silbe אשׁ; כנז sei nach dem got. kuni, althd. chunni, altn. kind, griech. γένος zu erklären. Aschkenas bedeute s. v. a. Asengeschlecht und treffe mit Askungr in der altnordischen Sage zusammen. Der Hauptsache nach hänge also nicht bloß der Name Asiens damit zusammen, sondern auch der der Osseten am Nordabhange des Kaukasus, die bei früheren Reisenden As, Aas hießen und nach Klapproth (Asia polygl. S. 84 ff.) und Kohl (Reisen in Südrußland II, S. 193) ein reiner Urstamm mit europäischer, ja germanischer Gesichtsbildung seien, die auch eine indogermanische, in einer Anzal von Wörtern, sowie in Vortrag und Klang mit der deutschen zusammentreffende Sprache redeten (vgl. Kohl und Klapproth, kauk.

Sprachen, S. 176); — ebenso lasse sich auch der Name der Ἀσπουργιανοί Strabos (495 f. 556) an der Nordseite des schwarzen Meeres vergleichen, — ferner derjenige von Asaland, Asaheimr und von der Burg Asgardr, der Urheimat der ersten, dem germanischen Volksstamm angehörigen Bewoner Skandinaviens, der in der Folge vergötterten Asen, welche von jenseits des Tanais kamen (Edda, Sämund 11, 865 f., Grimm. Gesch. d. deutschen Sprache I, 767), — endlich der Name von Asciburgium am Rhein (Tac. Germ. 3; Ptol. 2, 11, 28 und Marcian. Heracl. 2, 10), von Asburg oder Asseburg in der Grafschaft Meurs und von Asciburgius mons (Riesengebirge). Selbst den Namen Skandinaviens, das bei dem gotischen Schriftsteller Jornandes Scanzia, Scandza und Scandia heiße, glaubte man von Aschkenas ableiten zu dürfen: der A-laut habe wegfallen können, obwol er doch zum Hauptstamm gehörte; auch in den Briefen der Samaritaner sei Aschkenas um denselben verkürzt. So sei denn dieser Name noch bestimmter als das allgemeinere Gomer auf den germanischen Stamm zu beziehen, wie er denn auch bei Benjamin von Tudela und Josippon Bezeichnung der Bewoner der niederrhein. Gegenden, d. i. der Franken, dann bei Jarchi zu 5 Mos. 3, 9, in Sepher Juchasin p. 135 ed. Cracov. (vgl. die weiteren Nachweisungen bei S. Cassel, Magyar. Alterth., S. 316), ja bei allen späteren Juden bis auf den heutigen Tag Bezeichnung des deutschen Volkes im ganzen geworden sei. Gegen alles dies aber spricht von vornherein, dass die Zerlegung von אשכנז in zwei Wörter unberechtigt ist, da sich für diesen Namen als ein einheitliches Wort eine andere und zwar warscheinlichere Erklärung, welche Knobel übrigens unberechtigter Weise mit der vorigen verbunden hat, darbietet. In Aschkenas ist vor allem, wie de Lagarde (l. c. S. 254) geltend gemacht und Kiepert und Dillmann anerkannt haben, der Name Aschken enthalten und az ist eine Endung, mit der auch im Armenischen, das zu vergleichen am nächsten liegt, Adjektiva und abgeleitete Namen gebildet werden. Der Name Askên kommt nach de Lagarde bei den Armeniern vor; griechisch umgeformt zu Ἀσκάνιος findet er sich aber auch, wenn auch erst bei Apollod. (Bibl. 3, 12, 5) für einen Son des Priamus und bei Dionys. Halic. 1, 65; Liv. 1, 3; Serv. zu Aen. I, 267 für einen Son des Äneas, der eigentlich Euryleon hieß. Auch die Phrygier hatten ihn, wenn die Lesart μὴν Ἀσκηνος auf ihren Münzen richtig ist (vgl. de Lagarde l. c.). So kommt denn als eine Spur von dem betreffenden Volksstamm vor allem die Landschaft Askania in betracht, die schon in Ilias 2, 862 f. und 13, 791 erwänt wird. Sie erstreckte sich nach Strabo 12, p. 564 von der Propontis über Mysien und Bithynien, und reichte nach Plin. h. n. 3, 40 bis nach Phrygien hinein. Es gab sogar zwei Askanien, ein mysisches und ein phrygisches (Steph. Byz. s. v. Ἀσκανία). Am längsten scheint der Name des Volks an den Gewässern der betreffenden Gegend haften geblieben zu sein. Man hatte einen askanischen Fluss, der nach Plin. hist. n. 5, 40. 43 und Ptol. 5, 1, 4 in dem westlichen Bithynien (Strabo p. 566 u. 681 setzt dafür, weil dort in alter Zeit auch Myser wonten, Mysien) bei einem Flecken Ascania floss. Es gab eine Ἀσκανία λίμνη im südlichen Phrygien (Arist. de mirab. 54; Arrian. Alex. 1, 29), ebenso aber auch eine, an der nach Strabo p. 565 ff. die bithynische Hauptstadt Nicäa lag. Sogar der alte Name des schwarzen Meeres πόντος ἄξενος oder πόντος ἄξεινος, wofür später πόντος εὔξεινος gesagt wurde, könnte auf Asken zurückgehen (so Boch. geogr. s. p. 169, J. D. Mich. spicil. I, S. 62 u. a.). Auch insulae Ascaniae, die ante Troada lagen, und ein portus Ascanius, welcher der Gegend angehörte, wo Troas an Lydien stieß, werden erwänt (Plin. l. c.). Aber eben nur in Kleinasien, und zwar nur im Nordwesten desselben findet sich dergleichen. Wenn Knobel denselben Namen auch bei dem mythischen ersten Sachsenkönig Aschan oder Aschanes, oder auch bei den anhaltinischen Fürsten als den comites Aschaniae (= Aschariae) entdeckte, um ebenso wie mit Hilfe der Asen auf die Franken, durch Askanius' Vermittlung auf die Sachsen hinauszukommen, so braucht dergleichen nicht erst widerlegt zu werden. — Eine Ausbreitung des Aschkenas über Asien hinaus anzunehmen, berechtigt nur allenfalls der Umstand, dass die Bevölkerung auf den nächstgelegenen europäischen Küsten sehr warscheinlich nahe verwandt war.

Riphat, רִיפַת (Alex. Ῥιφάθ, Vulg. Riphat), der zweite Son Gomers, der nur noch in 1 Chron. 1, 6, und zwar in den meisten Handschr. in דיפת verändert, in vielen Handschr. jedoch auch an dieser St. (auch in der Alex. u. Vulg.) in der übereinstimmenden Form von רִיפַת widerkehrt, ist, wenn anders eine geographische Anordnung stattgefunden hat, östlich von der Gegend des Aschkenas, also etwa im östlichen Bithynien und weiterhin in Paphlagonien, jedenfalls zwischen Aschkenas und Togarma zu suchen. Josephus hat die Ῥιφαθαῖοι speziell mit den Παφλαγόνες identifizirt (Arch. 1, 6, 1). Andeutungen des Namens, die uns weitere Auskunft geben könnten, finden sich leider nur wenige oder keine. Wie schon Bochart erwänt, zogen manche die ὄρη Ῥίπαια, von denen bei Alkman dem Lyder, um 610, bei Damastes, bei Äschylos, Aristoteles u. a. die Rede war, herbei. Knobel schloss sich daran an, verstand aber darunter, um neben den Germanen nun auch die Kelten berücksichtigt finden zu können, die Karpathen, und berief sich darauf, dass die Galater (Celten) nach einer Sage bei Plutarch (Camill. c. 15) früher südlich von den ripäischen Bergen heimisch gewesen und erst von hier aus (schon lange vor 600 v. Chr.) teils zum nördlichen Ocean und den äußersten Grenzen Europas, teils nach Gallien geströmt seien, dass sie aber zum teil auch noch in den späteren Zeiten an den Karpathen gesessen und ihre Streifzüge, besonders die nach Thracien, Macedonien, Griechenland und Kleinasien, im 3. Jarhundert sicher nicht alle von Gallien aus gemacht hätten. Allein Knobels Annahmen sind auch hier die eine immer noch haltloser als die andere. Selbst wenn der Zusammenhang zwischen Riphat und dem Namen der ripäischen Gebirge weniger zweifelhaft wäre, als er es ist, so ließe es sich doch nicht erweisen, dass auch nur einer von den griechischen Schriftstellern diesen allerdings für verschiedene nördliche Gebirge gebrauchten Namen auch einmal auf die Karpathen angewandt hätte, geschweige dass letztere nach ihren Anwonern allgemeiner so benannt wären, und zudem ist die Sage von den ersten Wonsitzen der Galater oder Kelten jedenfalls ebenso unzuverlässig, wie so manche änliche Sage anderer Völker. — Bochart, der seinerseits Riphat ganz richtig für kleinasiatisch hält, fürt (III, 9) als eine Spur, die möglicherweise an ihn erinnert, den kleinen, von Arrian (Peripl. 12, 3), Plinius (6, 1) u. a. erwänten Fluss Rhebas oder Rhebaeus an, der nahe am Bosporus in den Pontus mündet, und ebenso die Landschaft Rhebantia bei Arrian, und de Lagarde, ihm beistimmend, setzt רִיפַת dem bactrischen raêvant, glänzend, gleich, was leicht Name eines Berges, aber auch Flusses habe werden können. Für die andere Lesart, דִּיפַת wusste Bochart nur die unbedeutenden paphlagonischen Städte Tibia und Tobata herbeizuziehen. Volney (vgl. Schenkels Bib. Lex.) erinnerte, von dem R-laut in Riphat absehend, an Νιφάτης, den Namen der höchsten Bergreihe des Taurus in Armenien (vgl. Strabo 11, 12, 4). Muss man aber auch gestehen, dass diese Anklänge sehr unbedeutend, ja höchst zweifelhaft sind, so darf doch der Mangel an deutlicheren und sichereren nicht allzusehr auffallen. Von all den vielen Ortsnamen des einst dicht bevölkerten Kleinasiens sind uns überhaupt kaum einige hundert überliefert worden und diese noch dazu von fremdländischen Schriftstellern, die sie ihrer eigenen Sprache gemäß ummodelten. Zudem waren vorher schon über die betreffenden Länder, besonders gerade über Paphlagonien und die südlicheren Gegenden, die für Riphat am meisten in betracht kommen dürften, andere Völker, namentlich die Kimmerier, dann die Galater hingezogen und hatten, wo sie sich niedergelassen, die alten Namen oft genug unkenntlich gemacht oder geradezu andere an ihre Stelle gesetzt.

Die dritte Abzweigung Gomers, תּוֹגַרְמָה (Alex. Θοργαμά, Vulg. Thogorma), kommt außerhalb der Völkertafel und 1 Chron. 1, 6 noch an zwei Stellen Ezechiels, und zwar in c. 27, 14, wo die Alex. übrigens richtig Θογαρμά hat, als an Rossen und Maultieren reich und diese Tiere an Tyrus verhandelnd, in c. 38, 6 neben Gomer als Genosse Magogs im letzten Kampfe wider das Volk Gottes vor; nur ist hier bei Ezechiel, weil nicht der Stammvater, sondern die Nachkommenschaft desselben in betracht gezogen ist, בֵּית תּוֹגַרְמָה gesetzt. Mit dem, was sich

aus diesen Stellen in Beziehung auf die kleinasiatische Heimat Togarmas schließen läſst, stimmt die exegetische Tradition im ganzen gut zusammen; nur in Beziehung auf die Völkerschaft, die damit gemeint ist, differirt sie. Josephus (Arch. 1, 6, 1) sagt: *Θυγράμμης (ὤκισεν) Θυγραμμαίους, οἳ δ'ξαν Ἕλλησι Φρύγες ὠνομάσθησαν.* Auf die Phryger deuten auch Hieronymus (Quaest. in Gen. 10, 3) und Zonaras (Arm. 1, 5). Nach einem griech. Scholion zu Ez. 38, 6 im Cod. Vat. verstanden dagegen andere die Armenier und Iberer, noch andere die Kappadozier und Galater (vgl. Boch. III, 11). Nach Synk. 1, p. 91 und Samuel Arm. (in Eus. chron. Arm. II, 12) ist speziell an die Armenier zu denken. Bei den Syrern war Togarma geradezu der Name Armeniens, vgl. Kiep., Monatsber. der Berl. Akad. 1869, S. 222. Erst das Targ. Jon. zu Ez. 27, 14 und 38, 6 hat für Togarma גרממיא und Breschit R. zu 1 Mos. 10, 3 גרמניא (Germanien). Das Targ. Jerusch. zu 1 Mos. 10, 3 setzte allgemeiner ברבריאה (das Targ. zu 1 Chron 1, 6 ברברייא), Barbaria, womit wol kein bestimmtes Land, etwa Phrygien (vgl. Hor. epist. 1, 2, 7) gemeint ist. Saadia ist wider auf Asien und zwar speziell auf Georgien zurückgegangen, wie denn auch die georgische Sage bei Klapproth, Reise in den Kaukasus 2, 64 f., die Armenier, Georgier, Lesgier und Mingrelier von Thargamos abstammen läſst. Auf die Änlichkeit des Namens gestützt, haben später viele auch Turcomannien verstanden (so noch Mordtmann in ZDMG. 24, 82); aber schon Bochart wendet dagegen ein, daſs die entfernten Turcomannen schwerlich mit den Tyrern Handel getrieben, daſs sie auch nach Herod. keine Esel gehabt haben. — Wollten wir auf Grund der Reihenfolge in 1 Mos. 10, 3, den Platz Togarmas direkt nach Osten hin suchen, so müſsten wir fürchten, in das Gebiet von Tubal und Meschech zu geraten. Gehen wir aber südöstlich zu den Kappadoziern und den sich östlich anschließenden Armeniern, so haben wir keinen Grund, nicht auch die westlicheren Phryger damit zusammenzufassen und all die Bewoner der Ebenen und Täler bis zu der südlichen Tauruskette hin zu verstehen. Die drei Merkmale, die sich aus den beiden Stellen Ezechiels gewinnen lassen: die Nähe Gomers, der Reichtum an Rossen und Maultieren und der Handelsverkehr mit Tyrus passen auf alle gleich sehr. Nur das zweite bedarf einiger Belege. Die Phryger werden schon von Homer Ilias III, 185 als rossetummelnd (*αἰολόπωλοι*) gerühmt. Daſs die Kappadozier an Rossen reich waren, hat Bochart (III, 11) durch viele Stellen aus Solinus, Isidor, Dionys (Perieg. v. 973), Oppian, Claudian u. a. erwiesen; dafür, daſs sie auch Maulesel hatten, fürt er Ilias II, 851 f., Plin. 8, 44, Strabo und Appulejus an. Von den Armeniern aber, deren Land kalt (Xenoph. Anab. 4, 4, 8), jedoch gesund ist und besonders im Westen herrliche Matten und weitläufige Triften hat, bezeugt Strabo (11, p. 529 ff. 558. 587), daſs ihre Pferdezucht und Reitkunst berühmt waren; selbst für den persischen Großkönig wurden bei ihnen Rosse, warscheinlich nisäischer Race (vgl. Herod. 7, 40), gezogen, Xenoph. Anab. 4, 5, 24. Nach Herod. 1, 194 scheinen sie auch viele Esel gehabt zu haben, sodaſs es bei ihnen auch Maulesel genug gegeben haben wird. Eins der drei genannten Völker auszuschließen, ist ebensowenig angezeigt, wie eins von ihnen den beiden andern vorzuziehen. Nur wird man von den Phrygern den westlichen Teil abscheiden müssen, da der hier liegende ascanische See dieses Gebiet dem Aschkenas zuweist, — und noch mehr die noch westlichere Landschaft Teuthrania bei Pergamum. Der von de Lagarde (l c. S. 257) für letztere geltend gemachte Grund, daſs dem hebr. תו nur *Τευ* entspreche, und daſs ג, wie das Armenische beweise, in *ϑ* übergehen konnte, daſs sich also die Namen Togarma und Teuthrania ziemlich gleichkommen, ist sehr zweifelhafter Natur. Aus dem Namen könnte man eher einen Beweis für Kappadozien herleiten, sofern תוג im zweiten Teil von katapa-tuka enthalten zu sein scheint, — ebenso aber auch für Armenien, sofern arma vielleicht die Abkürzung der syrischen, auch zu den Persern übergegangenen Benennung Armina ist. Für die Bevorzugung Armeniens, welche seit J. D. Michaelis üblich geworden ist, macht man geltend, daſs sich die Armenier selbst, nach ihrem Geschichtsschreiber Mose Chor. (im 5. Jarh. n. Chr.), von Haik, dem Sone Thorgoms = Togarma ableiteten. Allein nicht eine wirklich beachtenswerte Über-

lieferung, sondern nur der Wunsch, sich einen alten biblischen Stammvater beizulegen, scheint die christlichen Armenier zu dieser Genealogie veranlasst zu haben. Es fällt nämlich auf, dass sie statt Togarmas die ihnen durch die griech. Übersetzung dargebotene Form von Torgama haben, — und ebenso, dass sie den Torgama zum Sone des Tiras und diesen erst zum Sone des Gomer machen. Es scheint, dass sie über ihre Abstammung von Togarma nicht einig waren, dass manche den Tiras als Stammvater vorzogen, und dass man dann zur Vereinigung beider den letzteren zwischen Togarma und Gomer einschob. Mit Recht redet Duncker (I, S. 445) von einer gelehrten Konstruktion der armenischen Sage. — Wenn man aber andererseits zweifelt, ob Armenien bei Togarma nur überhaupt mitberücksichtigt ist, weil dies Land sonst andere Namen hat, אֶרֶץ אֲרָרַט Jes. 37, 38; 2 Kön. 19, 37, מַמְלְכֹת אֲרָרַט Jer. 51, 27, und an letzterer St. zugleich auch מַמְלְכֹת מִנִּי, so ist zu bedenken, dass Togarma (wie Israel und Edom) zunächst Volks-, Ararat und Minni dagegen (wie Canaan und Seir) Landsnamen sind, dass diese verschiedenen Benennungen aber zugleich auch wol auf verschiedene Teile des umfangreichen Landes gehen. Wärend Togarma zunächst das westliche Armenien am Euphrat, das man später Kleinarmenien nannte, bezeichnet haben wird, ist Ararat, assyr. Uraarti (Schrad. K. Inschr., S. 10), schon nach Hieron. zu Jes. 37, 38, die vom Araxes durchflossene östliche Gegend am Fuße des Taurus, die sich an die Berge Ararats (1 Mos. 8, 4) anlehnte, das spätere Großarmenien, das noch bei Mose Chor. den Spezialnamen Airarat fürt. Minni aber, das nur in Jer. 51, 27 erwänt und hier deutlich als ein besonderes Gebiet behandelt ist, obwol es vom Chald. (תּוּרְמִינֵי) und Syr. (ארמניא) allgemein gefasst wird, war vielleicht bloß die Provinz *Μιννάς* (Jos. Arch. 1, 3, 6), welche möglicherweise mit dem Land der Manavasiten, vgl. Rosenm., Alterth. 1, 1, S. 251 ff., mit Mannai in den assyr. Inschriften (G. Smith, Assurb. 61. 69. 75. 84 ff.) gleichzustellen ist. Die Zweiteilung Armeniens ist auch sonst hinreichend bezeugt. Die Niederlassung Haiks, des eigentlichen Stammvaters der Nation, war nach Mose Chor. auf das südlichere Talgebiet des Ost-Euphrat-Armes, auf die Gegend des Van-Sees beschränkt. Erst sein Son Armenak soll auch die Airarat-Landschaft mit ihrer ursprünglich medischen Bevölkerung in Besitz genommen haben. Die assyrischen Inschriften kennen das Land Van (mat vannai) neben dem Lande Urarti: jedes Land hatte nach ihnen seine besonderen Fürsten (Dunck. I, S. 445). Noch unter Darius war das eigentliche Armenien als besondere dreizehnte Satrapie von den Hauptvölkern des späteren Nord- und Ostarmeniens, den Saspiren und Alarodiern (d. i. Araratbewonern), welche mit den nordwestlichen Medern die achtzehnte Satrapie bildeten, geschieden (Kiep. l. c. S. 203). — Die drei genannten Völker, die Phryger, Kappadozier und Westarmenier zugleich unter Togarma zu verstehen, hat man umsomehr Grund, als sie in der Tat enger miteinander zusammengehörten. Die Phryger galten nicht bloß für uralt, sodass sie in dieser Beziehung sogar den alten Ägyptern den Rang streitig machten (Herod. 2, 2; Claudian in Eutrop. 2, 251 f.), sondern auch für weitverbreitet; die anderen Stämme sollten von ihnen ausgegangen sein: nach Herod. 5, 52 und Strabo p. 187. 571 reichten sie bis an den Halys und nach Claudian (l. c. 242 ff.) erstreckten sie sich über Bithynien, Jonien, Lydien, Pisidien und Galatien. Auch die Armenier, und sie namentlich nennt Herodot (7, 73) ihre Abkömmlinge, *ἄποικοι*. Das Hauptzeugnis aber liegt in der Sprache. Wennschon Eudoxus bei Eustath. zu Dionys p. 694 behauptete, dass die Armenier viel Phrygisches in ihrer Sprache hätten (*τῇ φωνῇ πολλὰ φρυγίζουσι*), so hat Gosche (De Ariana linguae gentisque Armeniacae indole, Berol. 1847) die Verwandtschaft beider Sprachen bestimmter dargetan, indem er zeigte, dass sich eine Anzal phrygischer Wörter am besten aus dem Armenischen erklären läßt. —

Übrigt uns zuletzt noch die allgemeinere Frage, in welchem Sinne und mit welchem Recht der Verf. der Völkertafel alle die als Aschkenas, Riphat und Togarma bezeichneten Völker von Gomer und durch diesen von Japhet abgeleitet hat, so ist er schwerlich der Meinung gewesen, dass der erste und älteste japhetitische

Völkerstrom voran die nördlichen und westlichen Küsten des schwarzen Meeres besetzt und erst von hieraus auch Kleinasien bevölkert hat. Indem er das Abhängigkeitsverhältnis der Völker von einander einfach nach dem Verwandtschafts- und Größenverhältnis, das sie hatten oder zu haben schienen, bestimmte, hat er über die Art ihrer Ausbreitung warscheinlich gar nicht erst reflektirt. Oder wenn doch, so hat er wol im Anschluſs daran, daſs die Berge Ararats als der Ausgangspunkt der noachitischen Menschheit gelten, jenen Strom unmittelbar durch Kleinasien ziehen und von ihm seine Unterabteilungen schon dort wie einzelne Wellen ausgehen lassen. Daſs er von den letzteren dennoch nicht die östliche, nämlich Togarma, sondern im Gegenteil die westlichste, Aschkenas an die Spitze stellte, dürfte sich schon aus dem Umstande erklären, daſs er für die Aufzälung der Unterabteilungen am besten dieselbe Richtung von Westen nach Osten inne hielt, die sich ihm für die Hauptabteilungen der Japhetiten empfahl. Auch war Aschkenas vielleicht früher zu Selbständigkeit und Macht gelangt, als Riphat und Togarma. Jedenfalls aber hat die Völkertafel in Beziehung auf die Art der Ausbreitung zu wenig bestimmte Andeutungen, als daſs sie mit dem, was etwa die ethnographische Forschung ergeben sollte, in Konflikt geraten könnte. Die Griechen ihrerseits haben den betreffenden kleinasiatischen Völkern öfter einen europäischen Ursprung zugeschrieben. Nach der Behauptung der Makedonier wonten die Phryger einst bei ihnen in ihrem Lande und hießen Brigen (Herod. 7, 73, vgl. Con. narr. 1). Strabo läſst sie von den Thrakern abstammen (p. 295. 471. 572). Eine Notiz Arrians bei Eustath. zu Dionys 322 besagt, daſs die Phryger und Myser wie auch die Thraker aus Europa nach Asien hinübergegangen seien und sich in Bithynien niedergelassen hätten und zwar in den Zeiten, wo auch die Kimmerier Asien durchzogen, — und noch in der persischen Zeit werden *Βρύγοι Θρήϊκες*, die wol mit den alten *Βρίγες* zusammenhingen, bei den Makedoniern erwänt (Herod. 6, 45). Indes ist auf diese Angaben nicht großes Gewicht zu legen. Es finden sich auch wider anders lautende Andeutungen. Nach Ilias 2, 862 f.; 3, 184 ff.; 16, 717 waren die Phryger schon in den trojanischen Zeiten in Kleinasien ansässig, und nach Strabo 7, 321; Herod. 7, 8. 11 wanderten welche von dort schon lange vor dem trojanischen Kriege mit Pelops nach Griechenland. Die Phryger selbst behaupteten, daſs nicht sie von den thrakischen Brigen, daſs vielmehr diese von ihnen ausgegangen wären (vgl. O. Abel, Makedonien, S. 57 ff.) und leicht hatten sie das Recht ebensosehr auf ihrer Seite, wie die Karer, welche nicht erst, als sie von den griechischen Inseln vertrieben waren, nach ihrem Lande gekommen sein, sondern schon immer darin gewont haben wollten (Herod. 1, 171; 5, 119). Wenn anders die Armenier, Phryger und Thraker wirklich von einem gemeinsamen Ausgangspunkte ausgezogen sind, so ist es sicher das Natürlichste, sich die Armenier als den Anfangs-, die Thraker als den Endpunkt des Zuges zu denken, vgl. Dunck. I, S. 450. — Was den japhetitischen Charakter dieser Völker betrifft, so ist derselbe auf Grund des Hauptmerkmals, nämlich der Sprache, allgemein zugestanden. Die wenigen uns erhaltenen phrygischen Wörter, die zuerst besonders Jablonski (Opusc. 2, 63 ff.) gesammelt hat, geben sich fast alle als indoeuropäisch zu erkennen, vgl. Lassen, ZDMG. X, S. 369 ff.; Gosche l. c., S. 21 ff. und de Lagarde l. c., S. 283. Nach der Meinung der Alten, z. B. Platos im Cratyl. p. 410, vgl. O. Müller, Dorier I, S. 8, war die phrygische Sprache speziell mit der griechischen verwandt. Daſs aber auch die armenische trotz vieler Besonderheiten und fremder Elemente, die sie von den vielen anwonenden und zeitweilig eindringenden Volksstämmen überkam, zum indogermanischen Sprachstamm gehört, haben Neumann in der Zeitschr. f. die Kunde des Morgenl. I, S. 242, Petermann bei Ritter, Erdk. X, S. 579 ff. und Gosche l. c. gezeigt. De Lagarde sucht für die Phryger, Kappadozier und benachbarten Völker speziell eranische Sprachen, wenigstens viele eranische Sprachelemente zu erweisen und findet auch in der armenischen über einer älteren Grundlage eine doppelte eranische Schicht, die durch eine doppelte Einwanderung abgelagert wurde (l. c. S. 291 u. 298).

Daſs der Verf. der Völkertafel übrigens von den beiden Reihen der Japhe-

titen, die er sichtlich unterschied, der entfernteren (Gomer, Magog und Madai) und der näheren (Javan, Tubal, Meschech und Tiras) die beiden westlichsten Enden, Gomer und Javan voranstellte und diese zudem auch allein mit Unterabteilungen versah, sieht fast wie eine weissagende Auszeichnung derselben aus. Ob durch die damaligen Verhältnisse schon deutlicher oder nur noch erst unbestimmter an die Hand gegeben, wurde es durch diese Darstellung gleichsam schon im voraus angezeigt, dass von den Japhetiten eben die westlichsten für Europa in betracht kommenden Ausläufer die lebenskräftigsten seien, welche die reichste Entwickelung haben würden. — **Fr. W. Schultz.**

Gonesius (Goniadzki, Conyza), Petrus, geboren um 1525 von geringen Eltern in dem podlachischen Städtchen Goniadz, war unter den ersten, welche in Polen antitrinarische und anabaptistische Ansichten verbreiteten. Über seine erste Jugend und Erziehung ist nichts bekannt. Zuerst trat er auf in Krakau, und zwar als Eiferer für die katholische Lehre und Gegner des Franz Stankar, der in seinen Vorlesungen über die Psalmen gewisse katholische Dogmen, wie z. B. die Anrufung der Heiligen, bekämpfte. Dadurch auf ihn aufmerksam gemacht, sandten ihn der Bischof und Klerus von Samogitien zu seiner Ausbildung in's Ausland, in der Hoffnung, sich an ihm einen treuen und tüchtigen Verfechter der Kirche zu erziehen. Er bereiste Deutschland, wo er besonders in Wittenberg sich aufhielt, die Schweiz, Genf, Oberitalien — in Padua soll er 1554 sogar Sophistik d. h. Dialektik gelehrt haben — und Mähren, kehrte aber als entschiedener Anhänger nicht etwa der reformatorischen, sondern vielmehr der antitrinitarischen Richtung zurück. In der Schweiz war er um die Zeit, wenn nicht des Servetschen Prozesses selbst, so doch der darauffolgenden theologischen Bewegungen und es geht aus allem hervor, dass er Servets Schriften mit eingehendem Fleiße studirt haben muss. Gleich von seiner Rückkehr nach Polen an hielt er sich zu den Reformirten, welche bereits ein eigenes Kirchenwesen zu gründen angefangen hatten, one doch seine besonderen Meinungen zu verbergen, die er vielmehr sofort auf der Synode zu Secemin (21. Januar 1556) mit jugendlicher Entschiedenheit und Anmaßung kundgab. Sie sind am genauesten aus den, den Synodalakten entnommenen Notizen bei Sandius und aus der Widerlegung zu erkennen, welche H. Zanchi (Opp. T. VIII, p. 534 sq.) einer Hauptschrift von G. entgegensetzte, und es liegen ihnen so offenbar Servets spekulative Ideeen zum Grunde, dass Simler ihn mit Recht einen Servetus illustratus nennen konnte. G. bekennt sich einzig zum Apostolikum und verwirft das nicänische, athanasianische und alle andern Symbole gänzlich. Dass demnach die Trinität = Gott, das göttliche Wesen eine Substanz in drei Personen sei, ist auch ihm ein arger Irrtum und Unsinn; der Vater allein ist der ware Gott, die göttliche Ursubstanz; sein ewiges, unsichtbares Wort dagegen, der Logos, darf nicht mit dem Sone nach der alten Dogmatik identifizirt und verwechselt werden, es ist nicht der Son selbst, sondern der Same des Sones, indem es in der Zeit im Leibe der Maria in's Fleisch verwandelt wurde. Dieser Son Gottes, der Mensch J. Christus, ist zwar geringer als der Vater, diesem untergeordnet, von dem er selbst das Leben und alles empfangen zu haben versichert; gleichwol ist auch er Gott und zwar ganz nach Leib und Seele, eine untrennbare gottmenschliche Natur und Substanz, menschgewordener Gott und gottgewordener Mensch, sodass für G. weder von „sabellianischer" Homousie des Sones mit dem Vater, noch von „nestorianischer" Unterscheidung der Naturen in Christo, und noch weniger von einer Communicatio idiomatum die Rede sein konnte, — lauter Lehren, die er als sophistisch, ja geradezu als teuflische Erfindung aufs heftigste bekämpst. So nahe diese Auffassung an das theosophische System Servets sich anschloss, so leicht sieht man auch, wie sie bei noch größerer Verwischung des spekulativen Gehaltes und Gepräges in den gemeinverständigen Tritheismus und Subordinatianismus eines Gribaldo, Gentile u. a. übergehen konnte. — Durch die Neuheit solcher Behauptungen überrascht wagte die Synode zu Secemin es nicht, darüber zu urteilen, sondern sandte G. nach Wittenberg zu Melanchthon, um dessen Urteil zu vernehmen. Er wurde durch Selnekker bei diesem eingefürt und überreichte ihm nebst

dem Schreiben der Synode eine Schrift, deren Inhalt aber von Selnekker so blasphemisch erfunden wurde, dass Melanchthon in keine weitere Verhandlungen eintreten wollte, sondern auf Entfernung des Mannes Bedacht nehmen zu müssen glaubte (Melanchth. Opp. ed. Bretschn. T. VIII, p. 677). G. entfernte sich indessen freiwillig, fand aber bei seiner Heimkehr nach Polen eine so üble Aufnahme, dass eine zweite Synode auf den Antrag Franz Lismanins seine Lehre fast einstimmig verwarf und dem Bischofe von Krakau, wo seine Schrift Verbreitung gefunden, anzeigen ließ, dass er nicht zu den Ihrigen gehöre noch je gehört habe. Zwei Jare später (15. Dez. 1558) widerholte er dessenungeachtet auf einer Synode zu Brzesk in Lithauen nicht nur seine Behauptungen, sondern griff auch mündlich und schriftlich die Kindertaufe als bloße Menschensatzung an und drang überhaupt auf eine nicht nur halbe, sondern gänzliche Reinigung der Kirche von allen übriggebliebenen römischen Irrtümern. Man könnte geneigt sein, auch jenes von Servet herzuleiten; allein da er noch andere anabaptistische Ansichten hegte, die bei Servet nicht vorkommen — er hielt es namentlich einem Christen für unerlaubt, ein obrigkeitliches Amt zu bekleiden und das Schwert zu füren, wie er denn stets nur einen hölzernen Degen trug — so klingt die Nachricht keineswegs unglaubhaft, dass er mit den mährischen Widertäufern in Verkehr gestanden habe. Auch diesmal fanden seine Anträge nicht Eingang; die Synode wies sie mit allen Stimmen gegen eine ab und legte ihm Stillschweigen auf bei Strafe des Ausschlusses. Er stand jedoch unter dem Schutze des mächtigen Jan Kiszka, der ihn als Prediger nach Wengrow in Podlachien berief und durch Errichtung einer Druckerei daselbst ihn in den Stand setzte, seine Ansichten auch schriftlich auszubreiten, und als im J. 1565 die förmliche Spaltung der trinitarischen und der unitarischen Reformirten in zwei Kirchen, die große und die kleine, eintrat, schien es, als ob für G. die Zeit gekommen wäre. Allein die unitarische Bewegung ging bald auch über ihn hinweg; Greg. Pauli u. a. fingen an, die Präexistenz Christi ebenfalls zu bestreiten, und da dies besonders seit der Gründung von Rakau unter den Unitariern allgemein wurde, so fand sich G. gedrungen, seiner eigenen Partei eine, freilich erfolglose, Opposition zu machen und gegen den überstürzenden Radikalismus ebionitischer und artemonitischer Tendenzen mit Farnowski die Ewigkeit des Logos ebenso eifrig zu behaupten, als er die Trinitätslehre der Kirche angegriffen hatte. Über sein späteres Leben und sein Todesjar fehlen uns die Nachrichten. — Seine Schriften (s. die Titel bei Bock und Lukaszewicz), meist zu Wengrow gedruckt, sind sämtlich polemischen Inhalts und teils gegen den „Sabellianismus“ der Kirchenlehre, teils gegen die Kindertaufe, teils endlich gegen den „Ebionitismus“ der Unitarier gerichtet. Vgl. über G. Sandii, Biblioth. Antitrin. p. 40 sq.; Lubieniecii, Hist. Ref. Pol. p. 111 sq., p. 144; Bock, Hist. Antitrin. Vol. I, P. 1, p. 106, P. 2, p. 1097; Krasinski, Gesch. der Ref. in Polen (Leipz. 1841), S. 134 f.; Fock, Der Socinianismus (Kiel 1847), S. 143 ff.; Lukaszewicz, Gesch. der reform. Kirchen in Lithauen (Leipz. 1848—1850), Bd. 2, S. 69 ff. **Trechsel.**

Gorinn, s. Mesrob.

Gosan, גּוֹזָן, wird 2 Kön. 19, 12; Jes. 37, 12 neben Haran, Rezeph, und Eden, als eine von den Assyrern unterworfene Landschaft Mesopotamiens aufgefürt. In gleicher Weise wird Jes. 10, 9 statt Gosan die Stadt Karkemisch gesetzt, woraus sich schließen läßt, dass dies die Hauptstadt des Distriktes war, s. Hitzig, Comment. zu Jes. 37, 12, S. 424. Ptolemäus V, 28 fürt zwischen dem Chaboras und dem Saokoras eine Landschaft *Γαυζανῖτις* an, in welchem Namen das Gosan des A. T. sich wider erkennen läßt. Nach 2 Kön. 17, 6; 18, 11 fürt Salmanassar die zehn Stämme in's Exil nach Assyrien und gibt ihnen Wonungen in Chalach (חֲלַח), am Chabor (חָבוֹר) dem Strome Gosans, und in den Städten der Meder. 1 Chron. 5, 26 wendet dies auf die frühere Wegfürung der Rubeniter, Gaditer und des halben Stammes Manasse durch Tiglath Pilesar an, die nach „Chalach und Chabor und Hara und den Fluss Gosans (נְהַר גּוֹזָן)“ ge-

bracht werden, wofür in der Parallelstelle 2 Kön. 15, 29 bloß „nach Assyrien“ gesagt wird. Hier erscheint der Fluss Gosans vom Chabor getrennt, was die meisten Ausleger wol mit Recht der Unachtsamkeit des Chronisten zuschreiben. Über diesen „Chabor, den Fluss Gosans“, haben sich zwei verschiedene Ansichten gebildet. Die eine hält ihn für identisch mit dem Kebar כְּבָר des Hesekiel (1, 3; 3, 15. 23; 10, 15. 22), dem Chaboras der Griechen, sodass כְּבָר dem syrischen Namen des Flusses ܚܒܘܪ, חָבוֹר dem arabischen خابور entspricht. Hiernach wäre dann Gosan das oben erwänte *Γαυζανῖτις* des Ptolemäus und der Ort des ersten Exils durch die Assyrer derselbe wie der des zweiten durch die Chaldäer. So Gesenius (Thes. S. 276. 442), Winer, Hitzig, Knobel, Ritter (Erdk. X, S. 248 f.). Die andere Ansicht nimmt den חָבוֹר und כְּבָר als verschiedene Flüsse an, indem sie letzteren im Chaboras, ersteren aber in einem östlichen Nebenflusse des Tigris finden, der ebenfalls الخابور genannt wird und zum Unterschied den Beinamen خابور الحسنيّة fürt, s. Merâsid. I, p. 333. So Schultens (Ind. geogr. u. d. W. Chaboras), Christ. Ben. Michaelis in einer handschriftlichen Bemerkung zu Simonis Onomast. (s. J. D. Michaelis Suppl. S. 664), Jahn (Archäol. I, 1, S. 17), Rosenmüller (Alterthumsk. II, 1, S. 296, II, 2, S. 102). Andere, wie Bochart (Phaleg. III, c. 14, p. 220), verstehen unter חָבוֹר das Assyrien von Armenien trennende Gebirge *Χαβώρας* des Ptolemäus VI, 1, 1, was auch J. D. Michaelis (Suppl. S. 280, 666) annehmen möchte, wenn sich statt נהר גוזן eine Lesart בהר גוזן, wie in einem Codex bei Kennicott (130) wirklich vorkommt, rechtfertigen ließe, weshalb er doch sich zur ersten Ansicht bekennt. Gosan wird dann als *Γαυζανία* des Ptolemäus VI, 2, 10, eine der medischen Städte, genommen, die aber zu weit nach dem kaspischen Meere hinliegt, als dass sie in betracht kommen könnte, oder für *Χαζηνή*, was Strabo 16, 1, 1 S. 736 neben Kalachene und Adiabene nennt, welche Kombination freilich auch sehr unsicher ist. Gosan bleibt dabei immer die Gegend, welche der andere Chaboras durchfließt. Hierher versetzt auch die jüdische Tradition das Exil der zehn Stämme, und darum hat neuerlich Wichelhaus, „das Exil der zehn Stämme Israels“, in: Ztschr. der Deutsch-Morgenl. Gesellsch., Jahrg. 1851, S. 467—482, diese Ansicht als die richtige darzulegen versucht. Doch sind die Gründe nicht so dringend, dass sie nötigten, ein doppeltes Gosan anzunehmen, und ich trete daher unbedingt der ersten Ansicht bei. S. auch Art. „Euphrat“ und Schrader, Die Keilinschr. und d. A. T., S. 161, 203. **Arnold† (Rüetschi).**

Gosen, גֹּשֶׁן, ein Landstrich in Ägypten, welcher der auf Josephs Veranlassung einwandernden Familie Jakobs als Wonsitz angewiesen wurde, wo dieselbe zum Volke erwuchs, das dort bis zu seinem Auszuge seinen Wonsitz hatte, 1 Mos. 45, 10; 46, 28. 29. 34; 47, 1. 4. 6. 27; 50, 8; 2 Mos. 8, 18; 9, 26. Wo dieser Landstrich gelegen habe, wird nicht ausdrücklich angegeben, lässt sich aber aus einzelnen Andeutungen schließen. Alles fürt nämlich darauf hin, Gosen auf der Ostseite des Nils, zwischen dem Tanitischen Nilarm und dem peträischen Arabien, südlich bis gegen Heliopolis hin sich erstreckend, in der jetzigen Provinz es-Scharkijeh (الشرقيّة oder الحوف الشرقي s. Merasid. I, p. 330, Muschtar. p. 149, de Sacy Abdollat. p. 396 et 706. Quatremère Recherches sur la langue et la littérat. de l'Egypte. p. 183) zu suchen. Die Grenzen von Gosen waren wol so ziemlich identisch mit denen des *νόμος Ἀραβίας* bei Ptolem.; nämlich von Heliopolis (in der Nähe von Kairo) erstreckte es sich als schmaler Streifen bis Belbês, von da zog sich die Südgrenze längs eines uralten Kanals, ungefär in

der Richtung des heutigen Süßwasserkanals und der Eisenbahn von es-Zakâzik an, bis zum Timsâhsee, der tanitische Nilarm bildete die westliche, der Menzalehsee und die dortigen Marschen die nördliche, der Ballâh- und Timsâhsee nebst den sie verbindenden Fortifikationen die Ostgrenze. Nach den Namenlisten hieß der 20. unterägyptische Nomos Kesem, semitisirt aus ägyptischem Kos, welcher Name sich in dem der Hauptstadt Fakus (one Artikel koptisch Kos) erhalten hat. Damit stimmen die biblischen Nachrichten überein, aus welchen erhellt: 1) daſs Gosen als Grenzland, und zwar nach Palästina zu, erscheint, denn 2 Mos. 13, 17 wird als der nächste Weg von Gosen nach dem gelobten Lande der durch Philistäa bezeichnet, von welchem es also nicht fern gelegen haben kann; 1 Mos. 46, 28. 29 sendet Jakob Juda vor sich her nach Gosen, Joseph zieht seinem Vater ebendahin entgegen, und die Einwanderer kommen zunächst in das Land Gosen. Ferner wird Gosen den Einwanderern als Hirten zum Wonsitze angewiesen, da „den Ägyptern ein Greuel sind alle Schafhirten“, 1 Mos. 36, 34, was ebenfalls auf ein Grenzland hinzeigt, in welchem sie abgesondert von den Ägyptern leben konnten. 2) Weder bei dem Einzuge noch bei dem Auszuge der Israeliten wird ein Übergang über den Nil erwänt, was gewiſs nicht vergessen sein würde, hätte Gosen von Palästina aus jenseit, d. h. auf der Westseite des Niles gelegen. 3) Beim Auszuge brauchen die Israeliten von Raamses nach dem roten Meere nur wenige Tagemärsche, s. 2 Mos. 13, 20; K. 14; 4 Mos. 33, 6 ff.; es kann also Gosen nicht weit vom roten Meere entfernt gewesen sein. 4) Die LXX nennen 1 Mos. 45, 10 *Γεσὲν Ἀραβίας*, was auf eine Gegend Ägyptens hinfürt, die noch zu Arabien gerechnet werden konnte, wie denn auch jene Gegend bei Ptolemäus VI, 8 als *νόμος Ἀραβίας*, bei Plin. V, 9 als Arabicus nomus erwänt wird. Ebendahin fürt es, daſs die LXX 1 Mos. 46, 28. 29 גֹּשְׁנָה „gen Gosen“ übersetzen *καθ' Ἡρώων πόλιν*, V. 28 mit dem Zusatze *εἰς γῆν Ῥαμεσσῆ*. Heroopolis lag nach Strabo XVI, p. 759, 767 sq. u. XVII, p. 804 sq., 836; Plin. VII, 33, ebenfalls östlich vom Nil zwischen diesem und dem roten Meere, wie denn der Golf von Suez bei den Griechen der Busen von Heroopolis hieß. Saadia und Abu-Said übersetzen Gosen durch Sadîr السدير, eine Ortschaft auf dem Wege von Palästina nach Ägypten, s. Merasid. II, p. 19, Muschtar. p. 242. — Nach 1 Mos. 45, 10 muſs Gosen in der Nähe der Residenz gelegen haben; mag diese nun Memphis, oder was warscheinlicher ist, Zoan oder Tanis gewesen sein (s. Hengstenberg, Die Bücher Moses und Ägypten, S. 41 f.; Robinson, Palästina, I, S. 88), in beiden Fällen stimmt die ganze Lage mit der für Gosen angenommenen zusammen. Gosen hat sich nach obigem bis an den Nil erstreckt, ja zum teil noch über denselben hinaus in das Delta hinein; so finden wir vielfach die Israeliten unter und neben den Ägyptern wonend; das Kind Moses wird 2 Mos. 2, 3 am Ufer des Nil ausgesetzt, wo die Königstochter sich zu baden pflegte, V. 5, und die Mutter lebt ganz in der Nähe, V. 8. Nach 2 Mos. 8, 26 ff. verlangt Moses, mit dem Volke drei Tagereisen in die Wüste zu gehen, um ihrem Gott zu opfern, damit dies den Ägyptern kein Ärgernis gebe; K. 11, 2; 12, 35. 36 entlehnen sie von den Ägyptern, „ihren Nachbarn“, silberne und goldene Gefäße; K. 12, 22. 23 bezeichnen sie ihre Türen mit Blut, um sie von denen der Ägypter zu unterscheiden, und die 4 Mos. 11, 5 erwänten Fische, die sie „umsonst aßen in Ägypten“, sind doch gewiſs selbstgefangene. Auch die „Fleischtöpfe Ägyptens“, 2 Mos. 16, 3, und die Fülle an Brot, Getreide, Feigen, Weinstöcken und Granatäpfeln, deren Verlust sie 4 Mos. 20, 5 beklagen, füren uns in das fruchtbare Niltal. Hiermit hängt zusammen, daſs Gosen als „das beste des Landes Ägypten“, in welchem das „Fett des Landes“ sich findet, bezeichnet wird, 1 Mos. 45, 18. 20; 47, 6, 11, was schwerlich von einer Steppengegend, die relativ nur für Hirten das beste Land enthielte (wie Rosenmüller, Alterthumsk. III, S. 250 will), gesagt werden kann. Die Fruchtbarkeit dieser Landschaft wird von gleichzeitigen Berichten hoch gepriesen, was vorzüglich von den Umgebungen der Städte und der befruchtenden Kanäle gilt, wogegen Wüstenflächen, die nur zu gewissen

Zeiten des Jares für Schafherden geeignet waren, das Fruchtland begrenzten und in dasselbe hineinragten. Nur in den Städten wonten vorwiegend Ägypter, in den nordöstlichen Marschen saßen semitische Rinderhirten (die Amu der Denkmäler), in den Wüsten semitische Wanderstämme, wie heute Beduinen. Dies paßt auch vortrefflich auf die Provinz es-Scharkijeh, die, wie Robinson, Paläst. I, S. 86 zeigt, noch heute für die beste Provinz Ägyptens gehalten wird. — In 1 Mos. 47, 11 wird אֶרֶץ רַעְמְסֵס parallel mit אֶרֶץ גֹּשֶׁן V. 4 gebraucht, wie in der oben erwänten Übersetzung der LXX von 1 Mos. 46, 28 und in Judith 1, 9, was darin seinen Grund hat, dass Raamses als Hauptstadt des Landes der ganzen Gegend den Namen gab. Dieses Raamses, רַעְמְסֵס oder רַעַמְסֵס, ist mit Pithom, פִּתֹם, eine der Magazinstädte, zu deren Erbauung oder Befestigung die Israeliten von den Pharaonen gezwungen wurden, 2 Mos. 1, 11. Dass es Hauptstadt war, geht auch daraus hervor, dass 2 Mos. 12, 37; 4 Mos. 33, 3 als Anfangspunkt des Auszuges der Israeliten Raamses genannt wird. Die Lage der Stadt ist ungewiss. Jablonski in seinen acht Dissertationen über das Land Gosen (Opusc. II, S. 135 ff.), nimmt nach dem Vorgange von Saadia und Arabs Erpen. Heliopolis (عين شمس) dafür, was aber sonst überall און genannt und von den LXX 2 Mos. 1, 11 ausdrücklich von Raamses unterschieden wird; auch paßt die Lage nicht dazu, ebensowenig wie die von Pelusium, welches Jonathan (פלוסין) substituirt. Viele nehmen Raamses für gleichbedeutend mit dem schon erwänten Heroopolis, wie d'Anville, Hengstenberg (die Bücher Moses u. Aegypten, S. 48 ff.), Ewald (Gesch. d. Volkes Israel, II, S. 52 f., 1. Aufl.), doch beruht dies auf unrichtiger Auffassung von 1 Mos. 46, 28 LXX; Heroopolis ist vielmehr warscheinlich בַּעַל צְפוֹן, 2 Mos. 14, 2, 9; 4 Mos. 33, 7, und von Raamses verschieden, wie Gesen. Thesaur. S. 1297 f. dargetan hat. Am sichersten wird wol seine Lage in der Mitte des Landes Gosen, zwischen Heliopolis und Heroopolis gesucht, s. Tuch, Genesis, S. 537. Brugsch und Ebers identifiziren es mit Tanis, das aber die Bibel sonst konstant Zoan nennt; Lepsius hat dagegen Ramses in die Trümmerstätte von Tell-el-Maschuta am Süßwasserkanal verlegt — die in der Nähe gelegene Haltestelle der Eisenban fürt daher den Namen Ramses —, woselbst ein Granitblock mit dem Namen Ramses II. und riesige Nilziegel aus der Umfassungsmauer der versunkenen Stadt gefunden worden sind. Sicherer ist wol Pithom in dem *Πάτουμος* des Herodot II, 158 am Kanal zwischen Bubastis und dem arabischen Meerbusen (bei Stephan. Byzant. p. 227, 24, ed. Westerm. *Πάτουμος, Πόλις Ἀραβίας*, vgl. oben *Γεσὲν Ἀραβίας* der LXX in 1 Mos. 45, 10) zu erkennen, welchem Strabos *ἡ Φίλωνος* (nach Larcher zu Herodot statt *Φιλωνος*) *κώμη* XVII, 3, 20, S. 552, entspricht. Ebendasselbe ist im Itinerar. Antonin. p. 163, 170, Thoum (*Θοῦμ* oder *Θοῦ*) zwischen Babylon und Heroopolis. Pithom ist bedeutend westlicher als das vorhergenannte, südöstlich von Bubastis, nordöstlich von Belbês bei Tell Abu Sulêmân südlich von der Eisenban zu suchen, in dessen Nähe sich auch die von den Denkmälern erwänten lachenartigen Teiche befinden. Brugsch freilich versetzt Pithom in den sethroitischen Nomos zwischen dem pelusischen und tanitischen Nilarm in die Mitte zwischen Pelusium und Tanis in der von Kanälen durchschnittenen sumpfigen Gegend zwischen Port Sa'îd und el-Kantara. — Über Gosen vergl. außer den größern Lexicis und Realwörterbüchern besonders: Michaelis, Supplem. S. 371—381; Tuch, Comment. über Genesis, S. 535 ff.; Knobel, Die Genesis, S. 302; Hengstenberg, Die Bücher Moses u. Aegypten, S. 40 ff.; Robinson, Paläst. I, S. 84 ff.; Ebers, Durch Gosen zum Sinai und in Riehms Handwb. I, 528 ff.; Bädekers Aegypten (1877) I, 426 ff. 472 ff.

2) Ganz gleichen Namen גֹּשֶׁן fürt auch noch eine Stadt und Gegend im gebirgigen südlichen Teile des Stammes Juda, Jos. 10, 41; 11, 16; 15, 51.

(Arnold †) Rüetschi.

Goßner, Johannes Evangelista, wurde am 14. Dezember 1773 — elf Jare später als der mit ihm so eng verbundene Martin Boos — im Dorfe Hausen bei Ober-Walstätt, unfern Augsburg, armen, gottesfürchtigen Eltern geboren. Von seiner Jugend ist wenig bekannt, doch wissen wir, dass er besonders unter der Einwirkung seiner verständigen Mutter einen ernsten und reinen Wandel fürte, und dass er nach unablässigen Bitten endlich die Erlaubnis der Eltern zu höheren Studien erhielt. Diese fanden in der Universität Dillingen, wo damals Männer wie Sailer, Zimmer, Weber u. a. lehrten, eine vielseitige Förderung.

Mit guten Zeugnissen hatte Goßner im J. 1793 Dillingen verlassen und war in das georgianische Kollegium zu Ingolstadt getreten, wo er drei Jare blieb. Hier fing er an, in der Weise der damaligen Zeit, in ein Tagebuch den Gang seiner Empfindungen und inneren Entwickelung niederzulegen. Dieses Tagebuch ist troß seiner Lückenhaftigkeit wichtig für den Biographen und ist von Prochnow schon mit Erfolg benutzt worden. Goßners Bedürfnis nach innigem Verkehr mit gleichstrebenden Altersgenossen fand in Ingolstadt wenig Befriedigung. Die meisten waren one allen idealen Sinn nur den notwendigen Fachstudien hingegeben. Im Jare 1796 konnte er das Georginum verlassen, und nachdem er noch 3 Monate in einem Prediger-Seminar sich vorbereitet hatte, in Verhältnissen, die er abschreckend schildert, bekam er in Dillingen die zweite (Presbyter-)Weihe.

Damit begann er 1797 seine geistliche Amtstätigkeit als Hilfskaplan. Gleich das erste Jar seiner praktischen Tätigkeit ist das entscheidende für sein geistliches Leben geworden. Martin Boos war sieben Jare vorher, one aus der kathol. Kirche auszutreten, zur evangelischen Glaubensfreudigkeit durchgedrungen, und seine Predigten und Briefe riefen in seiner Gemeinde und anderwärts merkwürdige psychische Erscheinungen hervor. So wurden auch Briefe dieses Mannes, die Goßner in die Hände kamen (Oktober 1797) für diesen Werkzeuge des Heils. Sommer schreibt von ihm: „Jetzt liegt Bartimäus (Goßner) dem Gekreuzigten immer zu Füßen und sein einziges Werk ist, an die Brust schlagen und weinen über das innere Verderben des Adams, glauben an den Heiland und im Glauben kindlich nehmen. Er hält so fest an dem Herrn, dass er auch in Kerker und in Tod für ihn zu gehen bereit ist. Das ist das Wunder, das geschah durch die Briefe von Boos“. Wir haben noch den ersten Brief Goßners an Boos und die Antwort dieses Mannes, der soeben eine achtmonatliche Gefängnishaft um des Herrn willen ausgestanden hatte. Es ist ein frischer, keineswegs pietistischer Ton in allen genannten Dokumenten. Goßner wurde bald auch Gegenstand der Verfolgung. Vor dem Jare 1801 (April) finden wir ihn als Hilfsgeistlichen bei dem frommen Feneberg in Seeg, darnach kam er nach Augsburg. Als diese Stadt 1803 an Bayern fiel, ließen die jesuitischen Verfolgungen nach. Die Regierung, den Illuminaten geneigt, gab Goßnern sogar als eine Art Entschädigung eine der besten Pfarreien, die zu Dirlewang, in der Meinung, er wirke für die Aufklärung.

Groß war Goßners Wirksamkeit in Dirlewang (1804—1811). Nach einer Zeit innerer Lauheit war er nämlich zu der alten entschiedenen Hingabe an Christus wider durchgedrungen, wie er selbst erzält. Das hob vor allem seine Seelsorge. In belebendem Verkehr mit Freunden und Briefwechsel zum teil weit in die Ferne wurde ihm die Aufgabe seines Lebens immer deutlicher. Der Druck der katholischen Oberen, unter dem er sich befand, hatte ihn bisher nicht zu der Überzeugung bringen können, es sei der Austritt aus der katholischen Kirche für ihn angezeigt. Konnte er doch in der alten Kirche genug aufweisen, was mit seinem Streben stimmte, und konnte er doch sagen: „Unsere Ketzerei steht in allen Messgebeten“. Gegen 1811 rief aber doch das tote Gesetzes- und Buchstabenwerk, das er treiben musste, Zweifel hervor, ob er nicht auszutreten habe. Sein mystischer (lutherischer) Freund Schöner in Nürnberg schrieb ihm: „Bleibe wo Du bist, der lutherische Teufel ist ebenso schwarz als der katholische“. Er blieb also, resignirte aber, um sich auf Predigen, Katechisiren und Schriftstellerei legen zu

können, auf die arbeitsvolle Pfarre in Dirlewang aus freien Stücken und nahm eine kleine Pfründe an der Dom-Pfarrkirche in München an.

Unterdes war in Boos' Gemeinde eine größere evangelische Bewegung entstanden, die vier Fünfteile der Gemeinde fortriss. Das erregte neue Verfolgungen gegen das vermeintliche Pietistentum, aber auch allgemeinere Teilnahme für die Bedrängten. Unter den Erweckten war auch Pfarrer Lindl bei Augsburg. Goßners Predigten in München wurden mehr als je besucht. Auch durch eine neue populäre und treue Übersetzung des Neuen Testaments wirkte Goßner segensreich in weite Kreise hinein, sowie durch Traktate: der Weg zur Seligkeit, das Herz des Menschen, durch Auszüge aus Terstegens Leben heiliger Seelen und Zinzendorfs Schriften u. a.

Mit dem J. 1816 beginnt eine Verbindung dieser bayerischen Erweckungen mit dem protestantischen Norden; so suchte v. Bethmann-Hollweg die Vertreter der neuen Richtung, Goßner, Boos, Lindl auf, bald darauf kamen auch die Theologen Sack und Snethlage in denselben Kreis, auch Schleiermacher besuchte Goßner in München.

Es waren die Tage der päpstlichen Restauration gekommen, der Jesuitenorden wurde wider hergestellt, die Verbreitung der Volksbibeln verboten. Der früher liberale Minister Montgelas entschloss sich jetzt (1817) „die Sekte auszurotten". Goßner wurde abgesetzt, Lindl bedrängt und versetzt. Goßner folgte (Aug. 1819) einem Rufe als Religionslehrer am Gymnasium und Stadtpfarrer zu Düsseldorf. Obwol er in Segen wirkte, fülte er doch bald, dass seines Bleibens dort nicht sei. Nicht einmal vom Ministerium Altenstein hatte er den nötigen Schutz zu erwarten.

Lindl war unterdes nach Petersburg berufen, wo Kaiser Alexander, Fürst Gallizin, Graf Lieven das Evangelium in aller Weise fördern wollten (1819). Im Jare 1820 wurde Lindl sogar als Propst von Südrußland mit bischöflichem Recht nach Odessa versetzt. In die Petersburger Stelle rückte nun Goßner (1820). Lindl beging mit Wissen Goßners die Unbesonnenheit, den Cölibat zu brechen. Dies benutzten die katholischen, protestantischen und griechischen Feinde der beiden, gegen Goßner zu agitiren. Der Kaiser konnte ihn, der altrussischen Opposition gegenüber, nicht mehr halten, doch erhielt er ihm seine Achtung. So verließ Goßner im Jare 1824 seine Petersburger Gemeinde.

Nach einem kurzen Aufenthalte in Berlin und Hamburg begab sich Goßner nach Leipzig zu seinem Freunde Tauchnitz. In dieser und der nachfolgenden Zeit entstanden mehrere seiner besten Schriften, das Schatzkästlein, M. Boos' Leben u. a. Die Aufsätze, durch welche er mit seiner Petersburger Gemeinde eine stete Verbindung unterhielt, sind jetzt auch gedruckt: „Goldkörner". Es sind im Jare 1825 angefangene Meditationen über Stellen aus Taulers medulla animae von vorzüglicher Innigkeit und Reife. Nach zwei Jaren trat Goßner in der Stille zur evangelischen Kirche über; im Herbste 1826 kam er nach Berlin; im J. 1829 wurde er zum Nachfolger Jänickes an der Bethlehemskirche ernannt. Auch schon in der Zwischenzeit hatte er in den vornehmen Kreisen, die sich der kirchlichen Bildung wider zugewandt hatten, fleißig das Wort vom Kreuze gepredigt, auch wol zum Verdruss solcher, die den Ernst der Widergeburt hätten abstumpfen mögen. An der Bethlehemskirche wirkte er 17 Jare als Prediger und Seelsorger. Männer- und Frauen-Krankenvereine, Kleinkinderschulen, Elisabeth-Krankenhaus sind Erinnerungen an seine Bestrebungen nach Innen, eine selbständige Heidenmission an seine Arbeit nach außen. Von seinem 65. Jare bis zum 85. hat er 140 Missionäre ausgesandt, darunter 60 verheiratete und 15 Kandidaten und eine große Anzal tüchtiger Schullehrer. Seine Missionare wirkten meist in Ostindien und mit dem größten Erfolg unter den Kohls daselbst. Im Jare 1846 legte er sein Amt nieder und trieb freie geistliche Arbeit, besonders Seelsorge und Predigt in seinem Elisabeth-Krankenhaus, wo sich ein treuer Kreis von Zuhörern meist aus den unteren Ständen um ihn sammelte, denen er in schmuckloser, zum teil derber Ausdrucksweise sein Gemütsleben aufschloss. Er starb am 20. März 1858.

Vergl. Bethmann-Hollweg, Johannes Goßner, Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft f. 1858, S. 177 fg., auch besonders abgedruckt, Berlin, Wiegand und Grieben; Evangel. Kirchenzeitung f. 1858, S. 837 ff.; Prochnow, Joh. Ev. Goßner, eine biographische Skizze; Derselbe, Johannes Goßner, Biographie aus Tagebüchern und Briefen, Berlin 1864; Worte des Dankes und der Liebe (beim Begräbnis) von Knak, Büchsel, Berlin 1858; Dalton, Johannes Goßner, 2. Aufl., Berl. 1878. **W. Hollenberg.**

Goten. Die Goten treten im 3. Jarh. nach Chr. an der unteren Donau in denselben Sitzen auf, wo bereits mehrere Jarh. v. Christi Geb. nach älteren Berichten die Geten wonten. Diese sind nicht durch die Kämpfe, die sie mit den Römern gefürt, vernichtet worden und später die Goten von anderwärts an ihre Stelle getreten, sondern Geten und Goten sind identisch, wie dies Verhältnis J. Grimm in seiner Geschichte der deutschen Sprache überzeugend nachgewiesen hat. Wir erhalten dadurch wichtige Nachrichten über die Goten aus einer Zeit, die bisher in Dunkel gehüllt war, und aus der Urgeschichte leuchtet schon die im Charakter der Goten, wie der germanischen Völker überhaupt, tief begründete Prädisposition für das Christentum durch die Nacht ihres Heidentums hindurch.

Die mächtige Getenherrschaft des Börebistes zerfiel, bevor noch Augustus einen Feldzug gegen ihn unternehmen konnte; nur einzelne Stämme, die später in enger Verbindung mit den Goten auftreten und diesen stammverwandt waren, bedrohten in den ersten Jarh. nach Chr. von der unteren Donau aus das römische Reich. Für die vereinzelten Stämme trat im Anfang des 3. Jarh. unter der Regierung Caracallas wider ein gemeinsamer Name der Goten auf, der sich durch Lautverschiebung aus dem der Geten gebildet hatte. Beide Namen werden seit dieser Zeit als gleichbedeutende gebraucht. Das Bewusstsein der Einheit, das in dem gemeinsamen Namen wider einen lebendigen Ausdruck gefunden, gab den gotischen Stämmen neuen Mut, gegen die römische Herrschaft vorzudringen und ihre Stellung an der Donau wurde im Laufe des 3. Jarh. immer drohender. Der Ausgang des Kampfes gegen den Kaiser Decius, der mit seinem Sone und dem größten Teil seines Heeres unterging, regte sie zu neuen Unternehmungen an. Der damals lebende christliche Apologet Commodianus betrachtet die von Osten vorrückenden Scharen der Goten als Werkzeuge des göttlichen Strafgerichts, das der Erscheinung des Antichrist vorhergehe. Die eben ausgebrochene siebente Christenverfolgung nimmt beim Herannahen jenes furchtbaren Feindes sofort ein Ende. „Die Goten", sagt Commodianus, „obgleich Heiden, traten als Rächer der Christen auf, die von ihnen, als Gegnern der Bilderverehrung, wie Brüder betrachtet wurden, unterdes die in Üppigkeit und Bilderdienst versunkenen Römer von ihnen verfolgt wurden und der in ihre Hände gefallene Senat unter das Joch wandern musste". Unter der Regierung des Valerianus und Gallienus drangen sie zu Wasser und Land verheerend vor und unter anderen großen Denkmälern des Heidentums wurde der prachtvolle Tempel der Göttin Diana zu Ephesus von ihnen zerstört. Die Gefaren, welche dem römischen Reich seitdem von den Goten drohten, beseitigte erst Konstantin, der nach heftigem Kampfe einen Frieden mit ihnen abschloss, der so lange bestand, als Glieder der konstantinischen Familie regierten, bis zum Jar 363.

Auf den Kriegszügen um die Mitte des 3. Jarh. hatten die Goten Kriegsgefangene mit fortgeschleppt, welche als Christen die ersten Verkündiger des Evangeliums unter ihnen wurden. Sozomenos schildert in seiner Kirchengeschichte (lib. II, 6) die Bekehrung in folgender Weise: „Die Kleriker unter den Kriegsgefangenen heilten die Kranken unter den Goten, trieben die Dämonen aus, indem sie Christi Namen nur nannten und als Son Gottes anriefen, außerdem fürten sie einen reinen Wandel und überwanden alle Vorwürfe gegen den christlichen Namen durch ihre Tugenden. Die Barbaren von Bewunderung vor dem Leben und den Wundertaten dieser Männer erfüllt, sahen ein, dass es wolgetan sei, den Gott der Christen für sich gnädig zu stimmen, wenn sie jenen Männern folgten und dasselbe höhere Wesen wie sie verehrten. Als sie um praktische Anweisung baten, erhielten sie Belehrung, wurden getauft und zu Gemeinden ver-

einigt." Der arianische Kirchengeschichtschreiber Philostorgius gibt (lib. II, 5) noch genauer an, dass die Goten bei ihren Einfällen in Asien im 3. Jarh. aus Galatien und Kappadozien viele Gefangene, unter andern Kleriker mit weggefürt hätten, durch welche das Christentum verbreitet worden sei. Zur Zeit Konstantins des Großen konnte sich Athanasius als Apologet schon auf die Siege des Christentums über die Barbaren, besonders die Goten, berufen, die von ihrer Wildheit zur Gesittung sich gewandt hätten, und er sieht die Weissagung erfüllt, dass die Schwerter der Völker zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln gemacht werden sollen. Wenn die Kirchengeschichtschreiber mit der Unterwerfung der Goten durch Konstantins Waffen auch ihre Unterwerfung unter das Kreuz Christi in Verbindung bringen, so haben sie dabei eine feste, kirchliche Organisation im Sinne, die bereits zu Konstantins Zeit für die christlichen Goten getroffen war. Auf dem ersten ökumenischen Konzil zu Nicäa im J. 325 erscheint schon ein Bischof der Goten oder Gotiens, Theophilus, der die Beschlüsse mit unterzeichnet hat, one dass sein Wonsitz näher bezeichnet ist: Theophilus Gothiae metropolis. Wir werden diesen Sitz an der unteren Donau anzunehmen haben. Konstantin war darauf bedacht, die dem Reiche so gefärlichen Goten durch festere Bande als die Verträge, nämlich durch gemeinsame Gottesverehrung, sich zu verbinden, und dazu erschien als das geeignetste Mittel, die gotisch-christlichen Gemeinden unter einem Bischof als Kirchenprovinz dem römischen Reiche einzuverleiben.

Die weitere Begründung und Ausbreitung des Christentums unter den Goten ist das Werk des Ulfila gewesen (s. den Art.). Er stammte von einer der christlichen Familien her, welche die Goten auf ihren Kriegszügen aus Kappadozien gefangen fortgeschleppt hatten. Unter den Goten aufgewachsen, war er mit ihrer Sprache und ihren Sitten vertraut und fürte selbst einen gotischen Namen: „Wölflein". Dadurch war er besonders befähigt als christlicher Lehrer unter ihnen aufzutreten. Seit Übernahme eines Bischofsamtes im J. 348 muss er mit großem Erfolge gewirkt haben, da die Zal der Christen so zunahm, dass der noch heidnische König der Westgoten Athanarich eine blutige Verfolgung unternahm, wodurch Ulfila mit vielen Glaubensgenossen im J. 355 veranlasst wurden, über die Donau hinüber auf römisches Gebiet zu flüchten. Er ließ sich mit Erlaubnis des Kaisers Konstantin in Mösien in Nikopolis (jetzt Nikobi) nieder. Von hier aus wirkte Ulfila noch 33 Jare, bis zum J. 388, für die Ausbreitung des Christentums unter den Goten auch jenseit der Donau durch Predigt und Schriften. Er bildete tüchtige Gehilfen aus, unter denen Männer wie Auxentius, Bischof von Dorostorus, jetzt Silistria, sich befanden, dem wir einen Abriss von dem Leben seines Lehrers verdanken. Ulfila hat die arianische Lehre unter den Goten verbreitet, wie sie auf einer Synode zu Konstantinopel im J. 360 festgestellt worden war, an der Ulfila selbst teilgenommen hatte. Die Zal der Christen jenseit der Donau hatte durch Ulfilas und seiner Gehilfen Wirksamkeit so zugenommen, dass Athanarich im Jare 370 eine zweite Verfolgung gegen sie erhob, in der viele den Märtyrertod erduldeten, andere vertrieben wurden. Der König ließ ein auf einem Wagen stehendes Götterbild vor den Wonungen der Christen umherfaren und diejenigen, welche sich weigerten anzubeten, kamen in ihren Häusern in den Flammen um. Viele christliche Goten, die sich mit Weibern und Kindern in die Kirchen geflüchtet, fanden auch hier in den Flammen ihren Tod. In den Fragmenten eines gotischen Kalenders, der dem Ende des 4. Jarhunderts angehört, hat sich die Erinnerung an diese Märtyrer erhalten. Das Martyrium des Goten Sabas ist in einem unzweifelhaft echten Briefe der Gemeinde in Gotien an die in Kappadozien geschildert, mit der als Muttergemeinde noch eine Verbindung fortbestand (Acta SS. 12. April). Dieser merkwürdige Brief zeugt von der ursprünglichen Kraft des christlichen Glaubens, der sich unter den Goten lebendig erwies. Nicht bloß Männer aus niederem Stande, wie Sabas, sondern auch aus den edelsten Geschlechtern, die großes Ansehen vor allem Volke genossen, wie ein Nicetas, konnten durch die heftigsten Martern nicht dazu gebracht werden, ihre Überzeugung zu verleugnen. (Acta SS. 15. Sept.)

Die Verfolgung der gotischen Gemeinden nahm erst ein Ende als unter den Goten jenseit der Donau innere Streitigkeiten ausbrachen und der Gegner Athanarichs, der edle Fritigern den Christen Schutz verlieh. Wenn Fritigern sich bald darauf selbst zum Christentum nach arianischer Lehre bekannte, so mag dies weniger aus warer Einsicht in die Lehre selbst, als aus Rücksicht auf den Kaiser Valens und seinen Beistand geschehen sein; sein Bekenntnis mag auch für viele Goten entscheidend gewesen sein, aber es kam damit nur ein Werk zum Abschluſs, das Ulfila längst vorbereitet hatte. Ulfila hatte sich damals schon längst für die arianische Lehre, die ihm einfacher und deshalb ursprünglicher und schriftgemäßer als die nicänische erschien, entschieden. Er hatte dieser Lehre damals schon weite Verbreitung unter den Goten verschafft, da sie für diese wegen ihrer auffallenden Übereinstimmung mit der gotischen Götterlehre leicht faſslich war.

Als nach dem J. 370 unter den Goten jenseits der Donau das Feld zu missionarischer Wirksamkeit offen stand, unternahm Ulfila die Übersetzung der hl. Schrift, durch welche er die geoffenbarte Warheit des Christentums seinem Volke in der Muttersprache zugänglich und verständlich machte und zuerst die christlichen Grundbegriffe in einen germanischen Sprachstamm übertrug. Durch seine längere Wirksamkeit unter den Goten war er dazu genugsam vorbereitet. Indes nur wenige Jare konnte sich unter dem Schutze Fritigerns das Christentum jenseits der Donau ungestört verbreiten. Die Hunnen, die in großen Scharen von Asien her vorrückten, drängten zuerst die Ostgoten, deren alter Heldenkönig Hermanrich nicht im Stande war, Widerstand zu leisten. Die Westgoten wichen größtenteils sogleich dem furchtbaren Andrang aus und suchten südlich von der Donau auf römischem Gebiete Zuflucht, die ihnen von Kaiser Valens in Thracien gewärt ward; nur der von Athanarich gefürte Teil wandte sich nach den nördlichen Gebirgen. Unter den in Thracien angesiedelten Scharen Fritigerns eröffnete sich wider ein Feld für die christliche Mission, da viele noch Heiden waren und manche, die sich äußerlich zum Christentum bekannt hatten, von den alten heidnischen Sitten nicht lassen wollten. Sie hatten ihre väterlichen Heiligtümer mit sich fortgezogen, die von Priestern und Priesterinnen begleitet wurden. Die harte Behandlung, welche die Goten in Thracien von seiten der römischen Statthalter erfuren, riefen nicht lange nach der Übersiedelung neue Unruhen hervor und ein heftiger Krieg entbrannte, durch den das Land verwüstet und die Mission für längere Zeit unterbrochen wurde. Fritigern, dem der Oberbefehl über die vereinigten Scharen der Westgoten und der über die Donau nachgerückten Ostgoten übertragen war, suchte noch vor der entscheidenden Schlacht, zu der sich Valens bei Hadrianopel gerüstet hatte, durch Ulfila zu unterhandeln und Frieden zu schließen, aber die Vorschläge des Gotenfürsten wurden vom Kaiser zurückgewiesen. Die Schlacht im J. 378 entschied völlig zu Gunsten der Goten, die jetzt unaufhaltsam bis an die Mauern von Konstantinopel vordrangen und one Widerstand zu finden, verheerend die Küstenländer durchzogen. Der tapfere zum Kaiser erwälte Feldherr Theodosius unternahm es sogleich mit einem woldisziplinirten Heere, die Goten zurückzudrängen, ein Unternehmen, das durch den Tod Fritigerns und der darauffolgenden Sonderung der Stämme begünstigt wurde. Zwar trat Athanarich, dem es in dieser Zeit der Gefar gelang, die gotischen Stämme zu vereinigen, noch einmal drohend dem Kaiser entgegen, aber dieser knüpfte mit dem gotischen Kriegsfürsten Friedensunterhandlungen an, die in der Hauptstadt zum Abschluſs kamen. Athanarich, der unmittelbar darauf starb, erhielt, da er sich noch vor seinem Ende zum Christentum bekannt hatte, als Christ eine glänzende Bestattung. Die Westgoten standen seitdem als foederati in römischen Diensten. Sie blieben one gemeinsames Oberhaupt selbständig unter einzelnen Fürern. Theodosius war beständig bemüht, diese durch Freigebigkeit an sich zu fesseln. Aus diesem Verhältnis des Theodosius zu den arianischen Goten erklärt sich's, daſs der Kaiser, obgleich er selbst dem nicänischen Bekenntnis entschieden zugetan war und dasselbe zum herrschenden im römischen Reiche machen wollte, dennoch die Hand zu Unionsversuchen mit den Arianern bot, um, wenn das Nicaenum sich nicht durchsetzen lasse, eine neue Formel zu finden, auf

deren Grund sich die streitenden Parteien vereinigen könnten. Verhandlungen auf einem Konzil zu Konstantinopel im J. 383 fürten zu keinem Ergebnis. Ein neuer Versuch, der aus Rücksicht auf die gotischen Bundesgenossen im J. 388 angestellt werden sollte, wurde von der nicänischen Partei vereitelt. Zehn Jare später versuchte Chrysostomus, der 398 zum Patriarchen von Konstantinopel berufen war, eine Vereinigung der arianischen Goten mit der katholischen Reichskirche herbeizufüren. Er ordinirte Presbyter und Diakonen, die der gotischen Sprache mächtig waren und räumte ihnen eine Kirche der Hauptstadt ein. Er selbst predigte oft in jener Kirche und bewog dazu noch andere, welche die Gabe der Rede besaßen. Viele Goten wurden dadurch für das katholische Bekenntnis gewonnen. Die gotisch-katholische Kirche wurde im J. 400 in dem Aufstand des Goten Gainas ein Raub der Flammen. In diesem Kampfe trat Chrysostomus mit ganzer Energie als Vertreter des katholischen Bekenntnisses den arianischen Goten entgegen, deren Ansprüche auf Einräumung einer Kirche innerhalb der Stadt an der Festigkeit des Patriarchen scheiterten. Von dem eifrigen Streben der katholischen Goten zu Konstantinopel, den Sinn der hl. Schrift genau zu erforschen und tiefer in das Verständnis der Quelle der Heilswarheit einzudringen, legt ihr Briefwechsel mit Hieronymus (ep. ad Sunniam et Fretelam) ein glänzendes Zeugnis ab. Chrysostomus beschränkte seine Wirksamkeit nicht bloß auf die arianischen Goten der Hauptstadt, sondern er missionirte auch unter den noch heidnischen Goten an der Donau, nämlich unter den Ostgoten, da die Westgoten unter Alarich damals schon aufgebrochen und in voller Bewegung begriffen waren. Die Ostgoten hatten zwar, wie die übrigen gotisch redenden Stämme, Vandalen, Gepiden, durch Vermittlung der Westgoten das Christentum nach arianischer Lehre angenommen, aber manche unter ihnen mochten sich von den Heiden wenig unterscheiden. Ferner sandte Chrysostomus den Bischof Unila zu den Tetraxiten-Goten auf der Halbinsel Krimm und knüpfte mit diesen eine kirchliche Verbindung an, die Justinian im 6. Jarh. wider aufnahm. Die Landschaft Gotien am kimmerischen Bosporus blieb im Mittelalter ein mit der byzantinischen Kirche verbundenes Bistum und noch im 18. Jarh. fürte der Bischof von Kapha den Beinamen von Gotien. Die katholischen Goten auf der Krimm, von denen Busbek im 16. Jarh. noch Kunde erhielt, verschwanden mit dem Beinamen des Bischofs. Früher als diese traten die Gothi minores in der Gegend von Nikopolis vom Schauplatz ab. Zur Zeit des Jornandes im 6. Jarh. standen sie noch unter bischöflicher Leitung, obgleich kein weiterer Nachfolger des Ulfila als Selenas mehr genannt wird. Unter den Völkerstämmen, die im 7. Jarh. über jene Gegenden an der Donau hereinbrachen, scheinen sie verschwunden zu sein.

Die beiden gotischen Hauptstämme wandten sich nach dem Westen. Zuerst brachen die Westgoten unter Alarichs Fürung auf, als nach dem Tode des Theodosius die Jargelder ihnen nicht mehr bezalt wurden. Sie durchzogen verheerend die Länder südlich von der Donau an der Hauptstadt vorüber bis nach dem Peloponnes. Die christlichen Goten verschonten noch weniger als die heidnischen im 3. Jarhundert die Tempel und Altäre der Götter, und was die Gesetze der christlichen Kaiser bis dahin nicht zu vernichten vermocht hatten, wurde durch das Schwert der Goten zerstört. Mit der Zerstörung von Eleusis hörten erst die alten berühmten Mysterien der Ceres auf. Viele Priester und Philosophen, die noch als eine Stütze des Heidentums dastanden, wurden niedergemetzelt. Alarich nahm dann an der Grenze des Westreiches in Illyrien eine drohende Stellung ein und zwang durch seine Einfälle die Römer, Tribut zu leisten. Als ihm dieser nach Stilicos Tode verweigert wurde, erschien er im J. 408 vor Rom. Die Stadt geriet in die furchtbarste Bedrängnis. Vergebens suchte man Hilfe bei den heidnischen Göttern, die, wie man wänte, sich für den Abfall von ihren Altären rächen wollten; man mußte endlich auf Alarichs Forderungen eingehen und um die ungeheuern Summen zu beschaffen, die prächtigen Götterstatuen einschmelzen, unter denen sich auch die Virtus romana befand. Als der Kaiser Honorius sich weigerte, den vom Senate abgeschlossenen Vertrag zu bestätigen, erschien Alarich im J. 410 widerum vor Rom, das sich sogleich ergab. Der Präfekt der Stadt,

Attalus, wurde, nachdem er durch den gotischen Bischof Sigesarius die Taufe empfangen hatte, zum Kaiser ernannt und vom Senate anerkannt. Als aber Alarich einsah, dass Attalus, der nach heidnischem Sinne regierte, nicht bloß unfähig zur Regierung sei, sondern dass der Christengott seiner Herrschaft widerstrebe, ließ er ihn wider fallen und übersandte die kaiserlichen Insignien dem Honorius in der Hoffnung, dadurch den Frieden einzuleiten. Honorius ließ sich zu nichts bewegen. Da zog Alarich zum dritten Mal vor Rom. Die christlichen Apologeten halten den Gotenkönig für ein Werkzeug in der Hand Gottes, um das lange hingehaltene Strafgericht an der sündigen und unbußfertigen christlichen Weltstadt zu vollziehen. Alarich selbst erklärte, dass er nicht freiwillig nach Rom zöge, sondern jemand beständig ihn beunruhige und antreibe: „mache dich auf und zerstöre die Stadt!“ Aber Rom sollte nicht untergehen, sondern die Züchtigung, die es erfur, sollte dazu dienen, dass das römisch-christliche Volk zur Buße erweckt wurde. In dem von den Barbaren proklamirten Asylrecht der christlichen Kirchen der Stadt sieht Augustin den schlagendsten Beweis, dass der christliche Name, den die Heiden lästerten, nicht das Unglück der Stadt, sondern deren Rettung bewirkt habe. Wärend die heiligen Stätten der Christen verschont blieben, wurden die bewunderungswürdigen Denkmäler des Heidentums den Flammen übergeben, nachdem der Schmuck der Wände und Altäre geraubt worden war. Das römische Heidentum erhielt in seinen bisherigen Stützen, den noch immer mächtigen Adelsfamilien, durch die gotische Zerstörung der Weltstadt einen empfindlicheren Stoß, als ihm bisher die Gesetze und Maßregeln der christlichen Kaiser beigebracht hatten. Alarich fürte sein mit Beute beladenes Heer nach dem Süden Italiens, und wärend er noch überlegte, wohin er sich wenden sollte, wurde er plötzlich in der Blüte seines Lebens durch den Tod fortgerafft. Sein Schwager Athaulf wurde von den Goten zum Nachfolger erwält. Er knüpfte mit Honorius Unterhandlungen an und übernahm es, gegen Zusage fester Wonsitze die römische Herrschaft in Gallien und Spanien widerherzustellen. Nachdem er die Usurpatoren überwunden hatte, schien der Friede vollends gesichert zu sein durch die Verbindung des Athaulf mit der Galla Placidia, der Tochter des großen Theodosius, die sich seit dem zweiten Zuge der Goten gegen Rom noch immer als Geisel in ihren Händen befand. Jetzt gab der Gotenkönig seinen Plan auf, den römischen Namen zu vernichten und das römische Reich in ein Gotenreich umzugestalten, umsomehr, da er einsah, dass sein Volk erst zum Gehorsam gegen die Gesetze erzogen werden musste. Er stellte sich jetzt die Aufgabe, den römischen Namen mit gotischen Kräften wideraufzurichten. Die Zeitgenossen sehen in der Verbindung des Gotenkönigs mit der römischen Kaisertochter eine Erfüllung des von Daniel geschauten vierten Monarchieenbildes (Dan. 2, 32 ff.) und auf den frühen Tod des Kindes, das den verheißungsreichen Namen Theodosius erhalten hatte, wurde V. 43 angewandt. Die von Athaulf begonnene Eroberung Spaniens setzte Wallia im Auftrage des Kaisers fort und erhielt dafür als Belonung feste Wonsitze in Gallien eingeräumt, wo die Westgoten von ihren Zügen ausruhten und auf den Trümmern des alten römischen Reichs das westgotische Reich gründeten.

Die Ostgoten, die sich in ihren Sitzen an der Donau eine zeitlang an die Hunnen angeschlossen hatten, erhoben sich nach dem Tode Attilas und dem Zerfalle seiner Herrschaft und erhielten von den Oströmern Wonsitze in Pannonien eingeräumt, die sie unter drei Königs-Brüdern behaupteten. Durch Einigkeit stark, standen sie bald wider, wie früher, drohend an den Grenzen des Ost- und Westreichs. Das Ostreich erkaufte sich im J. 460 durch Tribut den Frieden, den der Son des Theodemir und der katholisch getauften Erelieva, Theoderich, der nachmalige Held, als Geisel verbürgen sollte. Nach dem Tode Walamirs, des ältesten der drei Brüder, fürte der jüngste, Widemir, seine Scharen nach Italien, die sich von hier nach Gallien wandten und mit den Westgoten vereinigten. Den größten Teil der Ostgoten fürte Theodemir mit seinem Sone Theoderich, der von Konstantinopel wider zurückgegeben worden war, in das Ostreich, wo ihnen neue Sitze eingeräumt wurden. Der Versuch der Oströmer, die gefärlichen Nachbarn

durch innern Zwiespalt zu schwächen und durch sich selbst aufzureiben, misslang, dagegen wußte sie Kaiser Zeno zum Abzug nach Italien zu bewegen, wo Odoaker mit den Herulern und Rugiern die weströmische Herrschaft vernichtet hatte. Theoderich brach im J. 489 von Osten nach Italien auf und gründete daselbst nach Unterwerfung des Odoaker das ostgotische Reich.

Über die älteste Geschichte der Goten ist zu vergleichen außer dem angefürten Werke von J. Grimm, Geschichte der deutschen Sprache, die Geschichte der Westgothen von Dr. J. Aschbach, Frankf. a. M. 1827; Rud. Köpke, Die Anfänge des Königthums bei den Gothen, Berlin 1859; Heinr. Richter, Das weströmische Reich, besonders unter den Kaisern Gratian, Valent. II. und Maximus 375—388, Berlin 1865; Th. Bernhardt, Geschichte Roms von Valerian bis zu Diocletians Tode (253—313 n. Chr.), Berlin 1867; W. Krafft, Kirchengeschichte der germ. Völker, Berlin 1854, 1. Bd., 1. Abthlg. **Krafft.**

Gotische Baukunst, s. Baukunst, christl., Bd. II, 152.

Gotische Bibelübersetzung, s. Deutsche Bibelübersetzungen, Bd. III, 543.

Gott. 1) Name und Begriff im allgemeinen. Dass Gott, dessen Realität für Christen und warhaft religiöse Subjekte überhaupt die allergewisseste sein soll, auf welchen das sittlich-religiöse Leben in seinen Wurzeln und Zielen durch und durch sich bezieht und dessen Idee den ersten und höchsten Gegenstand aller theologischen Wissenschaft bilden muss, von uns eben vermöge des ihm zukommenden Wesens nie genügend definirt werden könne, haben christliche Theologen jederzeit ausgesprochen, auch wenn sie eine ware Erkennbarkeit Gottes für uns nicht bestritten. In der Tat folgt dies schon aus der logischen Aufgabe der Definition, sofern diese aus Genus und spezifischer Differenz besteht und die Kategorie und die grundwesentlichen Merkmale des zu Definirenden anzugeben hat, in Gott aber kein Verhältnis wie zwischen Genus und Differenz in endlichen Dingen gedacht, noch Gott unter ein Genus mit anderem subsumirt werden kann (so Twesten in s. Vorles. üb. Dogmatik, und Rothe, Dogmatik; vgl. J. Gerhard, Loc. II, § LXXXIX, und die dort gegebenen Hinweise auf Thomas Aqu., Duns Scotus, der Gott und Kreaturen unter die eine Kategorie des ens stellt, G. Biel, der zwischen univocum in weitem und engerm Sinn unterscheidet, ferner auf Johann Damascen., Augustin u. s. w.). Die Frage hängt damit, wie wir überhaupt Gedanken über Gott uns bilden können und sollen, zusammen. In den Religionen sind bestimmte Anschauungen von Gott und Göttern lebendig und mächtig auch one streng formulirte und definirte Begriffe.

Mindestens soviel nun liegt für jede Religion, auch die niedrigste, in der Vorstellung von Gott, dass er ein Wesen sei, das über den Menschen und zugleich über die Natur um ihn her Macht habe und über seinem Geschick in dieser Welt und den Erfolgen seiner eigenen Tätigkeit irgendwie walte. Ein gewisser geistiger Charakter desselben ist schon mit seiner Unsichtbarkeit gegeben; namentlich aber gehört zur religiösen Vorstellung von Gott immer die eines Willens, mit dem er den Menschen gegenübertrete, Ansprüche an sie richte und jenes ihr Geschick von der Befriedigung derselben abhängig mache, mag auch dieser Wille in den niedrigsten Religionen nur wie schlechte Willkür erscheinen. Der höher entwickelten und über sich selbst klar gewordenen Religiosität und einem mit ihr sich verbindenden religiösen Denken wird jene Macht zu einem allmächtigen Willen, der alles beherrscht und bedingt und auf dessen Kausalität dann auch das Werden und Sein der Dinge von Anfang an zurückgefürt wird. Die Idee des alles Bedingenden wird ferner vom reflektirenden und spekulativen Denken dahin bestimmt, dass es selbst nur durch sich bedingt sei, auch selbst sich gesetzt habe oder vielmehr ewig und erhaben über alle Zeit sich selbst setze (Aseität des Absoluten). Das wichtigste Moment aber für die Würdigung der Gottesidee und des religiösen Bewusstseins von Gott müssen wir nach christlicher Offenbarung und Überzeugung in der warhaft ethischen Auffassung jenes Willens als des absolut guten,

der mit seiner Macht auch die ganze Weltentwickelung dem vollkommen guten Ziele zulenkt, erkennen. Der Eindruck höherer und absoluter Macht und des schlechthin fordernden, seine Forderungen durchsetzenden Machtwillens ergibt das Gefül höchster Scheu und Furcht. Dem guten Gott gegenüber wird sie zur heiligen Scheu und Ehrfurcht, für die Sünder als solche zur peinlichsten Furcht des Gewissens; die Erfarung der vollkommenen Liebe aber, die Gott als gutem eignet und die dem Sünder in der Heilsoffenbarung sich darbietet, bringt Vertrauen und den Trieb der Liebe als Gegenliebe hervor.

Diejenigen beiden hebräischen Namen für Gott, welche der alttestamentlichen Offenbarungsreligion nicht eigentümlich sind, sondern auch sonst bei den Semiten vorkommen und one Zweifel schon vormosaischem Semitismus entstammen, nämlich אֵל und אֱלֹהִים (eigen ist dem Hebräischen nur der Pluralgebrauch dieses Wortes) weisen eben auf die vorhin erwänten Hauptmomente des allgemein religiösen Bewußstseins hin, wärend die Erfarung der erlösenden Liebe sich darin noch nicht ausspricht. Der erste drückt die Macht Gottes aus (die auch Paulus bei seiner Aussage über die allgemeine göttliche Offenbarung Röm. 1, 20 voranstellt), der andere (nach der Ableitung von אלה, der freilich von manchen noch widersprochen wird) bezeichnet Gott als Gegenstand der Furcht, des Schauderns. — Leicht bietet sich als Symbol, Darstellung und Repräsentant des Göttlichen, dessen, was Bedingung für alles natürliche Leben und über Alles erhaben und wunderbar mächtig, geistartig und in sich herrlich, rein und vollkommen ist, das vom Himmel leuchtende Licht dar. Aus einer Wurzel, die leuchten bedeutet und an die dann im Sanskrit die Bezeichnung des Himmels sich anschließt, ist sowol das lateinische deus und indische deva als das griech. Ζεύς (Gen. Διός), das lateinische Ju-piter und der Name des germanischen Gottes Zio hervorgegangen. Es liegt ferner nahe, mit deus das gleichbedeutende und änlich klingende Wort Θεὸς zusammenzustellen: das aspirirte Θ wird erklärt aus dem Zusammentreffen von D mit einem dem V des Sanskritwortes entsprechenden alten Digamma (vgl. z. B. Leo Meyer in Kuhns Zeitschr. f. vergleichende Sprachforschung, Bd. 7, S. 17, und andere, zum Teil mit Modifikationen, ebendas. Bd. 7, S. 307, Bd. 17, S. 142, besonders Max Müller, Essays, Bd. 4, S. 444 ff.). Doch wird, daſs dies zulässig sei, von G. Curtius (Grundz. d. griech. Etymol.) bestritten, der das Wort vielmehr von einer Wurzel ϑες = begehren, flehen herleiten will. Andere dachten an die Wurzel ϑε = setzen (in τίϑημι), wie schon Herodot II, 52, oder ϑε = laufen, wie schon Plato im Cratylus Steph. p. 397. — Vom Namen Gott meint bekanntlich schon Luther (E. A. 21, 38, im Chr. Katech.), daſs „wir Deutschen Gott nennen nach dem Wörtlein gut“. Die neueren Sprachforscher (vgl. Max Müller, Vorles. über d. Wissensch. d. Sprache, 2. Aufl., II. Serie, S. 314) weisen dies vermöge der Gesetze der Sprachentwickelung zurück. Zuerst wurde dann eine Abweichung vom Zendwort Khodâ (a se datus) aufgebracht, die auch J. Grimm wenigstens für möglich ansah; weiter von der Wurzel sanskr. gudh, griech. κεύθω (vgl. Kuhn, Ztschr. 5, 236; 19, 32, dagegen 7, 15). Auch unser „Gott“ aber hat L. Meyer (a. a. O.) auf dieselbe Wurzel und Grundbedeutung wie jenes lateinische und indische Wort zurückgefürt. Er stellt zusammen das gotische gutha = Gott und das sanskr. jut, ursprünglich jyut, Nebenform von dyut = glänzen, indem er damit vergleicht die Verwandtschaft des altdeutschen gund = Schlacht mit sanskr. yudh und den Wechsel zwischen g und j z. B. im mittelhochd. Wort jehen und gihe.

2) Der Gott der biblischen Offenbarung. Der alttestamentlichen Offenbarung aber ist nun das eigen, daſs sie den Gott, der die Macht hat und Gegenstand der Scheu ist, von Anfang an und durchweg in seiner ethischen Beziehung zur Menschheit und Welt und zunächst zu seinem Volk Israel auffaſst. Und sie gibt auch nicht etwa erst theoretische Aussagen über Gottes Existenz und Wesen, sondern auf Grund einer lebendigen, inhaltsvollen Idee Gottes tritt sie sofort mit seinen sittlichen Anforderungen, seinen Verheißungen und der Kunde von seinen Taten an das Volk heran. Der „allmächtige Gott“ ist der, vor welchem

Abraham in Frömmigkeit wandeln soll und der mit ihm einen Bund machen will (1 Mos. 17, 1 ff.). Die religiöse Scheu vor ihm ist vor allem Scheu vor ihm als dem in ethischer Hinsicht absolut Erhabenen, der alles sittlich unreine von sich ausschließt und energisch verwirft: ihr korrespondirt die göttliche Heiligkeit, die nach ihrer alttestamentlichen Idee die Erhabenheit Gottes über das Kreatürliche überhaupt, vor allem aber eben diese ethische Erhabenheit bedeutet. Jahve sodann, der eigentümliche Name des Bundesgottes oder Gottes der besondern Offenbarung an Israel, bezeichnet zwar Gott als den Seienden (gegen die hiphilische Deutung Schraders und anderer vgl. auch die neue Ausg. des Gesenius'schen Wörterbuchs v. Mühlau und Volck), will aber nach der Erklärung 2 Mos. 3, 14 nicht etwa ein allgemeines und abstraktes Sein, sondern wesentlich die Unwandelbarkeit seines Seins und seine Selbständigkeit, in der er nur von sich abhängt, aussprechen, und in der Anwendung dieses Namens erhält dieses Wesen Gottes sofort die Beziehung auf sein Walten in seiner Offenbarung als Bundesgott, wo er frei seine Huld übt und mit seinen Rechten und seiner Treue in seinem Verhalten nimmer sich wandelt. Eben hiemit ist auf's bestimmteste der Charakter Gottes als Geistes ausgesprochen und zwar als persönlichen Geistes — im Gegensatz gegen die Vorstellung von Gott als einer bloßen Naturmacht. Wärend übrigens Gott, seinem Wesen nach vom Sinnlichen und Endlichen abgesondert, in diesem seinen Willen mittelst seines Machtwortes vollzieht, erscheint zugleich sein Geist als eingehend in diese Welt selbst und als schaffendes und bewegendes Prinzip alles Lebens in ihr, vorgestellt wie ein von ihm ausgehender Odem und Wind (vgl. besonders Ps. 104, 29 f.); und speziell gilt dies vom Menschen, dem Gott ursprünglich in einzigartiger Weise selbst den Lebensodem eingehaucht hat (Hiob. 33, 4; 1 Mos. 2, 7; Kohel. 12, 7). Von Gottes eigener Herrlichkeit oder der Selbstdarstellung seines unendlich reichen und erhabenen Wesens ist die Erde voll (4 Mos. 14, 21; Jes. 6, 3). Auf die unendliche Lebensfülle ferner, die in Gott selbst zusammengefasst ist und die in seinen Willens- und Machtoffenbarungen sich mächtig erzeigt, weist jene Pluralform des Gottesnamens hin, wie sie gerade auch bei strengst monotheistischer Anschauung gebraucht wird (hierüber und gegen die Meinung, dass das Alte Testament eine schlecht abstrakte Einfachheit Gottes lehre, vgl. Oehler u. H. Schultz in ihren alttestamentl. Theologieen; J. T. Beck, Christl. Lehrwissensch., S. 54 ff.) — Mit der Erfarung jener göttlichen Heiligkeit aber verbindet sich nun, so sehr sie auch für das ganze alttestamentliche Bewusstsein überwiegt, doch von Anfang an auch schon eine Offenbarung göttlicher Gnade und Liebe, ja diese geht jener schon voran. Denn aus seiner Gnade hat Gott Israel für sich erwält und es zu seinem Volke gemacht, es aus der Knechtschaft erlösend, und eben auf Grund hievon fordert er es auf, ihm allein zu dienen und seinem Gesetz zu gehorchen. Vermöge des Verhältnisses väterlicher Liebe, Fürsorge, Zucht u. s. w., in das er zum Volk und sodann speziell zu dem von ihm bestellten theokratischen davidischen König (2 Sam. 7; Ps. 2) tritt und welchem auf der andern Seite kindlicher Gehorsam und Vertrauen entsprechen soll, will er auch schon Vater heißen (2 Mos. 4, 22 f.; 5 Mos. 32, 6; Hos. 11, 1; Jes. 63, 16). Der starke Gott hat sich seinem Volke so verbunden, dass er der Starke Jakobs (Jes. 49, 26; 1, 24), der heilige so, dass er der Heilige Israels (Jes. 1, 4; 5, 24; 10, 14) heißt. In der Prophetie wird dann für die Zukunft und das Ende der Dinge nach den Gerichten, die zuvor über das untreue Volk ergehen, eine Vollendung des Bundes und Gottesreiches verheißen, welche in einer großen Offenbarung vergebender und mitteilender Gnade sich verwirklicht: Gott selbst tilgt die Schuld, reinigt die Herzen, gibt seinen Geist und sein Gesetz in sie; im Genuss seiner Vergebung werden alle ihn erkennen (Ez. 36, 22 ff.; Jer. 31, 31 ff.).

Eine praktische Wendung nimmt von Anfang an auch der Gedanke an die Einheit Gottes. Der eine Jahve soll allein praktisch als Gott anerkannt und verehrt und von ganzer Seele geliebt werden (2 Mos. 20, 2 f.; 5 Mos. 6, 4 f.: zu der noch streitigen Exegese dieser Stelle vgl. Oehler a. a. O.). Dieser Eine hat Macht über alles und fürt, über alle anderen Mächte siegreich, seinen heiligen Willen durch. Das wird überall als Grundwarheit verkündigt, auch wo ne-

den diesem Gott Israels den heidnischen Göttern doch noch eine gewisse Realität eingeräumt erscheint; und wo immer die Einheit Gottes in der Offenbarung geltend gemacht wird, verbindet sich damit auch schon eine solche praktische Beziehung.

Diese sittlich-religiöse Anschauung von Gott also, von seinem Verhältnis zu Israel, der Menschheit und Welt und von dem Reich, das er hier stiftet, — sie, und keineswegs etwa die Lehre von der Einheit Gottes für sich, macht das Charakteristische und Einzigartige der alttestamentlichen Religion und Offenbarung aus. Und dazu gehört dann weiter die Energie und Klarheit, womit unter den zeitlichen Entwickelungen und Kämpfen die Idee jenes Gottesreiches festgehalten und verfolgt, vertieft und erweitert und, je schwereres Ringen und größere Gottestaten sie erfordert, um so mehr als sicheres göttliches Ziel der ganzen Entwickelung behauptet wird.

Dabei hat das A. T. Aussagen, in welchen Bestimmungen eines endlichen psychischen, ja auch leiblichen menschlichen Lebens enthalten erscheinen, mannigfach auf diesen Gott angewandt, one scharfe Unterschiede angeben zu wollen, wo und wieweit dieselben eigentlich oder nur uneigentlich, bildlich, verstanden werden dürften. Genug, daſs der Gott, der auch in beschränkter Erscheinung sich darstellt, Himmel und Erde allgegenwärtig durchwaltet, und daſs, wenn bei seinem lebendigen Verhalten zu den Menschen ihm selbst menschenartige psychische Affekte beigelegt werden, auch diese schlechthin durch seine unwandelbare Heiligkeit und seinen heiligen Liebeseifer bestimmt sind.

Der neutestamentlichen Gottesoffenbarung, die als Vollendung jener alttestamentlichen auftritt, ist wesentlich eigen, daſs Gott jetzt im höchsten und vollsten Sinn als Vater sich offenbart, als Vater der Heilsgenossen oder der Genossen des jetzt sich verwirklichenden Reichs und vollends in einzigartiger Weise als der Gott und Vater Jesu Christi.

Darin, daſs jene ihn als Vater anrufen und seine Kinder oder Söne heißen sollen (Matth. 6, 9; 5, 9), liegt der freie, innig vertrauensvolle Zutritt zu Gott und Genuſs seiner väterlichen Liebe und aller der damit verbundenen Güter, wie denn der verheißenen Sonschaft die Verheißung des Himmelreichs, des Lebens, des Gottschauens u. s. w. parallel läuft und mit ihr namentlich auch das „Erbe" gesetzt ist; und sie treten in dieses Sonesverhältnis als solche, deren innerer Charakter auch eben dem des Vaters entspricht (Matth. 5, 9. 16). Hiemit ist gegeben, daſs, wärend im A. Test. Israel im ganzen als Son angenommen erscheint, jetzt jenes Verhältnis wesentlich ein Verhältnis Gottes zu den Persönlichkeiten wird. Denn Sache der Persönlichkeit oder des sittlich-religiösen Subjekts ist ebenso jener innere Genuſs oder innere Beseligung, wie jene sittliche Disposition und Beschaffenheit, durch die sie bedingt ist. Der Gedanke, daſs die Kinder des einen Vaters eine Gemeinde bilden und ein Gottesreich darstellen und auf dieses Reiches Gesamtvollendung harren müssen und daſs sie auch ihrer Gemeinschaft mit Gott nur in dieser Gemeinschaft untereinander genießen sollen, wird hiedurch nicht beeinträchtigt. Hergestellt aber wird dieser Zustand der christlichen Subjekte und der Gottesgemeinde durch eine Mitteilung Gottes selbst, die weit über das Bewuſstsein auch jener die Geistesmitteilung ankündigenden alten Prophetie hinausgeht. Der Geist Gottes wont nach Paulus' Aussagen als die treibende Kraft und das allumfassende Prinzip eines ganzen neuen inneren Lebens, Strebens und Wirkens, Fülens und Erkennens in den Christen und Gottessönen, wie diese auch zu ihrem Glauben an Christus und ihrer Sonschaft von Anfang an nur durch den Geist (1 Kor. 12, 3) gelangt sind; und dieser in ihnen lebende Geist muſs nach 1 Kor. 2, 10 f. als eins mit demjenigen Geiste gedacht werden, vermöge dessen auch Gott sich selbst erkennt. Die innere Umwandlung, wie sie durch Wirkung und Mitteilung von oben sich vollzieht, wird dargestellt als ein Gezeugt- und Geborenwerden. Johannes endlich pflegt diese Geburt geradezu eine Geburt aus Gott selbst zu nennen, ihr gegenüberstellend die physische Geburt aus menschlichem Geblüt und dem Willen des Mannes, redend von einem Samen Gottes,

der nun in den Christen sei (Joh. 1, 12 f.; 1 Joh. 3, 9; 5, 1. 4). Eben diesem ihrem Ursprung aus Gott entspricht dann auch das Recht der Gotteskindschaft, dessen die Gläubigen genießen (Joh. 1, 12). So vollendet sich die biblische Idee der Gotteskindschaft mit der biblischen Anschauung von Gott als dem sich selbst offenbarenden, Gemeinschaft stiftenden, sich mitteilenden. Es sind vornehmlich Paulus und Johannes, bei denen wir Gottes Verhältnis zu den Christen unter diesen Gesichtspunkten aufgefasst finden. Aber auch der 1. Petribrief trägt die Idee eines Geborenseins aus unvergänglichem, jedenfalls göttlichem Samen wie eine ganz geläufige vor, und mit anderem Ausdruck Jakobus (1, 18) die, dass Gott selbst uns geboren habe. Die gottgemäße und von Gott stammende Beschaffenheit, die den Christen inhärirt und ihren Willensbewegungen zu Grund liegt, heißt 2 Petr. 1, 4 göttliche Natur, deren sie teilhaftig werden sollten. Wie ferner in Gott die Fülle lebendiger Kräfte und Gaben gedacht wird, so sollen die Christen, in denen das Göttliche zunächst als Samen lebt, nach Eph. 3, 19 endlich erfüllt werden mit der ganzen Fülle Gottes. Auf solche Weise ist in ihnen, den Kindern, allen Gott selbst, ihr Vater, sie alle durchwirkend (Eph. 4, 6).

Vermittelt nun ist diese ganze Beziehung Gottes zu den Gläubigen und Gliedern seiner Gemeinde durch Christus. Er heißt der Son schlechthin, der Einzige (Eingeborene), ebenso der Geliebte schlechthin (Eph. 1, 6), sowie er seinerseits Gott immer mit Bestimmtheit seinen Vater nennt (nicht „unser Vater“, wiewol „mein Vater und euer Vater“ Joh. 20, 17); so ist er es von Anbeginn vermöge seines Ursprungs, nicht erst durch Widergeburt. In ihm, der jetzt als Haupt über alles erhöht ist, wont der Gottheit gesamte Fülle (Kol. 2, 9; 1, 19). Durch ihn also werden die andern Kinder, indem sie an ihn glauben und von ihm erlöst und dem himmlischen Vater zugefürt werden. Der Geist ihrer Sonschaft ist sein Geist (Gal. 4, 6; 2 Kor. 3, 17, vgl. Joh. 14—16). Jene Gottesfülle wird ihnen, der Gemeinde und den Einzelnen, zu teil sowie sie eben in ihm zusammengefasst und geoffenbart ist (Kol. 2, 10; Eph. 4, 13; 2, 23). Und von ihm, der als der geschichtliche Christus und Son unsere Gottessonschaft vermittelt und Träger des göttlichen Lebens und Haupt des Reiches ist und alles unter seine Macht und Gottheit unterworfen bekommen soll, sagen dann Paulus, der Hebräerbrief und die johanneischen Schriften samt der Apokalypse weiter aus, dass dem entsprechend auch alles schon durch ihn und auf ihn hin geschaffen sei und in ihm Leben und Bestand habe und dass alle Offenbarung Gottes seine, des Logos (Joh. 1, 1 ff.), Offenbarung sei. So gehört denn endlich zur neutestamentlichen Gottesidee selbst, dass schon im Anfang (Joh. a. a. O.) bei Gott der Logos sei, selber göttlichen Charakters und Wesens. Er heißt in direkter Beziehung auf diese seine Präexistenz noch nicht Son oder Eingeborener (vergl. indessen „Erstgeborener“ Kol. 1, 15); der Stellung des geschichtlichen Sones Jesus Christus zu seinem himmlischen Vater, nämlich seinem Sein *εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*, erscheint aber allerdings schon jenes Sein des Logos *πρὸς τὸν Θεόν* entsprechend (Joh. 1, 18. 1).

Mit diesem Verhältnis Gottes zum Logos kommen wir auf Momente, welche im Artikel Trinität weiter zu verfolgen sein werden. Immer aber muss bei der Betrachtung der neutestamentlichen Idee von Gott als Vater davon ausgegangen werden, dass es hier beim Sone zunächst eben um den geschichtlichen Christus sich handelt, von dem und von dessen Bedeutung aus erst die Idee des präexistenten und seines Verhältnisses zu Gott und Welt sich gestaltet hat, und dass, so gewiss jener der Son ist in eminentem, einzigem Sinne des Wortes, doch den (namentlich auch johanneischen) Aussagen über sein Verhältnis zum Vater die Aussagen über das Verhältnis jener andern Gotteskinder zu ihm und durch ihn selbst zu Gott immer analog bleiben (man vergl. besonders auch Joh. 10, 38; 14, 10 über Gottes Sein in Christo mit Joh. 14, 20. 23; 17, 21 ff.). Wärend wir hier nach dem Unterschied zwischen metaphysischen und ethischen Bestimmungen, zwischen Aussagen über Wesen und über Kräfte, zwischen dem Gedanken an allgemeine Kräfte, Kräfte höheren geistigen Lebens, Gaben und Kräfte des Heils-

lebens u. s. w. fragen, ist der biblischen Anschauung und Sprache hier vielmehr gerade keine Reflexion über diese Unterschiede eigen. Die göttliche „Fülle“, die in Christo ist, muss, wie namentlich der Ausdruck Kol. 2, 9 fordert, ganz umfassend und voll verstanden und kann von göttlicher Essenz oder Substanz nicht unterschieden werden, wärend ebenso gewiss ist, dass beim Inhalt dieser Fülle, vermöge deren Christus der Heiland ist und die auf die Christen überfließen soll, doch vor allem das Ethische und die Kräfte des Geistes der Heiligkeit in betracht kommen; ebenso offenbart sich nach Joh. 1, 14 ff. die Herrlichkeit des Eingeborenen als solchen, indem er sich offenbart „voll von Gnaden und Warheit“ und die Gläubigen Gnade empfangen aus seiner Fülle. Andererseits ist bei jenem Erfülltwerden der Christen an die von Gott kommenden, der eigenen Willensbestimmung und Wirksamkeit zur Voraussetzung und Basis dienenden Kräfte und Triebe sittlich-religiösen Lebens zu denken, one dass darum doch das, was auf sie übergeht, von jener in Christo ruhenden Gesamtfülle abgesondert würde und dem Satz, dass Christus und Gott selbst in ihnen sei, etwas abgebrochen werden dürfte. Wir haben in der hier vorliegenden Anschauung vom Göttlichen das, was unter den neueren J. T. Beck als kräftigen biblischen „Realismus“ festgehalten haben will, in jenen Aussagen über das Eingehen des Göttlichen in die Heilsgenossen und Heilsgemeinde die höchste neutestamentliche Mystik.

Von diesem Verhältnis Gottes zu den Gotteskindern, die im Mittelpunkt ihres sittlich-religiösen Lebens das Göttliche aufgenommen haben und nun mehr und mehr von seiner Fülle erfüllt werden sollen, muss Gott in seiner Stellung zum natürlichen und allgemeinen Leben der persönlichen Geister und vollends zum Naturleben überhaupt streng unterschieden werden. Doch wird das Wort vom „Vater der Geister“ Hebr. 12, 9 (vgl. das vom „Gotte der Geister alles Fleisches“ 4 Mos. 16, 22; 27, 16) nicht auf jene Widergeborenen als solche, sondern auf diese Geister überhaupt zu beziehen sein: nicht auf ein Gezeugtsein derselben aus Gott, wol aber auf ein Geschaffensein durch ihn, bei welchem, wie schon aus 1 Mos. 1, 2 zu entnehmen war, sein Ebenbild vermöge eines besonderen Hauchs seines Geistes ihnen zu teil geworden ist, und auf eine väterliche Huld, womit er seinerseits gern sie alle umfasste. Damit ist nach Apostelg. 17, 28 das heidnische Dichterwort „Wir sind seines Geschlechts“ zusammenzustellen. Am innigsten hat eben dort jenes paulinische Wort von Gott, in dem wir leben, uns bewegen und sind, die innere, allgemeine und allumfassende, auch bei den sittlich von Gott abgekehrten Menschen noch fortbestehende Beziehung des Göttlichen zu uns ausgesprochen, erinnernd an ein Element, das den in ihm lebenden Wesen, eben indem sie ganz von ihm umfasst sind, Leben und Kräfte erhält und gibt. Auch vom erhöhten Christus ferner, der die Gemeinde erfüllt, wird zugleich gesagt, dass er alles erfülle, und es muss damit die ganze Welt gemeint sein, über der er, über alle Himmel aufgefaren, waltet (Ephes. 1, 23; 4, 10): bestimmter aber ist dabei an seine Gotteskräfte zu denken, sofern sie zunächst in die Menschheit eindringen, und weiter sofern durch sie auch die Gesamtheit der Dinge seinem Heils- und Reichsziele zugefürt werden soll. Wesentlich daran endlich, dass der Wille Gottes als der alles bestimmende überall und durchweg zur Geltung komme, muss bei dem letzten Ziele 1 Kor. 15, 28, wo Gott „Alles in Allem“ sein soll (πᾶσιν nach dem ganzen v. 27. 28 und besonders nach dem Eingang von v. 27 neutral genommen), gedacht werden: so jedoch, dass dies geschieht eben vermöge göttlicher Kräfte, die der Welt selbst innewirken, und vermöge seines eigenen geistigen Wirkens und Seins in den Reichsgenossen und Gotteskindern. — Auf solche Aussprüche, vornehmlich jenen paulinischen Apostelgesch. 17, haben Pantheisten sich berufen, wenn sie ihre Gottesidee für die biblische ausgeben wollten (vgl. Calvin im Comment. zu jener Stelle; Spinoza Epist. XXI: Deum rerum omnium causam immanentem statuo, omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo). Das bedarf nach dem Zusammenhang der biblischen Lehre keiner Widerlegung. Klar aber ist auch der Gegensatz dieser gegen einen abstrakt deistischen Gottesbegriff.

Was hiernach die eigenschaftlichen Grundbestimmungen über Gott betrifft, so

behält es seinen guten Sinn, dass Paulus in der schon oben angefürten Stelle Röm. 1, 20 zuerst die ewige Macht Gottes nennt: denn um das handelt sich's dort, was den Menschen überhaupt bei den allgemeinen Offenbarungen Gottes in seiner Schöpfung zuerst sich aufdrängte. In der christlichen Offenbarung aber und im Vaternamen Gottes ist nun die Grundbestimmung der Liebe offenbar. Als solche wird sie auf den höchsten Ausdruck gebracht in dem johanneischen Worte, dass Gott selbst Liebe sei (1 Joh. 4, 8. 16): nicht als ob er Liebe in abstracto und nicht vielmehr ein Gott, der liebt oder Liebe hat, heißen sollte; wol aber ist sie nicht bloß eine Bestimmung neben andern in Gott, sondern sein ganzes Verhalten mit seiner Macht und seinen andern Eigenschaften ist durch sie bestimmt und dieses sein Liebesverhalten muss als mit seinem Wesen gesetzt gedacht werden. Und zwar schließt die Idee dieser Liebe nach dem bisher Ausgefürten wesentlich in sich, dass der in sich vollkommene, allerhabene, niemandes (Apostelg. 17, 25) bedürfende Gott jenen persönlichen Geschöpfen sich mitteilt und sie in seine Gemeinschaft aufnimmt, um sie darin vollkommen und ewig zu beseligen — in ζωὴ αἰώνιος, wie er selbst es hat, ja ist (1 Joh. 5, 20, wo übrigens die Worte von andern auf Christus bezogen werden); ihre höchste Offenbarung für uns haben wir darin, dass Gott uns, und zwar uns Sündern, seinen Son gegeben hat und uns selbst zu seinen Kindern machen will (1 Joh. 4, 10; 3, 1 f.; Röm. 5, 8; 8, 32). Zur Seite aber steht dem Satze, dass Gott Liebe, der andere, dass er Licht sei, 1 Joh. 1, 5. Mit Recht legen wir hierein nach dem Zusammenhang und dem sonstigen neutestamentlichen Sprachgebrauch das, was wir unter vollkommener Heiligkeit, die alles sittlich unreine durch und durch von sich ausschließt, verstehen (zugleich wol noch das, dass Gott die Quelle der lautern sittlich-religiösen Warheit ist und dass er alles unreine strafend und richtend durchleuchtet); zu vergleichen ist mit dieser symbolischen Auffassung des Lichtes auch die in Naturreligionen, wenn sie zu ethischer Betrachtung sich erheben, — wie die griechische namentlich beim Apollokult. Die beiden Sätze schließen sich innerlich zusammen, indem den positiven Inhalt des sittlich Guten, das in Gott vollkommen rein und über allen Gegensatz erhaben ist, eben jene Liebe konstituirt und indem die Liebe eben nur denen sich mitteilt, die einen diesem Guten entsprechenden Charakter haben oder eben durch ihre eigenen heiligenden Einflüsse dazu sich umbilden lassen. Ebenso ist dann bei den echten Christen oder Gotteskindern beides eins, dass sie im Lichte wandeln und dass sie Gott und die Brüder und Nächsten lieben (1 Joh. a. a. O.).

Dass der über alle Welt erhabene, heilige und liebende Gott, der Vater der Geister, selbst Geist sei, versteht sich nach allen neutestamentlichen Aussagen gewiss von selbst. Joh. 4, 24 wird es ausdrücklich ausgesprochen mit bezug darauf, dass auch seine Anbetung eine Anbetung im Geist werden müsse, die an einen beschränkten Raum und sinnliche Formen sich nicht binde. Und zwar wird es hier nicht etwa wie eine neue Warheit oder eigentümliche Grundwarheit der neuen Offenbarung eingefürt, sondern wie etwas, was Juden und Samariter schon wissen könnten und wovon sie nun auch die Konsequenzen sollten ziehen lernen. — Den abstrakten Gedanken der Aseität Gottes hat man in dem Ausspruch Joh. 5, 26 finden wollen, dass der Vater das Leben in sich selbst habe. Nach dem Zusammenhang indessen ist dort nicht vom allgemeinen Sein oder von der Frage nach dem Wohersein Gottes die Rede, sondern von demjenigen Leben, wie es von Gott durch Christus auf die Gläubigen übergehen, für sie in Christo ruhen und dann auch in ihnen selbst als ewiges Leben sein und bleiben soll (1 Joh. 3, 15). — Der Jahvename 2 Mos. 3, 14 entfaltet sich Offenb. Joh. 1, 4. 8; 21, 6; 22, 13 zu dem „der da ist, der da war und der da kommt, — A und O, Anfang und Ende"; die Ewigkeit Gottes ist damit in ihre bestimmte Beziehung gesetzt zur Entwickelung der Welt und ihrem Abschluss in der vollendeten Offenbarung Gottes und seines Reiches.

Dies die Grundzüge der neutestamentlichen Lehren von Gott. Fragen wir, wie man zur Erkenntnis und Überzeugung von diesem Gott gelange, so bietet sich nach jenem Ausspruch des Heidenapostels Röm. 1, 20 sein unsichtbares We-

sen und zwar vor allem seine Macht den Menschen insgemein in seinen Schöpfungswerken zur Beschauung für ihren *νοῦς (νοούμενα)* dar; wieweit logische Argumentation hiebei tätig sein solle, sagt Paulus nicht; der Ausdruck Schauen weist vielmehr auf eine gewisse unmittelbare Perzeption mittelst eines geistigen Sinnes hin. Das Wort Apostelgesch. 17, 28 von einem Leben und Sichbewegen der Menschen in Gott, vermöge dessen sie ihn suchen und gleichsam nach ihm tasten sollen, läßt an ein inneres Empfinden seiner sie allerseits umgebenden Einflüsse denken. Sittliche Verirrung und Verderbtheit ist es, wodurch nach Röm. 1 bei den Heiden die ihnen dargebotene Warheit sich nicht innerlich geltend machen und entfalten kann. So ist der „Tor" Ps. 14, 1, der in seinem Herzen spricht „es ist kein Gott", zugleich ein sittlich verderbter. Der Gott des Bundes und Heiles, der Liebe und des Lichtes, offenbart sich sodann im Worte Mose und der Propheten und vollkommen in dem Sone Christus, der allein warhaft und ursprünglich den Vater kennt (Matth. 11, 27), aus seiner Gemeinschaft mit ihm von ihm zeugt und in sich selbst ihn darstellt (Joh. 1, 18; 14, 9). Dazu aber, dass die Empfänger dieser Offenbarung wirklich gläubig werden und erkennen, gehört auch ein besonderes Wirken Gottes in ihnen selbst, wobei sie in sittlicher Hingabe seinen Eindrücken und seinem Willen sich öffnen müssen (Matth. 16, 17; Joh. 6, 44. 29; 5, 40; 7, 17; Phil. 1, 29; vgl. bei Paulus den „Gehorsam des Glaubens" Röm. 1, 5). Mit Recht wird gesagt, das Glauben an Gott und Erkennen Gottes erscheine hier als Sache innerer Erfarung der sittlich-religiösen Subjekte und ihres eigenen sittlichen Verhaltens. So ist dann vollends das künftige Schauen Gottes wesentlich durch Herzensreinheit oder Heiligung bedingt (Matth. 5, 8; Hebr. 12, 14).

Ein Schauen nun ist wärend des irdischen Lebens der Christen ihre so gewirkte glaubensmäßige Erkenntnis Gottes und des Göttlichen noch nicht. Zu solchem Schauen wird nach Analogie des sinnlichen Sehens gehören, dass das Objekt direkt, klar und ganz, so wie es an sich ist, dem Subjekt sich darbiete und von diesem erfaßt werde. Dagegen wird uns in jenen Mitteln der göttlichen Offenbarung das Göttliche nur erst wie in einem Spiegelbilde dargestellt und nur stückweise erkannt. Vgl. besonders 2 Kor. 5, 7; 1 Kor. 13, 12; 1 Joh. 3, 2; Joh. 1, 18; 1 Tim. 6, 16. Aber Ebenbild Gottes, in welchem sein wares Wesen und seine Herrlichkeit uns entgegenleuchtet, ist doch Christus schon im vollen und warhaften Sinne (2 Kor. 4, 4; Joh. 1, 14; 14, 9). Kann doch nach dem Sinn der Schrift darüber kein Zweifel sein, dass in jener Liebe und dem Licht, wie sie in ihm sich offenbaren, und in der Fülle von Gnade und Warheit, die wir in ihm finden, das Innerste in Gott sich erschließt. Wir haben bereits bemerkt, dass auch der Ausdruck Sehen doch in einer weiteren Bedeutung auf's gegenwärtige Innewerden des Göttlichen angewendet wird (wie Röm. 1, 20; Joh. 14, 9). Ja vermöge des Plurals, in welchem Jesus Joh. 3, 11 von sich sagt, „Wir zeugen was wir gesehen", werden wir auch diese Aussage in einem weitern Sinn auf die an ihn sich anschließenden Gläubigen und Glaubenszeugen mitzubeziehen haben, sofern doch auch ihr Zeugnis schon auf eigener Erfarung des Göttlichen und Leben mit und in Gott selbst ruht. — Genauere und streng wissenschaftliche Auseinandersetzungen über die Warheit unseres Erkennens in seiner Unvollkommenheit haben wir in der heil. Schrift nicht zu suchen. Hauptsache ist hier, dass wir jedenfalls schon derjenigen warhaften Offenbarung teilhaftig sind, deren wir bedürfen, um zu der waren Gemeinschaft mit Gott, dem Gottesreich, Heil und Seligkeit zu gelangen und eben hiemit auch der künftigen Vollendung unserer Erkenntnis (1 Kor. 13; 1 Joh. 3 a. a. O.) entgegenzugehen.

3) Gott in der christlichen Theologie. Es ist wesentlich das sittlich-religiöse Bedürfnis, welchem die christliche Offenbarung mit ihren Aussagen über Gott entgegenkommt. Sie stellen Gott wesentlich in seiner Beziehung zum innern, sittlich-religiösen Leben und Lebensmittelpunkt dar, vermöge deren er Gegenstand ebenso vertrauensvoller und liebender wie ehrfurchtsvoller Hingabe für uns werden und in einer so mit ihm geeinten Gemeinde sein Reich aufrichten will, haben

auch beim ganzen Verhältnis und Verhalten Gottes zur Welt immer wesentlich seinen auf jenes Leben der Menschen und auf sein Reich gerichteten Liebeswillen oder die sittliche Bestimmung, die er der Welt und uns in der Welt und ihrem Gebrauch gegeben hat, vor Augen. Und sie selbst wollen, wärend sie ihren Inhalt als objektive Warheit dem Bewusstsein und Intellekt vorlegen, wesentlich an jenen Mittelpunkt des Herzens, Gemütes und Gewissens sich wenden, durch ihren Eindruck auf ihn sich bezeugen und bewären, ihm selbst innere Harmonie und Befriedigung bringend. Sache besonderer göttlicher Offenbarung ist diese Gottesidee und Gotteserkenntnis, indem sie nur durch die besondere, in jener einzigartigen alttestamentlichen Entwickelung vorbereitete Selbstdarstellung und Mitteilung Gottes in Christo und seine erlösende und versönende innere Einwirkung der in Sünde und Weltlichkeit gebundenen Menschheit zu teil geworden ist und werden konnte. Und auch nachdem diese Offenbarung in die Menschheit eingetreten ist und eine Gottesgemeinde gestiftet hat, bedarf es hier, damit ihr Inhalt festgehalten und warhaft gewürdigt und verstanden werde, einer fortgesetzten und immer neuen Aneignung auf Grund innerer Erfarung und Hingabe. — Die innere Einheit und Harmonie unseres gesamten Erkennens und unseres geistigen Lebens überhaupt erfordert nun aber, dass wir über den Inhalt jener religiösen Idee auch denkend, nach den mit dem Wesen des Denkens selbst gegebenen Gesetzen und im Zusammenhang mit den andern Gebieten unseres Wissens und Erkennens oder mit dem gesamten Inhalt unseres Selbst- und Weltbewusstseins reflektiren. Es gilt, die einzelnen Momente derselben begrifflich so festzustellen, dass sie wirklich für uns zu einem widerspruchslosen Ganzen sich zusammenschließen, dieselbe zu den Grundbestimmungen und Grundbedingungen des Realen überhaupt sowie namentlich des geistigen Seins und Lebens in Beziehung zu setzen, zu prüfen, wie weit die im religiösen Gebrauch herkömmlichen und auch von der heil. Schrift gebrauchten Vorstellungen und Aussagen von Gott an einem gewissen bildlichen Charakter, der ja ganz auf keinen Fall geleugnet werden kann, teilhaben, wol auch zu untersuchen, ob und wieweit die Ergebnisse einer gesamten vernünftigen Selbst- und Weltbetrachtung nicht bloß mit der christlich-religiösen Idee und biblischen Lehre von Gott sich vertragen, sondern selbst auch auf die Anerkennung eines solchen Gottes hinleiten. So erst wird eine christliche Wissenschaft von Gott sich bilden, deren eigentliche Fundamente freilich immer jene spezifisch-religiösen, christlichen, biblischen bleiben müssen, — so eine Theologie, die notwendig irgendwie mit Philosophie sich berürt. Der christlichen Theologie aber boten sich in ihrer Entstehung die Erzeugnisse vorchristlicher, hellenischer Geistesbildung dar: Methoden und Formen philosophischen Denkens, allgemeine logische und metaphysische Kategorieen, auch philosophische Auffassungen von der Gottheit und ihrem Verhältnis zur Welt, die, obgleich auf heidnischem Boden erwachsen und keineswegs von einem Geist der biblischen Offenbarung durchdrungen, ja doch über den gemeinen heidnischen Polytheismus sich erhoben und von Christen gar für eine Entlehnung aus den alttestamentlichen Offenbarungen angesehen wurden. So haben eben auch diese Momente wesentlich auf jene Theologie eingewirkt. Dazu ist die auch sonst ganz unverkennbare Tatsache in betracht zu ziehen, dass verglichen mit dem im neutestamentlichen Wort sich kundgebenden Geiste das innere sittlich-religiöse Leben jener nachfolgenden christlichen Generationen an Energie und Tiefe sehr nachgelassen und den Reaktionen einer nicht christlichen Richtung, die teils mehr eine heidnische, teils mehr eine schlecht jüdische, immer aber in der sündhaften Disposition der Menschheit überhaupt begründet war, einen weiten Raum gelassen hatte. Die innere Vertiefung aber in Gottes heilige Liebe und in die Erfarung von Sünde und Erlösung wird, wie gesagt, immer Bedingung für eine richtige Würdigung der eben hierauf bezüglichen Grundmomente der christlichen Gottesidee bleiben, wärend sie auch in der edelsten heidnischen Philosophie nie zur Geltung kommen konnten.

Speziell handelt es sich, was Philosophie betrifft, um die bald mehr direkten, bald mehr indirekten Einflüsse der platonischen, welche als das Höchste das über Sein und Wissen stehende Gute bezeichnet, es wol auch mit dem göttlichen Nus

identifizirt und mit einem unverkennbaren sittlichen Pathos den menschlichen Geist über die Bande und den Schein und Trug der Sinnlichkeit ins Reich der Ideeen, ja zu einer Veränlichung mit der Gottheit emporheben will, die nun aber zum Höheren wesentlich auf dem Weg eines vom Besonderen absehenden und das Allgemeine zusammenfassenden Abstraktionsprozesses aufsteigen lehrt, die Ideeen zu solchen Abstraktionserzeugnissen macht und hiernach in jenem Höchsten, dem sogenannten Guten, uns doch nur das Allerabstrakteste, Bestimmungsloseste finden läßt, dessen ethischer Charakter hiemit ganz unverständlich wird und das überhaupt allen positiven Aussagen sich entzieht. Der Neuplatonismus, in dessen Ursprung Elemente orientalischer Weltanschauung und Religiosität und wol auch des von ihm befeindeten Christentums mitwirkten, ist dann einerseits in jener Auffassung der göttlichen Transcendenz noch fortgeschritten: Gott, das schlechthin Eine, ist, wie Plotin sagt, nicht bloß über Sein und Wesen, sondern auch über Vernunft und Vernunfttätigkeit erhaben (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, — ἐπέκεινα νοήσεως*). Andererseits möchte derselbe zu diesem abstrakt Höchsten, welches das Gute sei, doch nicht durch Denken oder logisches Abstrahiren gelangen, sondern vermöge einer unmittelbaren Berürung Gottes durch die Seele in einem ekstatischen Zustand, in welchem sie, von allem abgezogen, sich selbst in ihrem Centrum vereinfacht, wie jener eins und einfach ist, und in sich ganz unbewegt wird, wie jener es ist.

Auch eine geistige Strömung innerhalb des Judentums hat an einer solchen Richtung teilgenommen und dann gleichfalls in die christliche Theologie hinübergewirkt. Jemehr die jüdische Wissenschaft, wie namentlich im Alexandrinismus geschah, über eine anthropomorphistische sinnliche Vorstellung von Gott zu einer geistigen Auffassung sich erheben will, umsomehr wird daraus eine abstrakte. In dieser Beziehung wirkt unter den griechisch-philosophischen Einflüssen, welchen diese jüdische Theologie sich öffnete, vor allem jener Platonismus. Gott ist nach Philo *τὸ ὄν*, und dieses Seiende ist das Generellste, Allgemeinste (*γενικώτατον*), vorzüglicher auch als das Gute, mit dem wir es bei Plato identifizirt fanden; wir können nur aussagen, dass Gott sei, nicht Bestimmungen über sein Wesen geben. So lehrt Philo, wärend er zugleich unbefangen mit der hl. Schrift von Gott wie einem persönlichen redet, — eben auch in diese Verbindung ein Vorgänger christlicher Theologen. Der Logos, welchen Philo zwischen diesen Gott und die Welt setzt, unterscheidet sich vom Logos der johanneischen Schriften nicht bloß darin, dass mit seinem geistigen und göttlichen Charakter eine Fleischwerdung unverträglich ist, und darin, dass er Vernunft bedeutet und Zusammenfassung der in der Welt wirkenden Ideeen und Kräfte ist, wovon Johannes bei seinem Logos = Wort durchaus nichts sagt, sondern grundwesentlich auch darin, dass zwischen dem das Prinzip der Vielheit und Teilung in sich tragenden Logos Philos und seinem Gotte, der das in sich bestimmungslose Eine und noch einfacher als die Monas ist, eine Differenz besteht, vermöge deren gerade das spezifisch Göttliche nicht in ihm ist, noch durch ihn sich offenbaren kann.

Das sind vorchristliche und außerchristliche Faktoren, welche einen weitgreifenden Einfluss auf die Gestaltung des Gottesbegriffs in der alten christlichen Theologie geübt haben. Nur dürfen wir nicht vergessen, dass auch abgesehen von solchen äußeren Einwirkungen eine Neigung zu abstraktem, von der Weltbetrachtung ausgehendem und dann nur zur negativen Abstraktion von ihr fortschreitendem Denken in Verbindung mit Nachlass an wirklicher Vertiefung in jene sittlich-religiösen Beziehungen und an Interesse für sie jederzeit möglich ist und dann zu gleichartigen Resultaten füren wird. Möglich bleibt daneben auch noch ein gewisser gefülsmäßiger und praktischer Zug zu jenem Absoluten oder Göttlichem hin, bei dem es an Verständnis dafür fehlt, was der Gott der Heilsoffenbarung den sittlichen Persönlichkeiten als solchen sein will und wie sie eben als solche mit ihm Gemeinschaft gewinnen müssen; möglich eben hiemit eine solche mit der Abstraktion sich verbindende religiöse Mystik wie bei jenen Neuplatonikern.

Als die sogenannten Gnostiker den ersten großen, aber phantastischen, vom

christlichen Standpunkt ausgehenden, aber mit mannigfachen hellenischen und orientalischen Elementen versetzten Versuch machten, ein System höheren Wissens aufzubauen, das die Ergebnisse der christlichen Heilsoffenbarung in eine phantasiereiche Spekulation über die allgemeinen metaphysischen und kosmischen Probleme hierin verarbeitete, da wurde jene abstrakt gefasste Gottheit ihnen zum dunkeln Grunde, der nach der valentinianischen Lehre der Uranfang oder Urgrund ist und das Schweigen, die *σιγή*, zur Genossin hat.

In der kirchlichen Lehrbildung wird bei Justin nebst den ihm folgenden Apologeten und vollends bei den Theologen der alexandrinischen Schule die Überwesentlichkeit Gottes oder das platonische „*ἐπέκεινα πάσης οὐσίας*“ betont, wärend doch die biblische Offenbarung und das christlich-religiöse Bewusstsein ihn dabei immer mit Bestimmtheit als persönlichen und als hl. und liebenden Geist betrachten ließ. Zu einer systematischen und konsequenten Erörterung der Gottesidee mit bezug auf die verschiedenen Seiten, von denen aus sie aufgefasst wurde, schritt die Theologie nicht fort. Je mehr übrigens philosophisches und überhaupt streng wissenschaftliches Streben, wie bei den Alexandrinern, rege war, desto mehr machte jenes Moment der Negation und Abstraktion als das erste sich geltend: in dieser Weise — und desgleichen dann so oft bis auf die Gegenwart — ist der Gott der Offenbarung hier, um einen bei F. Ch. Baur beliebten Ausdruck zu gebrauchen, unter den „Gesichtspunkt der absoluten Idee gestellt worden“. Er ist, wie besonders Origenes ausfürt, der einfach Seiende, Prädikatlose, über *νοῦς* und *οὐσία* Erhabene, und zugleich doch der den Logos ewig zeugende und im Logos sich mitteilende Vater. Den Gegensatz dazu bildet eine fortwärend an Sinnlichem haftende judaistische und christlich-populäre Vorstellung von Gott und auch eine solche theologische Auffassung, welche, wie die Tertullians, wol nicht one Einfluss stoischer Philosophie mit der Vorstellung von allem Realen und so auch von Gott die der Leiblichkeit glaubte verbinden zu müssen. In jener Richtung endlich ist der sogenannte Dionysius Areopagita zu einer wesentlich neuplat. Theologie fortgegangen mit einem unaussprechlichen oder vielmehr überunaussprechlichen Gott, der über alle positiven und auch negativen Aussagen erhaben und weder der Seiende noch der Nichtseiende ist und der zwar das Seiende in einer bis zum Sinnlichen herabsteigenden Stufenreihe von sich ausfließen lässt, seine ewige Warheit aber nicht darin hat offenbaren können. Dazu wird jetzt nach neuplatonischem Vorgang eine innere Einigung mit Gott gelehrt, die wol ein Lieben heißt, die aber vielmehr eine ekstatische Erhebung des sich selbst aufgebenden Subjekts ins Dunkel der Gottheit ist. Die ethische Auffassung der Beziehung zu Gott und der Erlösung oder der Vermittlung des endlichen Seins mit dem Absoluten geht dann in eine physische über, sowie ja auch schon jenes Ausgehen der Dinge von Gott wie ein physischer Vorgang vorgestellt war; diese physische Betrachtung schließt sich an die abstrakt metaphysische an, sobald die Spekulation vom verborgenen Gott zum endlichen und persönlichen Leben herunterzusteigen versucht. Die Schriften des Areopagiten sind es, durch welche eine derartige Mystik und mystische Gottesidee weiterhin in orientalische sowol als auch in occidentalische Kreise eingedrungen ist, um, wenn auch oft erst nach langen Zwischenräumen und mit vielerlei Modifikationen, immer wider neue Sprossen zu treiben.

Im Abendlande fehlte es indessen überhaupt noch an wissenschaftlicher und spekulativer Bearbeitung der Gottesidee. Bei Augustin sodann, diesem bedeutungsvollsten Mann in der Entwickelung der gesamten theologischen Wissenschaft des occidentalischen Christentums, treten uns zumeist seine Arbeiten und Kämpfe um die Lehre vom Heilsweg, von Sünde, Gnade, Freiheit u. s. w. und von der Kirche entgegen, — ferner bei seiner Lehre von Gott wol vor allem jene Auffassung Gottes als selbstbewussten persönlichen Geistes, an welche dann seine Trinitätslehre sich anschloss. Aber wie ihn sein eigener Entwickelungsgang durch den Platonismus gefürt hatte, so wirkte dieser auch in dem Gottesbegriff weiter, den er wissenschaftlich entwickelt und der von ihm aus sich fortgepflanzt hat. Von diesem philosophischen Standpunkt aus fasst er jenen Gott als Einheit der Ideeen, der abstrakt gedachten Vollkommenheiten, der für's Sein, wie der für's Denken und der

für's Handeln geltenden Normen, und als schlechthin einfache essentia, in welcher Wissen, Wollen, Sein und alle Eigenschaften ein und dasselbe seien. Dem Standpunkt des Platonismus gehört namentlich die Unklarheit an, womit auch er das Gute und Gutsein zugleich als metaphysische Kategorie gebraucht; und bei ihm erscheint nun als höchste Kategorie die des Seins überhaupt, zu dem dann eben auch das Gutsein gehört, wärend Plato jenem unklar bestimmten Guten doch noch eine höhere Wertung und Stelle geben wollte. So bleibt dann für die unter Augustins Einfluſs stehende Theologie die Grundbestimmung des Gottesbegriffs überhaupt das Sein. Die überschwenglichen Prädikate von dem über Sein und Wesen Erhabenen u. s. w. werden hier nicht notwendig gefunden.

Die Schriften des Areopagiten sind in die abendländische Theologie durch die Übersetzung des Scotus Erigena übergegangen. Zumeist an ihre Gotteslehre hat auch dieser mit seinem eigenen System sich angeschlossen, mit welchem er in seiner Zeit eine ganz eigentümliche Stellung eingenommen und in der Folgezeit auch neben jenen Schriften noch eigentümlich weiter gewirkt hat. Er teilt in vollem Maß jene Auffassung Gottes als des absolut Unbegreiflichen, der über allen Bejahungen und Verneinungen steht und von welchem das Nichtssein so gut wie das Allessein ausgesagt werden kann. Auch er unterscheidet von ihm eine Welt, zu welcher göttliche Ideeen, Urbilder, Urformen den Übergang bilden. Wie aber nach Scotus und dem Areopagiten das ware Sein Gotte allein (wenn wir doch einmal etwas von ihm prädiziren sollen) zukommt, so tritt jetzt bei Scotus bestimmter auch die Kehrseite dieser Anschauung hervor: soweit Weltliches, Endliches ist, ist Gott selbst eben auch die Essenz von diesem allem; alles, was in den existirenden Dingen warhaft ist, ist er selbst. Wir kommen bei ihm so bis zu dem wenn auch nicht direkt ausgesprochenen pantheistischen Satze: Deus est omnia et omnia Deus. Dahin geht der Zug seiner Spekulation, wenn er gleich als Christ eine Schöpfertätigkeit des über der Welt stehenden, in sich dreieinigen Gottes lehren will. Und vornehmlich in jener Beziehung sind seine Einwirkungen auf die Nachwelt sehr bedeutsam geworden.

Bei der Scholastik lag es in ihrem Grundcharakter und Wesen, dass sie den Gott der christlichen Offenbarung und Kirche, one die offenbarungsmäßigen Bestimmungen über ihn beeinträchtigen zu wollen, doch vor allem unter die auf's Denken überhaupt und auf's allgemeine Sein und auf die Welt bezüglichen Kategorieen meinte stellen zu müssen. Dabei stand, was ältere Theologen anbelangt, ihre Lehre von Gott unter dem entschiedensten Einfluſs jener Augustinschen. Wol eine Einwirkung von Erigenas Schriften hatte bei den pantheistischen Sätzen des Amalrich von Bena statt (auch bei denen des David von Dinant?). Auch schon aus dem scholastischen Realismus für sich könnte man die pantheistische Konsequenz ziehen: wenn dem Allgemeinen die warhafte Realität zukommt, wird dann nicht das Einzelne, Endliche, soweit ihm Realität zukommen soll, lediglich als Moment des Allgemeinen, Absoluten gedacht werden können und weiter wol auch das Allgemeine nur als seiend in diesem Endlichen? Aber davon hielt sich die Scholastik als christliche Theologie mit Augustin ferne, und sie erhielt hiefür nun auch eine Stütze in den aristotelischen Grundbegriffen, die sie in ihrer Weise sich aneignete. Gott, das absolute Sein, wird nach Aristoteles vor allem als erstes Bewegendes, also unter dem Gesichtspunkt der Kausalität und nicht bloß der Substanz, aufgefasst und der Welt gegenübergestellt, und dieses bewegende Prinzip ist ja auch schon nach Aristoteles denkendes Subjekt. Zugleich wird daran festgehalten, dass in Gott die Ideeen und Vorbilder für's Endliche gesetzt seien, und das bewegende Prinzip wird im Zusammenhang hiemit auch als Endursache mit aristotel. Ausdruck bezeichnet. Gott ist, wie Albertus Magnus und Thomas sagen, nicht das wesentliche oder essentielle Sein der Dinge, wol aber ihr esse effective et exemplariter, ihr primum movens und ihre causa finalis. Aristotelisch ist weiter die Bestimmung über Gottes eigene Seinsweise, dass er actus purus sei — reine, schlechthinige Wirklichkeit und Energie nach Aristoteles, im Gegensatz dazu, dass auch in ihm, wie in den endlichen, zeitlichen Existenzen Potentialität und Aktualität zu unterscheiden wäre. Was aber die philosophische Auffassung des Ethischen

in Gott anbelangt, so gilt von der Idee des Guten in der Scholastik, namentlich bei Thomas, das Gleiche wie von jener Augustinschen. Im Unterschied von Thomas hat Duns Scotus im Begriff Gottes, des primum ens und primum movens, von Anfang an das Moment des Willens, der Freiheit des Wirkens oder der freien Kausalität betont (F. Ch. Baur hat dies weit übertrieben, wenn er erst ihn den Fortschritt von der Substanz zum Subjekt im Begriffe Gottes machen lässt; vgl. Ritschl in den Jahrb. f. d. Theol., 1865, S. 277 ff.); aber der Wille Gottes ist ihm wesentlich Willkür. Vollends wird die unbeschränkte Willkür durch Okkam zum Hauptmoment in der Lehre von Gott gemacht. Damit, dass die scholastische Reflexion die Macht und den als Willkür gedachten Willen Gottes abstrakt und für sich ins Auge fasst, hängen — schon seit Abälard — die für die Scholastik charakteristischen Fragen darüber, was nun alles für Gott möglich und ob doch vielleicht etwas auch für ihn unmöglich sei, zusammen.

Im Vertrauen auf ihre philosophischen Kategorieen und logischen Deduktionen und im Zusammenhang mit jenem Grundbegriff von Gott hat die Scholastik auch die Beweise für Gottes Dasein ausgebildet und zwar hauptsächlich den kosmologischen. Ältere, wie besonders Diodor und Johann von Damask, hatten noch one strengere wissenschaftliche Form der Beweisfürung von der veränderlichen Welt auf ihren unwandelbaren Schöpfer geschlossen. Jetzt wird (vgl. besonders verschiedene Ausfürungen bei Thomas und auch bei Duns Scotus) für die Bewegung in der Welt die Notwendigkeit jenes primum movens, für die Reihenfolge der sekundären Ursachen, die selbst wider durch Anderes verursacht seien, eine notwendige prima causa efficiens behauptet, da ein regressus in infinitum nicht zulässig sei. Damit verband sich der dem allgemeinen sittlich-religiösen Bewusstsein immer am nächsten liegende teleologische Beweis aus der in der Welt warnehmbaren zweckmäßigen Ordnung. Dass jedoch wirklich alles, was in Bewegung sei, von einem andern bewegt werden müsse, erachtet schon Okkam nicht mehr für beweisbar, jene Argumentation also nicht mehr für stichhaltig. Ganz neu und eigentümlich (mit gewissen Sätzen von Augustin und von Boetius nicht zu verwechseln) tritt bei Anselm der ontologische Beweis auf, lediglich aus dem Begriff Gottes (= id quo nihil majus cogitari potest) auf seine Existenz schließend. Derselbe war nur auf dem Standpunkt des scholastischen Realismus möglich, ist jedoch keineswegs schon mit diesem gegeben, und nicht bloß Gaunilo hat ihm widersprochen, sondern auch Thomas Einwendungen gegen ihn erhoben. Vgl. über diese Beweise (auch zu dem, was darüber weiterhin zu sagen sein wird) die Abhandlungen des Unterzeichneten in den Theolog. Studien u. Krit. 1875, H. 4; 1876, H. 1.

Neben der Scholastik und ihren logischen Arbeiten und Künsten erhob sich beim Übergang vom 13. ins 14. Jarhundert in Eckhart eine mystische Theologie, die das Absolute mit dem Bestreben, es den Herzen nahe und diese zur inneren Einigung mit ihm zu bringen, vielmehr als Gegenstand einer unmittelbaren, und zwar einer durch schlechthinige Selbsthingabe bedingten Intuition darstellte. Eben hier aber ist nun jene überschwängliche neuplatonische Auffassung des Absoluten auf's höchste gesteigert; dabei haben auf Eckhart, so originell auch sein Spekuliren ist, vorzüglich die Schriften des Areopagiten eingewirkt. Die Anschauung von Gottes Verhältnis zur Welt wird pantheistisch bis zu dem Satz, dass Gott Alles sei, wenn wir sie nicht vielmehr eine fromm akosmistische nennen wollen, der das Endliche, soweit es ein Fürsichsein haben möchte, zu einem Nichts wird. So lehrt Eckhart, obwol zugleich von einer Schöpfung der Welt und von einem Son, in welchem Gott sich ausspricht und schafft. Mit Innigkeit wird eben dieser Gott jetzt als sich mitteilende Güte und Liebe betrachtet: aber er teilt sich nicht mit an ein warhaft Anderes und an persönlich selbständige Ebenbilder seines Wesens, sondern er hat und liebt in allem sich selbst und jene Hingabe an ihn ist Passivität und Selbstvernichtung.

Die Grundzüge dieser Gottesanschauung finden wir weiterhin sehr gemäßigt und dem christlich-religiösen Standpunkt nahe gebracht bei den praktischen deutschen

Mystikern, am meisten erhalten in der sogen. deutschen Theologie. So haben sie sich in frommen Kreisen weit verbreitet. Zugleich aber trieben sich pantheistische Häretiker um, die mit der Lehre, daſs Gott alles und der Mensch Gott und der mit Gott geeinte Christ vollkommen wie Gott sei, unsittliche, antinomistische Grundsätze verbanden, die sogenannten Brüder des freien Geistes. Sie scheinen in ihren Ursprüngen bis auf Amalrich zurückzugehen, standen dann gleichfalls zu Eckhart in Beziehung und übten Einflüsse bis ins Reformationszeitalter herüber.

So gestaltete sich die Gottesidee in Theologie und Spekulation. Für die allmeine, praktisch-kirchliche und volkstümliche Auffassung der mittelalterlichen Christenheit von Gott ist charakteristisch der Drang, für den Zugang zu ihm, dem himmlischen Herrn, eine Menge von Fürsprechern und Mittlern zu gewinnen. Luther hat geklagt, daſs man ihn nicht mehr als den Gott der Liebe, vielmehr nur als strengen Gebieter und Richter dargestellt habe. Die Sehnsucht nach göttlicher Liebe floh zu Maria, der Mutter und dem Weibe.

Hiegegen will nun die evangelisch-reformatorische Theologie Luthers Gott auf Grund des Offenbarungswortes recht als den Gott des Heils erkennen lehren, den wir vor allem in seinem ethischen Verhältnis zu uns betrachten müssen, wie er hier seine heiligen Gebote uns vorhält und über die Sünder Fluch und Tod verhängt, zu seinem eigentlichen Zweck und Werk aber das Beleben und Beseligen macht und diesem auch sein Zürnen und Töten dienen läſst. Indem Luther den deutschen Namen Gott von gut herleitet, dünkt derselbe ihm feiner und treffender als der Gottesname irgend einer anderen Sprache. Und er besagt ihm ganz dasselbe wie jenes johannitische Wort, daſs Gott die Liebe sei. Luther erklärt, die göttliche Natur selbst sei nichts, denn die Brunst solcher Himmel und Erde füllender Liebe; in dieser Liebe schütte Gott sein eigen Herz aus und seinen liebsten Son. Und zwar ist es eine Liebe, die, wie sie selbst echt sittlichen, persönlichen Charakter hat, so auch von den menschlichen Subjekten nicht eine Selbstvernichtung, sondern ein warhaft persönliches Eingehen in ihre Gemeinschaft fordert, in der sie der Gotteskindschaft genieſsen und, von den Banden der Welt frei, auch die Welt sich von Gott zu Dienst gestellt wissen sollen. Es ist eine Idee Gottes und der göttlichen Liebe, die bei aller Vertiefung Luthers in die Mystik von jener mystischen Theologie des Mittelalters zum echt christlichen Standpunkt zurückgekehrt ist.

Auch den eigentlichen Dogmatikern der Reformation, Melanchthon und Calvin, ist im Unterschied von der Scholastik besonders das Geltendmachen jener praktischen Beziehungen Gottes zu uns eigen, wärend die abstrakt metaphysischen Erörterungen der Scholastiker vielmehr gemieden werden. Das Besondere der christlichen oder offenbarungsmäſsigen Gotteserkenntnis setzt Melanchthon darein, daſs wir in Gott den Vater Jesu Christi mit seinem Liebeswillen gegen uns erkennen und vermöge dessen ihn recht anrufen können. Es sind die Zeugnisse der hl. Schrift und die hier verkündeten Gottestaten, in denen Gott sich so zu erkennen gibt; ein hiedurch befestigter christlicher Geist soll dann nach Melanchthon auch den Spuren Gottes und seines ewigen schaffenden Geistes in den Werken der Schöpfung nachgehen: Melanchthon fürt — wie dann auch seine Nachfolger — eine Reihe kosmologischer und teleologischer Argumente auf und dazwischen auch gewisse (von den Scholastikern wenig oder gar nicht gewürdigte) moralische, nämlich das Bewuſstsein des Unterschieds zwischen honesta und turpia, die Gewissensschrecken der Bösen, den Bestand politischer und rechtlicher Ordnungen.

Die dogmatischen Differenzen zwischen der lutherischen und reformirten Konfession weisen auch auf einen gewissen Unterschied in der beiderseitigen religiösen Anschauung von Gott zurück: dort läſst das überwiegende Bewuſstsein jener zum Menschen und seiner Schwäche und Sünde sich herablassenden Gottesliebe eine Vergöttlichung der Menschheit selbst in Christi Person und eine Einigung der göttlichen Wirkung und Gegenwart mit kreatürlichen sinnlich gearteten Gnadenmitteln annehmen, welche hier der religiöse Gedanke an die absolute Erhabenheit

eben dieses Gottes nicht zuläſst, und sperrt sich gegen einen ewigen Ratschluſs der Verwerfung über einen Teil der Menschheit, der hier durch Gottes Recht wider die Sünder und seine absolute Souveränität der ganzen Menschheit und Welt gegenüber gerechtfertigt wird. Man darf indessen nicht vergessen, daſs bei Luther anfangs hinter jenem Gotte der Offenbarung ein verborgener Gott steht, der dem Verderben auch Solche preisgibt, denen er Heil verkündigen läſst, und daſs er nachher solche Gedanken nicht theologisch oder in einer Gesamtdarlegung der Lehre von Gott überwunden hat, sondern nur im Bangen vor ebenso unergründlichen wie gefärlichen Tiefen geflissentlich ferne hielt. Mit der religiösen Auffassung von der allein das Heil wirkenden Gottesgnade traf hier bei Luther wol noch eine Nachwirkung jener scholastischen Idee des absoluten Willens zusammen.

Die nachfolgenden Dogmatiker pflegten Gott von vornherein als essentia spiritualis zu definiren, wovon auch schon Melanchthon ausging, dann seine einzelnen Attribute in einfacher Koordination so zusammenzustellen, daſs sie von allgemeinen metaphysischen Aussagen über seine Einfachheit, Unendlichkeit, Ewigkeit, ferner Allmacht, zu den ethischen Eigenschaften und denen des Wissens weitergingen. Die Scholastiker (vornehmlich Thomas) wurden dabei noch reichlich benützt, ihre subtileren Fragen und abstrakteren Untersuchungen bei Seite gelassen. Hinsichtlich der Erkennbarkeit Gottes wurde im allgemeinen ziemlich unbestimmt erklärt, daſs er erkannt, jedoch nicht vollkommen erkannt oder begriffen werden (comprehendi) könne; dazu wird bemerkt (z. B. bei Gerhard), daſs die durchs Offenbarungswort zu gewinnende Erkenntnis eine vollkommene sei, wenigstens im Vergleich mit der dunkeln natürlichen Erkenntnis und insofern, als sie ad salutem sufficiens sei. Die alten rationalistischen und supranaturalistischen Dogmatiker gingen bei jenen Definitionen und Zusammenstellungen noch mehr auf die einfachen Schriftaussagen zurück; sie scheuten sich noch mehr vor den unfruchtbar erscheinenden Arbeiten scholastischen Denkens. Aber sie haben auch mit bezug auf die wirklich vorliegenden Probleme und mit bezug auf eine Untersuchung des Verhältnisses, in welchem der spezifische Inhalt der Heilsoffenbarung zu einer anderweit gewonnenen Erkenntnis oder Vorstellung des Göttlichen stehe, die Theologie nicht weiter gefördert.

Eigentümlich steht mit einer Mischung verschiedener Elemente neben der reformatorischen und altprotestantischen Anschauung und Lehre die socinianische. Wesentlich auf's Praktische hingerichtet, setzt sie die rechte Gotteserkenntnis in die Anerkennung des ewigen Gottes als des mit höchster Macht und Recht ausgestatteten Herrschers, der dann doch billig genug ist, dem seine Gebote übertretenden schwachen Menschen Beihilfe und im Fall der Besserung Vergebung zu gewären, nimmt aber für eben diese Menschen auch Gott gegenüber freie Selbstbestimmung in Anspruch, hält sie und Gott auf eine Weise auseinander, bei der ebensowenig mehr von jener mystischen Einwirkung und Mitteilung Gottes als von seiner Menschwerdung in Christo die Rede ist, setzt endlich im Interesse der Freiheit der zeitlichen menschlichen Selbstbestimmungsakte Gott selbst in eine Beziehung zur Zeit, vermöge deren er die in der Zukunft möglichen Akte eben auch nur als mögliche voraussieht (vgl. hiezu in der neueren Theologie Rothe). Zu erkennen gibt sich dieser Gott nur in der positiven Offenbarung; eine natürliche Gotteserkenntnis hat wenigstens der ursprüngliche Socinianismus sehr bestimmt verneint. Dennoch aber wird eine menschliche Vernunft anerkannt, die, one von sich aus den Offenbarungsinhalt finden zu können, doch darüber, was wirklich hiefür gelten könne, zu urteilen habe, und zu dieser Vernunft gehört vornehmlich die Idee des sittlich Guten und der Unterschied zwischen gut und bös. Hiemit war nicht bloß eine spekulative Theologie ausgeschlossen, sondern jede aus einem Guſs entsprungene Lehre von Gott unmöglich gemacht, einer künftigen kritischen Theologie aber bedeutsam vorgearbeitet. Für weitere Gesichtspunkte in betreff des Socinianismus vergl. Ritschl, Jahrb. f. d. Theol., 1868, S. 251 ff.

Neben dem Fortbestand der traditionellen kirchlichen Lehrweise entwickelten sich die selbständigen, Gott und Welt umfassenden metaphysischen Systeme der

Philosophen zunächst noch one eine neue kräftige Bewegung auch im Denken der Theologen über Gott zu veranlassen. Der Pantheismus Spinozas (in dessen Auffassung des abstrakten allgemeinen Seins als Substanz mit Unterordnung der allgemeinsten Kategorieen der Ausdehnung und des Denkens als Attribute unter sie und mit weiterer Unterordnung der das Bestimmtere und Einzelne ausdrückenden Modi unter diese wir, wenn wir scholastische Ausdrücke anwenden wollen, eine realistische Auffassung der Universalia in vollster Konsequenz vor uns haben) wurde als offenbar unchristlich, ja gottlos, von den Schwellen der Theologie abgewiesen. Um so freundlicher wollte die Leibnitz-Wolffsche Philosophie mit ihrem Begriffe Gottes als des allervollkommensten Wesens, worin alle zugleich möglichen Realitäten im absolut höchsten Grad erhalten seien, und mit ihrer Ausfürung der Beweise für seine Existenz zum christlichen Gottesglauben sich stellen. Sie fand hiemit auch bei Theologen Anerkennung und Einfluss, ihre Beweisformen wurden (one viel Präzision) acceptirt, die allgemeine Lehre von Gott und seinen Eigenschaften breit nach ihrem Schema ausgefürt. Was jene Beweise betrifft, so gründet sich der ontologische jetzt auf jenen Begriff des Vollkommensten; der kosmologische nimmt hier die eigentümliche Wendung, dass er vom Zufälligen als dem, das ebensogut nichtseiend, wie seiend gedacht werden könne, ausgeht, und nun für's weltliche Dasein als ein in diesem Sinne zufälliges den Grund finden will in einem notwendigen Wesen, d. h. in einem, dessen Nichtsein undenkbar oder dessen Existenz, wie beim ontologischen Beweis ausgesagt wird, mit seinem Begriff gesetzt sei; für den teleologischen wurde weitläufiges Material aus der Natur herbeigeholt. Soweit jedoch die Theologen etwas von dort aufnahmen, fehlt es ihnen an scharfem Blick und selbständigem Denken sowol mit bezug auf das wirkliche Verhältnis der biblisch christlichen Gottesidee zu jenen metaphysischen Grundbegriffen, als in betreff der eigenen inneren Haltbarkeit derselben.

Die tiefstgreifenden Folgen aber für die Theologie musste die seitherige Entwickelung der deutschen Philosophie, der Gegensatz gegen christliche Anschauungen, der darin zu Tage trat, und die Macht, mit der die wichtigsten Probleme auch für echt christliche Theologen sich geltend machten, herbeifüren. Die Zuversicht zu jenen die Überzeugung von Gottes Existenz begründenden und zugleich zum bestimmten Gottesbegriff hinfürenden Argumenten wird durch Kants Kritik zum mindesten bis auf den Grund erschüttert, wärend ebenderselbe doch mit so höchst anerkennenswerter Energie den unerschütterlich festen Boden des sittlichen Bewusstseins behauptet und von da aus nun auch einen eigentümlichen Weg zu Gott fürt, nämlich einen Gott postulirend zur Herstellung der durchs sittliche Bewusstsein geforderten Harmonie zwischen der sittlichen Würdigkeit der Objekte und ihrer, auf der Übereinstimmung der Natur zu ihrem ganzen Zweck beruhenden Glückseligkeit (über den Sinn Kants vgl. im Gegensatz gegen oberflächliche Auffassungen und Kritiken anderer: J. Gottschick, Kants Beweis für das Dasein Gottes, Torgauer Gymn.-Progr. 1878). Fichte aber, dessen Weltanschauung eine so durch und durch sittliche ist, dass er in unserer Welt nur das versinnlichte Material unserer Pflicht erkennt, kommt von hier aus auf keinen andern Gott als auf eine (nicht persönlich zu denkende) moralische Weltordnung, im Glauben an welche wir pflichtmäßig handeln sollen one einen Zweifel bezüglich der Erfolge. Durch Schelling und vollends durch Hegel ist dann eine Gottesidee vorgetragen worden, aus welcher durch philosophische Dialektik die Formen des Denkens und Seins, die Gebiete der physischen, geistigen und moralischen Welt sollten abgeleitet werden und deren Warhaftigkeit und Wirklichkeit eben in dieser Ableitung ihren Beweis haben sollte. Es ist wider jene Idee des Absoluten, welches über Denken und Sein steht und welches Sein wie Nichtsein heißen kann: hier sollte nun einmal gezeigt sein, wie sie sich erschließe, wie sie, die zunächst reines und mit dem Nichts identisches Sein sei, in der Form des Andersseins Natur werde oder sich selbst zur Natur entlasse und dann im endlichen Geiste sich in sich zurücknehme, zu sich selbst komme, Selbstbewusstsein werde. Philosophisch begriffen werden sollte hiemit das von der Kirche gelehrte Wesen Gottes, wo-

nach er Substanz, Subjekt und Persönlichkeit sei, hiemit auch die Einigung zwischen Gottheit und Menschheit, die Menschwerdung Gottes u. s. w. Aber man musste (wozu neben den Einwendungen christlicher Theologen besonders die Auseinandersetzungen in D. F. Strauß' Glaubenslehre beitrugen) erkennen, wie so gar nicht der christliche, in heiliger Liebe sich selbst bestimmende, in sich vollkommene Gott mit jenem Hegelschen Absoluten, das sein wirkliches Leben erst in der Welt hat, sich in ihr mit logischer und physischer Notwendigkeit entwickelt und erst in uns Menschen seiner selbst bewusst oder vielmehr Objekt unseres Bewusstseins wird, übereinkomme noch sich vertrage. Erkannt werden musste ferner bei einer besonnenen philosophischen Prüfung des so Großes verheißenden Systems, dass jener Fortschritt vom Allgemeinen, Abstraktesten, zur konkreten Welt in Warheit nicht eine Selbstentwickelung des Absoluten, sondern nur die kunstvolle Leistung des von der höchsten Abstraktion zur Reflexion auf's Reale und Konkrete übergehenden und dieses in die abstrakten Schemata einordnenden philosophirenden Subjektes sei. Merkwürdig rasch folgte dann in unserer Zeit auf die weitverbreitete Herrschaft jenes stolzen absoluten Idealismus die eines dreisten atheistischen Materialismus. Und doch darf der Sprung gerade von jener Gottesidee aus zur Leugnung Gottes nicht befremden: hat man Gott wesentlich zum Allgemeinen, Abstrakten gemacht, so wird mit dem Glauben ans Allgemeine oder an die Leistungsfähigkeit des abstrakten Begriffs auch der Glaube an Gott zusammenbrechen.

Für die Fragen und Aufgaben, die in betreff einer richtigen Fassung und Begründung der Lehre von Gott hiemit auch den Theologen gestellt waren, zeigten die alten, ihrem Charakter (nicht alle auch der Zeit nach) vorschleiermacherschen Rationalisten und Supranaturalisten wenig Verständnis.

Nach Schleiermacher werden für die Glaubenslehre, da er in ihr die Glaubenssätze nur als Auffassungen und Darstellungen der christlichen frommen Gemütszustände behandelt und die objektive Realität dessen, worauf die Zustände zurückweisen, hier nicht geprüft haben will, alle sogenannten Beweise für's Dasein Gottes durch die Anerkennung, dass das im christlich-frommen Selbstbewusstsein enthaltene schlechthinige Abhängigkeitsgefül ein allgemeines Lebenselement sei, vollkommen ersetzt, und aus jenem Selbstbewusstsein gewinnt er dann für das Woher des Abhängigkeitsgefüls oder für Gott die Aussage, dass er die Liebe sei, — Liebe, vermöge deren das göttliche Wesen sich mitteile. Aber für seine denkende, philosophische Betrachtung des menschlichen Geistes und des allgemeinen Seins (wozu auch die Bemerkung der Glaubensl. § 8, Zus. 2 von dem „All“ und dem „Eins dazu“ zu vergleichen ist) ist die Gottesidee nur die Idee der absoluten Einheit des Idealen und des Realen, welche in der Welt als Gegensatz existiren (vgl. die Schellingsche Identitätsphilosophie, im Gegensatz gegen welche jedoch Schleiermacher eine spekulative Deduktion der Gegensätze aus der ursprünglichen Indifferenz für unmöglich erkennt, und den Spinozismus, mit dem er jedoch vor allem die Auffassung Gottes als der e i n e n Substanz nicht teilt); Gott und Welt sind ihm so Correlata, jedoch nicht identisch, — Gott Einheit one Vielheit, die Welt Vielheit one Einheit; im Gefül haben wir diesen Gott, indem eben im Gefül Ideales und Reales für uns in Einheit gesetzt ist (vgl. Bender, Schl.'s Theologie mit ihren philosoph. Grundlagen, Thl. 1 u. 2; Sigwart, Jahrb. f. d. Theol., 1857, S. 267 ff. 829 ff.; Dorner, ebendas. S. 488 ff.; Runze, Schl.'s Glaubenslehre in ihrer Abhängigkeit v. s. Philosophie, 1877: indem die schleiermachersche Trennung zwischen Gott und Welt von Runze als deistisch charakterisirt wird, ist ihr großer und prinzipieller Unterschied von derjenigen, die man sonst deistisch zu nennen pflegt, nicht richtig beachtet). Aber unklar erscheint hier schon bei der philosophischen Betrachtung, wie dieser Gott bei Schleiermacher zugleich als Grund des in den Gegensätzen sich Bewegenden gedacht werden soll. Und welche Bedeutung, welchen Wert wird der Inhalt jener christlichen Gefülsaussagen behalten, wenn er einer Würdigung von diesem philosophischen Standpunkte aus unterzogen wird, deren freilich Schleiermacher in seinen philosophischen ebenso wie in seinen theologischen Schriften sich enthalten hat.

In der gläubigen Theologie nach Schleiermacher hat man, wärend man mit diesem auf's christliche Selbstbewusstsein, Gefül, Gemüt, innere Erlebnisse und Erfarungen u. s. w. zurückging und für die Glaubensaussagen über Gott nicht erst aus der Metaphysik sich die Berechtigung holen wollte, nun ihren Inhalt in Übereinstimmung mit der heil. Schrift eben als Warheit darzustellen und festzustellen sich bestrebt und hat hiebei besonders gegen die pantheistische Auffassung für die Persönlichkeit Gottes gestritten (über diese vgl. besonders J. Müller in seiner „Lehre von der Sünde"; einen eigentümlichen spekulativen Konstruktionsversuch für sie gibt Rothe in seiner Ethik, bedeutsam modifizirt in der 2. Aufl.). Zugleich übrigens sollte in der Anerkennung einer lebendigen fortwärenden inneren Beziehung Gottes zur Welt, eines Innewirkens, ja Lebens in ihr, der Menschheit und Christenheit die Warheit jenes neueren Pantheismus in Übereinstimmung eben auch mit der biblischen Offenbarung aufgenommen werden. Vgl. hiezu und namentlich über die Auffassung von Gottes Verhältnis zu den zeitlichen Vorgängen besonders Dorners dogmatische und historische Abhandlungen in den Jahrb. f. d. Theol. 1856—1858. Die kenotische Christologie neuerer Theologen ist in der Lehre, dass in Christi Menschwerdung eine Selbstentäußerung des göttlichen Logos stattgefunden, dieser selbst nämlich (und nicht bloß, wie nach der lutherisch kirchlichen Lehre, Christus nach seiner menschlichen Natur) göttlicher Eigenschaften sich entäußert habe, one Bedenken sogar zu dem Satze fortgegangen, dass das ewige Selbstbewusstsein des Logos dort erloschen sei, um als menschliches neu aufzuleben und sich zu entwickeln. Mit der Verwarung vor Pantheismus pflegt man also jetzt die vor einem die Persönlichkeit Gottes behauptenden, aber mit seiner Wirksamkeit nur an den Anfang der Welt setzenden und diese dann wie eine tüchtige Maschine ablaufen lassenden Deismus (vgl. zu diesem Namen: Encykl. B. 3, S. 529) zu verbinden. Von beiden wird die christliche Anschauung als Theismus unterschieden. Für die Auffassung Gottes als persönlichen tritt ferner jetzt auch eine Reihe selbständiger philosophischer Denker ein: so ein Ch. Weiße, J. H. Fichte, K. Ph. Fischer, Chalybäus, Ulrici, die von jenem Hegelschen und überhaupt neueren deutschen Idealismus aus weiter geschritten sind, der speziell an Schleiermacher anknüpfende H. Ritter und ganz besonders H. Lotze, der die weitesten philosophischen Gesichtspunkte mit gründlicher Kenntnis der auf die Erscheinungswelt bezüglichen exakten Wissenschaften vereinigt. Dagegen beharrt der Theologe Biedermann darauf, dass das Absolute als reiner absoluter Geist, aber dennoch oder vielmehr eben deswegen nicht als persönlicher Geist zu denken, die Persönlichkeit immer mit den Momenten der Endlichkeit behaftet und der Theismus noch im bloßen Vorstellen befangen, noch nicht zum echten Denken fortgeschritten sei, wärend der Denker Lotze meint, die Persönlichkeit könne grade nur im unendlichen Wesen vollkommen sein und nur ein schwacher Abglanz von ihr sei dem Endlichen gegeben; dabei liebt es Biedermann, von Gott als actus purus zu reden, wärend Aristoteles und die Scholastiker und altprotestantischen Dogmatiker, von denen dieser Ausdruck stammt, den actus nie one ein Subjekt als agens meinten denken zu können; auch nach ihm übrigens ist „Absolutsein" — „reines Insich- und Durchsichselbstsein und in sich Grundsein alles Seins außer sich", one dass er den Ursprung auch dieser Kategorieen und Ausdrücke aus der endlichen Vorstellungswelt beachtete, und one dass er erklärte, wie sie ernstlich auf Gott angewandt werden sollten, one ihm Beziehung auf sich selbst, Selbstbestimmung und ein hiezu notwendig gehöriges Selbstbewusstsein beizulegen, womit wir eben auf den richtigen Begriff der Persönlichkeit kommen. Unter den Theologen bleibt Biedermann der namhafteste Vertreter dieser an den Hegelianismus sich anschließenden Richtung, wärend Strauß, der in seiner Glaubenslehre als Hegelianer den Theismus bekämpft hatte, bekanntlich später ebenso entschieden und zuversichtlich jenen Übergang zum Materialismus vollzogen hat. Lipsius erkennt im Unterschied von Biedermann an, dass die Idee des persönlichen Gottes unmittelbar mit dem religiösen Glauben selbst gegeben und so dem frommen Subjekt gewiss sei, auch die Aussagen darüber wenigstens als bildliche oder analogische Geltung behalten dürfen, sieht aber darin gleichfalls einen Widerspruch

gegen Gottes Absolutheit und keinen Gegenstand wirklichen Erkennens und Wissens, findet indessen bei der Unzulänglichkeit aller unserer auf's Absolute anwendbaren Kategorieen überhaupt nur eine durch fortgesetzte Kritik vermittelte, dabei immer inadäquat bleibende, höchstens approximative Erkenntnis des Absoluten möglich, das nun er selbst in philosoph. Reflexion als absoluten Geist mit absoluter Macht, Intelligenz und Willen bestimmen möchte. Gegen ihn wird sich die Frage erheben: einerseits ob denn er wirklich den Gedanken des Absoluten überhaupt als einen notwendigen begründet und nicht vielleicht bloß durch Abstraktion sich gebildet habe (vgl. auch Dorner, Jahrb. f. d. Theol. 1878, S. 186), andererseits ob von demjenigen Punkt aus, von dem aus wir allein die Gottesidee fest für uns zu begründen vermögen, nicht unmittelbar hiemit auch für unsere denkende Betrachtung schon ganz bestimmte Kategorieen sich ergeben, die wir troz einer ihnen etwa anhaftenden Unvollkommenheit als die allein zutreffenden festhalten müssen, wärend bei Lipsius' Verfaren aus dem Fortschritt in approximativer Erkenntnis eine fortschreitende Verwaschung der religiösen und christlichen Gottesidee zur Unbestimmtheit und Unklarheit unter anspruchsvollen philosophischen Phrasen zu werden droht. Mit scharfem Widerspruch gegen jede Theologie, die erst einen metaphysischen Begriff des Absoluten oder auch einer absoluten Kausalität aufstellen, von hier aus im voraus eine Norm zur Kritik der religiösen und christlichen Gottesidee gewinnen oder wenigstens den spezifischen Inhalt dieser Idee, wie auch eine ihn ernstlich betonende Theologie meist tut, daran erst anknüpfen möchte, fordert endlich Ritschl schon ein Ausgehen von eben dieser Idee. Einen Beweis für die wissenschaftliche Notwendigkeit der Gottesidee findet er auch in Datis des menschlichen Geisteslebens, die außerhalb der religiösen Weltanschauung selbst gelegen seien, nämlich darin, dass unser Geist mit seinem Erkenntnistrieb und Willen die Natur als Etwas behandle, was für ihn da sei und Mittel zu seinem den Endzweck in der Welt bildenden Zwecke sei, wärend doch die Natur unabhängig von ihm da sei und ganz anderen Gesetzen als er selbst folge: wenn derselbe nun nicht bloß in einer falschen Einbildung von seinem eigenen Wert der Natur gegenüber, sondern der Warheit gemäß in Übereinstimmung mit dem für die Natur geltenden obersten Gesetz so verfare, so könne der Grund davon nur in einem die Welt auf den Endzweck des Geisteslebens hin schaffenden göttlichen Willen erkannt werden (wir stehen also hier bei denselben Gedankengängen wie bei jenem Kantschen Beweis und bei Fichtes Begründung seiner moralischen Weltordnung, müssen indessen bei Ritschl vor allem erst noch fragen, wodurch eben mit bezug auf jene Einbildung oder Warheit eine Gewissheit und feste Überzeugung hergestellt werden solle). So, sagt Ritschl, sei die allgemeine Vernünftigkeit der Weltanschauung, die im Christentum geltend gemacht werde, bewiesen. Dann bestimmt er Gott als Persönlichkeit und Liebe, und zwar so, dass die Persönlichkeit nicht etwa zuerst für sich, vor der Bestimmung Gottes als Liebeswillens, Gegenstand der Erkenntnis werden, vielmehr nur die Form für eben diesen Inhalt feststellen solle. Dagegen hat auch wider Fr. Frank (System der christl. Wahrheit, Bd. 1, 1878), der grundsätzlich vom christl. Bewusstsein ausgeht und die Meinung, als ob die Persönlichkeit irgendwie zum Wesen Gottes hinzutreten sollte, ausdrücklich abweist, dennoch Gott zuerst nur als absolutes, nur durch sich selbst bedingtes und alles allein bedingendes Wesen betrachtet; dass eben jenes Wesen Persönlichkeit sei, glaubt er dann, wie andere vor ihm (vgl. J. Müller a. a. O.), auch aus dem objektiven Zusammenhang seiner Momente deduciren zu können, da es Selbstsetzung nur in Form der Persönlichkeit gebe.

Fragen wir die neuere Theologie nach den letzten Gründen des christlichen Glaubens an Gott und an diesen bestimmten Gott, so dürfen wir das als anerkannt betrachten, dass sie nicht in logischen Argumentationen beruhen, sondern in jenen Tatsachen und Erfarungen des inneren religiösen Lebens, des Gemütes, Herzens, Gefüls u. s. w. zu suchen sind. Mit dem religiösen Moment ist indessen das sittliche hier von Anfang an und ganz unablösbar verbunden: das Innewerden Gottes als eines sittlich fordernden und einer sittlichen Grundforderung, eben auch den religiösen Eindrücken und Gotteszeugnissen hingebend uns

zu öffnen, das sittliche Bewusstsein von Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit und der Genuss der Versönung mit Gott im Gewissen. Zusammenwirken wird ferner damit auch ein gewisser unleugbarer allgemeiner intellektueller Trieb nach Abschluss der Weltbetrachtung in einem letzten Grund, einer Unendlichkeit des Seins und einer absoluten Kausalität, der oft auch da sich zeigt, wo von einer Erregung jenes Gefüls für's Göttliche und vollends von Selbsthingabe an Gott, also von Bewegung des eigentlich religiösen Lebens, wenig zu merken ist, und vermöge dessen dann auch eine der religiösen und christlichen Gottesidee noch sehr fernstehende Idee des Absoluten sich bilden kann. Die christliche Frömmigkeit wird sich in jenen Erfarungen des göttlichen Geisteszeugnisses bewusst, dessen Ergebnisse durch keine anderwärts herkommende Argumentation erschüttert werden könnten (vgl. zu der durch Wort und Geist Gottes zu wirkenden inneren Glaubensgewissheit unter den neueren besonders J. T. Beck; indem er hiebei doch, Einleit. in d. Syst. d. christl. Lehre, § 18, das spezielle Verhältnis des Gefüls zur Religion bestreiten will, widerspricht er sonderbar seinem zugleich ausgesprochenen Satz, dass „die Religion im Gewissen sich — — zunächst — zu fülen gebe"). Eben dieser Frömmigkeit stellt sich Gott jedenfalls (vgl. auch Lipsius) wesentlich als der persönliche, liebende dar.

Immer aber muss, wie schon oben bemerkt worden ist, die Theologie (wenn es auch an einem andern Ort als in der Dogmatik geschehen mag) sich auch darüber Rechenschaft geben, wie zu jenen Grundlagen und Ergebnissen die anderen Seiten unseres Geisteslebens, der anderweitige Inhalt unseres Selbst- und Weltbewusstseins und die von hier aus zu ziehenden Folgerungen sich verhalten, ob Konsequenzen auch von hier auf die der Frömmigkeit feststehende Gottesidee hinfüren, ob wenigstens mit ihr jener Inhalt zu einer Gesamtanschauung sich einige, oder ob etwa nach dem, was hier als gewiss sich ergebe, jene Idee umgestaltet, vielleicht auch jede Idee von Gott und Absolutem als Produkt bloßer Phantasie und Abstraktion preisgegeben werden müsse. Denn nie wird ein vernünftiger und frommer Geist es ertragen, dass ein Widerspruch, der hier etwa drohen möchte, ihm verhüllt oder dass derselbe von ihm ungelöst hingenommen werden sollte. Mit der hier angeregten Frage haben die Abhandlungen des Unterzeichneten über die „Beweise für das Dasein Gottes" in den Theol. Stud. u. Krit. 1875, 1876 (dann in der Revue de théologie et de philosophie, Lausanne 1878) eingehender sich beschäftigt. Vom Endlichen überhaupt und vom Zusammenhang und Zusammenwirken der einzelnen endlichen Dinge aus kommen wir, wenn wir die Berechtigung jenes Triebs und die Unzulässigkeit eines regressus in infinitum anerkennen, zu jenem Absoluten als letztem Grunde (kosmologischer Beweis). Sein Begriff bleibt noch ein höchst unbestimmter, inhaltsleerer. Man hat insoweit noch kein Recht, aus dem Absoluten, weil es nicht mehr durch anderes bedingt oder verursacht sei, ein bewusst sich selbst bestimmendes Wesen zu machen, sondern könnte sich noch dabei beruhigen, dass dieses unbedingte Sein eben nicht weiter positiv sich erklären lasse. Bestimmter müsste der Zweckzusammenhang in der Welt (nach der teleologischen Argumentation) uns auf Intelligenz und hiemit Persönlichkeit hinfüren, wenn nur erst feststände, was wir eigentlich für die Weltzwecke oder das zu erreichende Höhere und Höchste oder Vollkommene zu halten haben, und ferner, dass wirklich trotz aller scheinbaren Lücken, ja groben Widersprüche die ganze Welt und ihre Entwicklung auf diese Ziele hin organisirt sei. Für beides ist Gewissheit nur im sittlichen Bewusstsein oder im Zeugnis des Gewissens von dem, was wir selbst zu leisten und zu streben unbedingt verpflichtet sind, und in dem eben hiemit gesetzten Bewusstsein unbedingter Werte zu gewinnen. Das ethische Bewusstsein und Wesen aber leitet nun auch unabweisbar schon eben auf den Gott hin, mit dem wir als Christen uns in Gemeinschaft wissen, auf einen Gott, von dem unser Geist mit dem ihm geltenden unbedingten ethischen Gesetz und mit der ihm gerade auch gegen dieses möglichen Selbstbestimmung stammt, — der das natürliche Dasein dem von ihm geforderten Wirken dieses ethischen und eben in seinem ethischen Wert und Charakter alles Natürliche an eigenem Wert überragenden Geistes dienstbar macht und es selbst

zu den höchsten ethischen Zielen hin sich entwickeln läſst (vgl. oben Fichte, Ritschl), der auch, wie das von einer Vergeltung zeugende Gewissen ankündigt, den Subjekten ihr warhaftes Wolsein und Wolgefül endlich ganz entsprechend ihrem wirklichen, persönlichen sittlichen Werte wird zu teil werden lassen (vergleiche oben Kant). Wollen wir diesen Gott denken, so können wir ihn, der das sittlich Gute fordert und wirkt und der die sittlichen Persönlichkeiten frei über die Natur und zugleich frei sich selbst gegenüber stellt, nimmermehr bloß als das abstrakt Allgemeine, noch nach Analogie einer unpersönlichen naturartig wirkenden Kraft denken, noch dürfen wir zu so schwer deutbaren abstrakten Ausdrücken wie Biedermann die Zuflucht nehmen, sondern haben ihn zu denken und zu bezeichnen als selbst guten, wollenden, sich selbst bestimmenden, seiner selbst und seiner Zwecke sich bewuſsten und hiemit eben als persönlichen Geist. Freilich, die Grundaussagen des sittlichen Selbstbewuſstseins, auf welche wir hiemit uns stützen, lassen nicht weiter sich logisch andemonstriren, und in einer normalen sittlich religiösen Entwickelung fließen diese sittlichen Erfarungen selbst schon mit den religiösen und den spezifisch christlichen zusammen, werden auch in ihrem ganzen Umfang und ihrer vollen Bedeutung erst den Christen kund, welche zu der ihnen von seiten dieses Gottes schon ursprünglich bestimmten Gemeinschaft durch Christi Heilswirkung gelangt sind. Aber wer die sittlichen Grundtatsachen samt dem Werte der spezifisch christlichen religiösen Erfarungen nichts mehr gelten läſst, bei dem muſs die Theologie gemäß den eigenen christlichen Prinzipien so lang auf ein Verständnis ihrer Gottesidee verzichten; wer wenigstens jene noch anerkennt und dennoch eine andere Gottesidee an die Stelle der unsrigen setzen zu müssen meint, dem wird sie mindestens einen Mangel an Konsequenz, der ja verschiedene Ursachen haben kann, mit gutem Grund vorwerfen. Wenden wir uns dann mit dieser Idee Gottes wider zur Welt und den in ihr empirisch vorliegenden mechanischen Zusammenhängen, so müssen wir nun eben in ihm auch jenen letzten Grund der Welt erkennen und jene metaphysische Kategorie der absoluten Kausalität auf ihn anwenden: denn auch abgesehen von den positiven Aussagen der christlichen Offenbarung und Religion können wir das vollkommene Durchdrungensein der endlichen Dinge und Kräfte durch den jene Ziele setzenden Willen nur im Zusammenhang damit denken, daſs auch sie selbst schon ursprünglich durch ihn gesetzt sind (wie man dann auch weiter über einen Anfang dieses Gesetztseins oder die Schöpfung urteilen mag). Das muſs aber nicht etwa, wie der materialistische Atheismus will, zu einem Konflikt mit einer empirischen, jenen Mechanismus rein für sich betrachtenden Wissenschaft oder mit den Naturwissenschaften füren. Denn soweit diese Betrachtung nicht über ihre eigenen Mittel und Grenzen hinausgreift, hat sie dagegen, daſs die Dinge gerade mit ihren mechanischen Zusammenhängen auf die höheren Zwecke hingerichtet seien, durchaus nichts zu sagen, wird vielmehr schon auf ihren eigenen Wegen genug Punkten, die auf teleologische Verhältnisse hinüberweisen, begegnen. Schließt doch vielmehr ein Lotze seinen „Mikrokosmus", nachdem er das Mechanische der Weltvorgänge und die Strenge dieses Zusammenhangs zur vollsten Geltung hat kommen lassen, mit der Idee der freilich für unsern irdischen Standpunkt wol nie erreichbaren Aufgabe, aus dem Begriff der höchsten Liebe eben auch das Dasein des allgemeinen Mechanismus und aus dem Gesamtinhalte dessen, was die Liebe wolle, die bestimmte Form dieses Mechanismus zu entwickeln, die der Erzeugung aller Wirklichkeiten mit beständiger Gesetzlichkeit genüge; vgl. auch die Ideen von C. Jäger in den Jahrb. f. d. Theol. 1876, S. 383 ff.

Nicht also bloß infolge sinnlicher Vorstellungsweise oder vermöge unserer Phantasie legen wir Gott jene Bestimmungen bei, sondern weil wir eben auch für unser Denken keine besseren haben. Unvollkommen und inadäquat müssen freilich alle unsere Aussagen über Gott bleiben, sofern wir ihre Bezeichnungen dem Gebiete des Endlichen entnehmen müssen und das Einzigartige, was sie in der Anwendung auf Gott haben sollen, weder durch Zusammenstellung mit verwandtem, noch durch unmittelbare Anschauung uns verdeutlichen können; und je mehr wir den Inhalt jener Grundbestimmungen noch auseinanderlegen wollen,

desto weiter ausgedehnten Gebrauch müssen wir von solchen Bezeichnungen machen. Da mag auch die Phantasie tätig werden, aber nicht eine frei dichtende, oder durch ästhetische Motive geleitete, sondern eine, die nur behilflich sein will, den höchsten geistigen Gehalt in die relativ geeignetsten und von ihm selbst geforderten Formen zu kleiden. Wir erinnern bei jener Inadäquatheit an's apostolische Wort vom Schauen im Spiegel, der doch Wirkliches vergegenwärtigt, ferner an jene auch von den alten Dogmatikern betonte Suffizienz unserer Erkenntnis von Gott zum wirklichen Leben in ihm und künftigen Schauen.

Diesen Gottesbegriff wird dann die Dogmatik von vornherein nach seinem vollen und echt christlichen Inhalt und so namentlich mit jenen fundamentalsten ethischen Bestimmungen zu erfassen haben. Nimmt man zunächst den Begriff des Absoluten für sich, so bleibt er, falls man nicht Erschleichungen sich erlaubt, ein negativer und unfruchtbarer; er fürt, wie schon bemerkt, auch noch nicht auf Aseität als Sichselbstsetzen und hiemit auf die Persönlichkeit, wenn man nicht dieses Hauptmoment schon anderwärts her gewonnen hat, sondern nur negativ auf ein Sein, das man nicht durch anderes gesetzt denken darf. Die Macht in Gott, die Paulus Röm. 1 voranstellte (s. oben) drängt sich auch niedern Religionen schon in Verbindung mit einem göttlichen Willen auf und will im Christentum durchweg als Macht der heiligen Liebe erkannt werden: damit fallen müßige scholastische Fragen über ihren Umfang (vgl. oben) weg; auch wird die Unangemessenheit des Ausdrucks Selbstbeschränkung erhellen, den neuere auf Gott angewandt haben, als ob seine Macht zunächst für sich eine natürliche Expansion besäße und darin dann der menschlichen Freiheit gegenüber durch seinen Willen zurückgehalten würde. — Über diejenige Ordnung indessen, in welcher nach Voranstellung der Gesamtidee von Gott ihre Momente im einzelnen von der Dogmatik näher erörtert werden mögen, soll hiemit noch nichts gesagt sein.

Soll die Gottesidee lehrhaft weiter entfaltet werden, so werden hiefür zwei Hauptgesichtspunkte in betracht kommen: jene Analogie mit menschlicher Persönlichkeit, in der wir Gottes Wesen troz seiner Einzigartigkeit und Absolutheit doch allein auch noch konkreter uns zu vergegenwärtigen vermögen, und die Beziehung zu uns Menschen und den Kreaturen überhaupt, in der es sich betätigt. Wir kommen damit auf die schon beim Areopagiten vorgetragene, bei den Scholastikern und folgenden Dogmatikern üblich gewordene Unterscheidung der drei **viae**, auf denen man vom Endlichen aus zu den Attributen Gottes gelangen soll, **via negationis, causalitatis, eminentiae**. Bei den „Vollkommenheiten" der Kreatur, die in eminenter Weise Gotte beigelegt werden sollen, muſs bestimmter an die der sittlichen Persönlichkeiten als solcher gedacht werden; nur beim Gebrauch der Analogie menschlicher Persönlichkeit gelingt es uns auch, die Eigenschaften überhaupt in ein Ganzes zusammenzufassen.

Unser Begriff dieser Persönlichkeit als selbstbewuſster und sich selbst bestimmender sezt nun als Grundlage immer ein gewisses inhaltsreiches Sein voraus, dessen das Subjekt sich bewuſst wird, einen Inbegriff von Kräften, mit denen sein Wille wirkt. So bietet sich uns denn auch bei Gott der Gedanke einer in ihm ruhenden unendlichen Lebensfülle oder „schlechthinigen Realitätenfülle" (Fr. Frank) dar; man darf dafür an jenes πλήρωμα (s. oben) und an die Pluralbedeutung des alttestamentlichen Gottesnamens erinnern. Aber man muſs dann, womit freilich alle jene Analogie und das ganze Gebiet des für uns Begreiflichen überschritten wird, sofort auch beisetzen, daſs, wärend den kreatürlichen, endlichen Persönlichkeiten jene Grundlage gegeben ist und erst allmählich in ihr Bewuſstsein erhoben und von ihrem Willen durchdrungen werden kann, jene Fülle in Gott, der ewig vollkommenen Persönlichkeit, ewig von seinem Bewuſstsein durchleuchtet und durch ihn selbst, den wollenden, gesezt sei. Es ist nicht christlich, über einen dunkeln Grund in Gott (vgl. Gnosis, Jak. Böhme, Schelling) zu spekuliren; unpassend ist auch (troz 2 Petr. 1, 4) der bei Theosophen beliebte Ausdruck „Natur in Gott", da man sonst mit dem Wort Natur etwas für's Subjekt und in ihm Gesezztes eben im Unterschied von dem, was das Subjekt selbst sezt und wozu es sich macht, zu bezeichnen pflegt.

Was die einzelnen Haupteigenschaften Gottes anbelangt, so ist hier in betreff der Liebe und Heiligkeit und ihrer Bedeutung, vermöge deren sie in besonderem Sinn als Grundbestimmungen gelten müssen, auf das bisher Gesagte und aus der Schrift Beigebrachte zu verweisen. Den Ausdruck „heilig" beziehen wir jetzt (bestimmter als קָדוֹשׁ im A. T.) rein aufs Ethische, wie diese Sonderung auch für eine richtige und klare Gliederung der Hauptmomente notwendig ist. Abzuweisen ist die Menkensche Auffassung von Heiligkeit im biblischen Sinn als herablassender Gnade. Fraglich erscheint die Bedeutung und Stellung der göttlichen Gerechtigkeit. Nach der heil. Schrift kann darunter das ganze Verhalten Gottes als des Guten gestellt werden: wie Gerechtigkeit bei den Menschen und Christen ihre sittlich gute Beschaffenheit und gutes Verhalten überhaupt als Rechtbeschaffenheit und Rechtverhalten, d. h. als ein den unbedingten, göttlichen Normen entsprechendes Verhalten bezeichnet, so heißt Gott gerecht, sofern er in seinem Verhalten zu den Menschen und seiner Gemeinde seinen eigenen Normen und das heißt den Normen seiner heiligen Liebe und den in seiner Bundes- und Heilsstiftung aufgestellten Ordnungen gemäß verfärt, fest, konsequent, treu bei ihnen verbleibt. Eben darunter fällt aber dann auch, was wir vergeltende Gerechtigkeit zu nennen pflegen (gegen Ritschls Beschränkung des bibl. Begriffs auf Gottes Folgerichtigkeit in seinem das Heil wirkenden Verfaren sind nicht bloß einzelne Schriftaussagen anzufüren, sondern auch die ganze Analogie der göttlichen Eigenschaften in der heil. Schrift mit den gleichbenannten menschlichen und speziell die sicherlich nach dieser Analogie aufzufassende Bezeichnung Gottes als gerechten Richters; vgl. Röm. 2, 5 ff.; 2 Tim. 4, 8; 2 Thess. 1, 6; Ps. 7, 12; Jes. 5, 16; 10, 22; 2 Chron. 12, 6). Hiemit erst erhalten wir für die Gerechtigkeit als besondere Eigenschaft ein besonderes Gebiet. Sie gehört aber eben zu jener Grundeigenschaft der heiligen Liebe: der heilige Gott würdigt den sittlichen Charakter der Persönlichkeiten und ihr eigenes Verhalten zu den Normen und Ordnungen seiner heiligen Liebe so, dass er dem entsprechend ihr eigenes Wolergehen und die Mitteilung seiner Liebe an sie bestimmt. — Dieselbe Liebe lässt sich herab als Gnade, nimmt sich der Elenden an als Barmherzigkeit, gibt den Menschen, mit denen sie Verkehr stiftet, ihren wirklichen Sinn und Willen kund in Warhaftigkeit, bleibt in Treue bei der gegebenen Zusage und gestifteten Gemeinschaft.

Wärend die heilige Liebe mit ihrer Selbstmitteilung an die durch sie zu Heiligenden erst in den Persönlichkeiten tätig werden kann, beziehen sich die Allmacht und Allwissenheit, vermöge deren Gott mit inwirkender Kraft alles seinem Willen gemäß beherrscht und in seinem Bewusstsein gegenwärtig hat, gleich sehr auf alle verschiedene Gebiete des Daseins, sind aber immer eben in der Richtung auf die Zwecke der Liebe tätig zu denken. Unmittelbar geeinigt ist das intellektuelle und ethische Element im Begriff der Weisheit, vermöge deren Gott alles Einzelne eben in der Beziehung auf diese höchsten Ziele erkennt und ordnet.

Den Formen des Raumes und der Zeit gegenüber, an die das endliche Dasein und Leben gebunden ist, legen wir Gott Allgegenwart und Ewigkeit bei und zwar nicht als bloße negative Erhabenheit, sondern als eine keinerlei Schranken unterworfene Beziehung jenes Wirkens Gottes und in ihm des persönlichen Gottes selbst zu jedem Glied der Welt und speziell zu den seiner Mitteilung sich öffnenden Persönlichkeiten und als unwandelbare Festigkeit, mit der Gott, wärend er im Zeitlichen wirkt und den in der Zeit stehenden Persönlichkeiten je nach ihrem Verhalten sich erweist, in seinem Wesen und Willen derselbe bleibt und für jeden Moment des zeitlichen Weltlaufs seine ewigen Zwecke und Normen zur Geltung bringt.

Wir stehen besonders wider mit diesem Verhältnis Gottes zu Raum und Zeit bei Bestimmungen, welche die Dogmatik wird festhalten müssen mit dem Geständnis, sie nicht weiter verständlich machen zu können. Selbst im beschränkten, zeitlichen und räumlichen Dasein stehend, sind wir nicht im Stande, Gottes Erhabenheit darüber mit seinem Wirken darin für die geistige Anschauung zusammenzufassen, so gewiss auch beides in Einheit mit einander dem sittlich religiösen

und christlichen Geist ist. — Man hat auch bedenklich gefunden, dass wir Gottes Wesen nur von seiner Betätigung nach außen her erkennen sollten. Wir müssen dies unbedingt bejahen. Auch die Unterscheidung, die man oft zwischen Eigenschaften der Weltbeziehung Gottes und seiner Beziehung auf sich selbst macht, bringt uns hier nicht weiter, denn auch diese lernen wir doch nur auf jenem Wege kennen und sie werden, wenn man bei ihnen ganz von jenen Tätigkeiten Gottes absehen will, unverständlich, ja zu bloßen Negationen. Wol aber ist hier zu bemerken, dass wir auch vom Wesen weltlicher Dinge nur Kunde bekommen durch wirksame Beziehungen, in die sie zu andern treten, und Wirkungen, die wir davon (mittelst unseres Leibs) in unserer Seele erfaren. — Änliches muss in betreff des alten Bedenkens gegen die Aufstellung einer Vielheit von Eigenschaften in dem einen Gott erinnert werden. Die Annahme einer Vielheit von Attributen hat, wie ja schon die Betrachtung unseres eigenen Geistes uns lehren muss, keineswegs notwendig mit einem realen und materiellen Zusammengesetztsein zu tun. Und wie die Vielheit, auf die wir bei der Betrachtung eines nach verschiedenen Seiten hin sich betätigenden Wesens notwendig gelangen, in seinem Innern sich zur Einheit zusammenfasse, vermögen wir auch bei endlichen Geistern, Seelen und andern Objekten nimmermehr zu begreifen und auszudrücken. Das Bewusstsein der Unvollkommenheit aller für uns möglichen Aussagen über Gott darf den Dogmatiker nie verlassen. Grundverkehrt aber ist es, wenn man um derlei Bedenken willen aus dem lebendigen Heilsgott ein nichts erklärendes und selbst unverständliches Abstraktum von Absolutem macht.

Über die Trinität soll, weshalb hier nicht weiter auf sie eingegangen ist, ein besonderer Artikel handeln. J. Köstlin.

Gottesdienst. Da dem später folgenden Artikel über „Liturgie“ Einzeldarstellung der Handlungen und Übersicht der geschichtlichen Entwickelung der Liturgie der christlichen Gottesdienste vorzubehalten ist, bildet die Begriffsbestimmung des Gottesdienstes als christlichen, samt der Übersicht seiner Grundformen, den kürzer zu erledigenden Stoff dieses Artikels. Die Unterscheidung des Gottesdienstes als christlichen von allem was sonst als gottesdienstliche Form der öffentlichen Betätigung religiösen Bewusstseins und Sinnes vorliegt, nötigt zunächst aus dem umfangreichen, allgemeinen Gebiete von Kultuserscheinungen den christlichen Kultus als das Ziel alles Suchens auf dem religiösen Gebiete, nach seinen spezifischen, im Wesen des Christentums gründenden, Merkmalen auszuscheiden.

So lange in der Kirche nur das Interesse herrschte, den üblich gewordenen eigenen Kultus, namentlich zur Belehrung der Kultusdiener, zu beschreiben, überwog die rein historische Positivität, die auch nach der Epoche der Kritik durch die Reformation insofern immer noch den Platz behauptete, als nun, allerdings mit polemisch-kritischer Zutat, die einzelnen Konfessionskirchen, jede für ihr Sonderbereich, ihre Kultusformen zur Darstellung brachten. Höchstens in antiquarisch-historischem Interesse kamen außerchristliche Kultusformen, die israelitische speziell als biblisch legalisirte, daneben zur Sprache. Tatsächlich beruhte jede Konfession als selbst „Religion“ bei ihrem besonderen Kultuswesen.

Erst das Zeitalter des Deismus und der Aufklärung fürte zu jener Art der Religionsvergleichung, über der der Zeitrichtung selbst zwar Gabe und Geist verloren gingen, den echten unter den vielfach gleichwertend erscheinenden Ringen zu erkennen; für alle prinzipiell und kritisch vermeinte Würdigung aber in der Tat erst die Voraussetzungen umfassender Übersicht, freieren Blickes und wissenschaftlich theologischer Würdigung gewonnen waren. Ein änlicher Standpunkt, wie der der ersten christl. Apologeten, erneuerte sich damit für alle, denen es am Herzen lag, den spezifischen Unterschied des christlichen Religionswesens aufrecht zu erhalten gegenüber den Abstraktionen einer natürlichen Religion, der in und über allen historisch und positiv begründeten Kulten allein berechtigte Existenz zugesprochen wurde. Nur fehlte die Plerophorie der Lebensunmittelbarkeit jener ersten christlichen Apologeten. Der wissenschaftlich methodische Fortschritt aber,

auf Grund dessen der Apologet des 18. und 19. Jarhunderts sich im Vorteil wissen konnte, blieb bei der Würdigung des Kultus speziell durch die allgemein herrschende Praxis gelämt, das Wesen des Kultus von einem Gattungsbegriff aus zu bestimmen, der alle möglichen Religionen und Kultusformen umfassen sollte. Als solcher war namentlich seit Klopstocks Einfluss auf die religiöse Denk- und Ausdrucksweise der Begriff der „Anbetung“ und „Gottesverehrung“ in Aufnahme gekommen, in wissenschaftlicher Darstellung besonders durch Danz und Klöpper eingebürgert, wie durch die ältere Vorliebe der reformirten Theologie für diesen Begriff empfohlen (Schneckenburger-Güder, Vergleichende Darstellung, I, 151 f.)

Rein formell betrachtet läst sich ja auch der gemeinherrschende Sprachgebrauch und -Begriff in „colere“ und „cultus“ wie in dem deutschen Worte „Gottesdienst“ nicht anders fassen, als dass die sakrifizielle Selbsttätigkeit des Menschen Gott gegenüber als allein betontes Moment erkannnt sein will. Demgemäß sind gewisse Charakterformen, wie Opfer, Gebet und Anbetung, den verschiedensten Kulten gleich eigentümlich. Aber wennschon dabei die Verschiedenheit der Meinung und Auffassung, resp. auch Ausprägung der Formen, als eine wesentliche und prinzipielle erkannt werden muss, möchte doch viel näher noch die Frage liegen, ob überhaupt die Kenntnis und Beschreibung von Formen, und wenn die letzteren schlechthin gleichartig herrschende wären, für sich genügen können als Begriffsmerkmale und Anhalt für das Wesen des Kultus.

Wo wir, wie bei dem Sprachbegriffe „colere“ in der Lage sind, die ganze gräco-italische Entwickelung nicht nur, sondern den Verlauf bis zu der Sanskritwurzel Kar hinauf zu verfolgen (Curtius, Etymologie, S. 413), gewärt die Übersicht der verschiedenen Entwickelungsphasen des Wortverständnisses selbst schon klar genug Einblick in Wandelungen, die schlechthin nicht nur Formen betreffen, in denen sich der Kultus auslebte, sondern die prinzipielle Stellungnahme verschiedener Völker und Zeiten zur Idee der Sache selbst. Selbst ein Kulturwort im eminenten Sinne, als Spiegelbild tatsächlicher Kulturfortschritte, nennen die Sprachforscher und Archäologen mit Recht die Worte colere und cultus (vgl. außer Curtius: Becker-Marquardt, Röm. Alterthümer IV, 15 f. und Preller, Mythologie, S. 49), von Anfang an Boden- mit Gottesdienstpflege untrennbar vereinigend; aber vom Hirtenbedürfnis der Nomaden (*πελ-πολος*) aufsteigend zum seßhaften Volksleben (inquilinus) und der Form von Bodenkultur, mit welcher sich feste Stätten des religiösen Kultus wie der Verehrung der Götter als heimischer Gottheiten unmittelbar die Hand reichen. Wer aber bei solcher Vorlage wissenschaftlichen Ernst damit machen wollte, vom beherrschenden Allgemeinen auszugehen, der müsste, der Sanskritwurzel wie dem Gemeinverstande des Kulturwortes entsprechend, bis zu Allgemeinheiten wie der des „Begehens“ zurückgreifen. Ganz ebenso gehen aber auch, gemäß aller Bildung der Sprachbegriffe von Naturanschauung aus, die alttestamentlich hebräischen Bezeichnungen (עָבַר [עֲבֹדָה] und כּהֵן [כֹּהֵן]) auf dienen und Dienerstellung zurück, wie diese zunächst in Aufgaben und Gewonheiten des natürlichen Lebens wurzeln. Genau dasselbe gilt endlich von dem deutschen Worte „Gottesdienst“, das der Ableitung nach (dionost, thionost aus diuw-in-ust) zunächst nur die persönliche Diener- und Knechtsstellung Gott gegenüber betont, und daher vielmehr für subjektive Momente, wie Demut (diu-muoti), entsprechende Anknüpfungspunkte darbot. So fern der moderne Brauch, von Kulten gleich Konfessionen zu reden, von dem alten Sprachbegriff cultus absteht, so fremd sind uns ganz geläufige Ideeenverbindungen dem ursprünglichen Sinne des Wortes „Gottesdienst“, das wie das hebräische עבר zunächst nur die leibeigene Zugehörigkeit zu Gott bezeichnet. Für die eine Einsicht freilich reichten diese Urvorstellungen des Verhältnisses bei Deutschen wie Hebräern gerade aus, dass je der Gottesdienst einer Gemeinschaft oder eines Volkes sein wird, wie ihr Gott und die Vorstellung von ihm. Damit aber ist im Grunde das durchschlagende Prinzip ausgesprochen. Der christliche Gottesdienst muss als solcher vom alttestamentlich jüdischen schon so spezifisch verschie-

den sein wie alttestamentliche und neutestamentliche Offenbarung und Gotteserkenntnis überhaupt. Wie sollte dann ein gattungsmäßig gleiches Wesen heidnischen Kulten und christlichem Gottesdienst zu Grunde liegend gedacht und als oberer Ableitungsbegriff benutzt werden können!

Wenn Christus im Gespräche mit der Samariterin (Joh. 4, 23) „das Anbeten" als die dem alttestamentlichen wie dem neuen gottesdienstlichen Leben gleichförmige Basis zu behandeln scheint, geschieht dies doch nur im Anschluss an die Fragstellung, seinerseits aber mit einer Modifizierung (ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ), die gerade vielmehr alles bisherige Kultusleben — auch das bei dem Volke, von dem er selbst doch die Heilstradition herleitet (V. 22), — nur wie eine schattenhafte Vorgestalt erscheinen läßt gegenüber dem waren Wesen der Sache. Und wenn das erste religiöse Gemeinschaftsleben der Jünger Christi nach der Himmelfart tatsächlich nur die Form von Gebet und Anbetung zu tragen scheint (Apgsch. 1, 14), so zeigt dies auch vor Pfingsten doch schon die ganz neue Form der Anrufung Christi selbst (V. 24 vgl. Luk. 24, 52); an dem ersten gottesdienstlichen Leben der Pfingstgemeinde dagegen treten in dem „Bleiben in dem Lehrunterrichte, im Brotbrechen und in der Gemeinschaft", in überwiegender Bedeutung neben dem „Gebet" (Apgsch. 2, 42), ganz neue und eigentümliche Wesensmomente hervor. Darin findet die begriffliche Klarstellung ihren entscheidenden biblischen Anhalt. Um jene aber handelt es sich zuerst.

Aller heidnische Kult verrät die Schranken heidnischer Gotteserkenntnis durch zwei charakteristische Merkmale. Die Vermischung von Naturdienst und Götterdienst das erste Merkmal, bestätigt die apostolische Weltanschauung (Röm. 1, 19 ff.; Apgsch. 14, 15 ff.), wonach das Materiale der heidnischen Gotteserkenntnis durch Natureindrücke vermittelt ist. Darin aber, resp. in einem tastenden Suchen und im besten Falle Sehnen nach einer dem Menschen geistäußeren und fernen, unbekannten (Apg. 17, 22 ff.) Gottheit ist das äußerlich operative und theurgische Bemühen, wie die Theophobie des heidnischen Gottesdienstes begründete: — das andere Merkmal, für das der griechische, wie spezifisch der neutestamentliche Sprachgebrauch die charakteristischen Anhaltspunkte bietet (δεισιδαιμονία, λατρεία al. vgl. Nägelsbach, Nachhom. Theologie).

So viel bessere Voraussetzungen dem alttestamentlich jüdischen Gottesdienste zu Hilfe kamen, begründete doch die für die religiöse Erkenntnisstufe des Alten Testaments entscheidend charakteristische Vorstellung von der Transmundanität wie Unnahbarkeit des Höchsten und Heiligen nicht nur den wesentlichen Unterschied zu den Unterlagen des christlichen Gottesdienstes, sondern auch eine gewisse Formverwandtschaft mit dem heidnischen Kultus in gemeinsamem Gegensatze zum christlichen. „Äußerlich" im Sinne der lokalen wie der operativen Vermittlung ist auch der israelitische Gottesdienst; — die Anbetung „im Geiste und im Wesen" gerade fehlt auch dort noch, und die codifizirte Legalität aller Gottesdienstformen erhöht den Eindruck der Äußerlichkeit und Unvollkommenheit. Gesteigerter endlich tritt dabei der Süngedanke hervor, in dem sich das Bewusstsein einer wesentlich obwaltenden Scheidung und Ferne von Gott kundgibt. Nur sofern dies zugleich als direktes Vorbild der neutestamentlichen Erfüllung in Frage kommt und relative Vergewisserung göttlicher Gnaden an den Opferdienst geknüpft war, kann das gemeinsame operative Element hier als „Vermittlung" tatsächlicher Art im Unterschied von der rein suchenden und tastenden Theolatrie des heidnischen Gottesdienstes bezeichnet werden, wie in prophetischer Zeit dieser Unterschied speziell bedeutsam im Bewusstsein hervortrat.

Im Gegensatz zu diesen beiden anderen kultischen Charakterformen muss das Christentum für sich in Anspruch nehmen, auch in seinem Gottesdienste das Leben und den aktuellen Lebensbesitz realisirter Gottesgemeinschaft zu vertreten. Gottesdienst wie religiöses Bewusstsein und Leben finden aber darin erst ihr eigentliches Wesen und originales Bedürfnis verwirklicht. Im Gegensatz zu aller „Vermittlung" durch menschliche Selbsttätigkeit ergibt sich damit erst der spezifische Sinn der „Feier" selbst auch als eines geistigen Beruhens im Genusse der dem Menschen zur Erfarung kommenden Gottesnähe und Gemeinschaft. Und be-

hält daneben das „festlich“ tätige Feiern sein selbständiges Recht, so gewinnt auch dieses den ganz neuen Inhalt und die ihm entsprechenden neuen Formen des Bekennens realpräsenter und durch Geistesnähe des die Gemeinschaft mit Gott in sich garantirenden Gottmenschen immer neu vermittelter Heilstaten und -Wirkungen, wie des freudigen Dankes für dieselben, der andachtsvollen Hingebung an sie, endlich der gemeinschaftsmäßigen Bereitung für ihren unmittelbaren Genuſs.

Was Idee und Ideal alles gottesdienstlichen Lebens heißen müſste: Gemeinschaftsgenuſs des Menschen mit und von Gott, eben das ergibt sich als das Wesen des christlichen Kultus, mit dem verglichen alles anderweite Kultusleben nur schattenhafte Anungen und Vorbilder des Wesens heißen können. Wie in allem „praktisch“ kirchlichen Leben sich nur auslebend zeigen soll, was Wesen des Christentums selbst ist, so gilt dies dann in centraler Weise vom christlich-kirchlichen Kultusleben. Wärend das „Gemeindliche“ beim Begriff der Gottesverehrung nur als „Öffentlichkeit“, resp. offizielle Betätigung des letzteren zum Ausdruck kommt, ist mit jenen Prinzipvoraussetzungen auch der ganz veränderte neue Begriff der „Gemeinschaft“ der Feiernden unter sich, wie die innere Wesenseinheit des einzelpersönlichen Besitzes mit Betätigung der Gottesgemeinschaft und deren gemeindlichem Vollzuge gesichert. Was des Menschen als einzelnen Verhältnis zu Gott vollendet, erweist sich als das menschheitlich vermeinte mit universalem Geltungsrechte, wenn schon aktuell realisirt nur in gläubigen Christengemeinden. Auch der von Schleiermacher so licht- und wirkungsvoll vertretene Begriff der „Darstellung des religiösen Bewuſstseins“ kann, verglichen mit dem Wesensbegriff des Gemeinschaftsgenusses, nur die Bedeutung eines Formelementes behalten, so gewiſs dasselbe sein besonderes Recht in der homiletischen Tätigkeit, für den Kultus aber seine hohe Bedeutsamkeit darin bewärt, daſs dieser zugleich zur fixirten Darstellung der neutestamentlichen Heilsoffenbarung wird, deren Frucht die Gemeinde sich dabei aneignet.

Dann sind mit der Gewinnung des neuen Prinzipes zugleich neue Wesensformen gesichert. Konstituirendes Merkmal für den christlichen Gottesdienst ist dann das gemeindliche Leben in den realen Gnadenmitteln — Wort und Sakrament —, umramt und formell vermittelt nur durch das gemeindliche Darstellen, Herstellen und Bekennen des Gemeinschaftsgenusses an den mit jenen gewärten Gnadenwirkungen. Näher scheidet sich dabei der „Wort“-Gebrauch und -Genuſs als die neutestamentliche Heilsverkündigung und geistbegleitete Heilsvermittlung christlichen Gnadenbesitzes aus. Centrale Bedeutung aber gewinnt ihrem Wesen nach diejenige Feier, in der die persönliche Gemeinschaft mit dem erhöhten Erlöser nach seinem gottmenschlichen Wesen den unmittelbarsten Ausdruck findet und eben darum zugleich die Jünger- als Brudergemeinschaft, resp. die gliedliche Zusammenfassung aller als „ein Leib“ an dem der ihr Haupt ist, mystisch und wesentlich kulminirt: das ist die Feier des heil. Abendmales, die κ. ε., die *κοινωνία, σύναξις* und „communio“ heißt.

Von jenem Prinzipbegriffe aus erklärt sich daher auch leicht, wie solche Gemeinschaftsfeier der Idee nach die Gemeinde der Gläubigen, in ihrer praktischen Durchfürung aber diejenige Reifestufe faktischer Kirchengliedschaft zur Voraussetzung hat, die ein selbsttätiges und bewuſstes Mithandeln ermöglicht und keinem Christen zugesprochen wird, der nicht nach dem vollen Genuſs der Gemeinschaft mit dem erhöhten Erlöser und seiner Gnadengüter begehrt und dafür vorbereitet worden ist. Der volle Wesensbegriff des christlichen Kultus findet daher seine entsprechende Darstellung nur in der Kultusfeier der reifen Kommuniongemeinde, d. h. in der homiletischen Form des Wortgebrauches und der Sakramentsfeier des heil. Abendmales. Ebenso verständlich wird es dann, daſs was sich hier als prinzipiell bedingte Formen der Wortsegnung, der Sakramentsfeier, des Bekennens- und Gebetshandelns findet, für alles anderweite sakrifizielle und sakramentale, diakonische und benedizirende Handeln bei anderen Gelegenheiten die normale Vorlage und Ableitungsquelle bietet.

Aber wärend der Kultus der Kommunionreifen allein die Vereinigung vollen

Gemeinschaftsgenusses mit vollbewussster sakrifizieller Selbsttätigkeit zu vereinigen vermag, zeigt die Feier des anderen Sakramentes, der Taufe als Kindertaufe, wie nur einen kleinen Teil der Gemeinde überhaupt unmittelbar und aktuell beteiligt, so das spezifische Subjekt des sakramentalen Heilsgenusses noch unfähig zu selbsttätigem Mithandeln, entsprechend der Tatsache, dass die Heilsgabe der Taufe selbst nur erste Anfänge der Gottesgemeinschaft begründet. Was daher auch hier von liturgischen Formen der Feier dem Hauptkultus entlehnt auftritt, trägt doch an sich wider nur einen Charakter der Vermittlung, änlich der Vorstufe des alttestamentlichen Kultus im Unterschied von der bewussten Christenfeier voller Gottesgemeinschaft.

Andererseits zeigen Benediktionshandlungen wie die Trauung den operativen Charakter, wonach Gebiete des natürlichen Lebens, die dieses ihrem Wesen nach auch bleiben trotz der Benediktionshandlung, durch Wortsegen und Gebetsweihe nur einbezogen werden sollen in den Gesamt- und Wesenssegen des Christentums und darum auf sie liturgische Formen, aus dem Centralleben des Kultus erborgt, angewendet werden, one dass doch deshalb solche Feier Kultus im Wesenssinne der christlichen Gemeinschaftsfeier heißen kann. Nicht geschehen derartige Benediktionshandlungen zu dem Zweck, die Gottesgemeinschaft als solche feiernd zu genießen und sakrifiziell und festlich selbsttätig zu begehen; vielmehr sind es Sonderzwecke, denen sie dienen, sei's für immer neue Herstellung der Kommuniongemeinde selbst, wie die Konfirmation, oder für Dienste, die zum Kultusleben der Kommuniongemeinde unentbehrlich sind, wie die Ordination zum geistlichen Amte, oder endlich für das segnende und weihende Geleite des irdischen Lebens, wie Eheeinsegnung und Begräbnis. Immer fehlt ihnen das charakteristische Moment der schlechthin zur Feier der Gottesgemeinschaft selbst im doppelten Sinne sakramentalen und sakrifiziellen Feierns vereinigten Gesamtgemeinde. Der Sonderzweck selbst vielmehr prägt ihnen den operativen Charakter auf, der sie als liturgische Nebenhandlungen dienenden und vermittelnden Zweckes scheidet von der das Wesen des christlichen Kultus als solchen ausprägenden Feier. Mit dieser verglichen treten sie vielmehr in Parallele zu Kultusformen der geschichtlichen Vorstufe, die der Erscheinung des vollen Wesens nur Ban und Weg bereiten sollten.

Die Verschiedenheit der Sonderzwecke nötigt dann im System der praktischen Theologie die Stelle je für die einzelnen liturgischen und diakonischen Vorgänge zu suchen, da sie zu dem, was Kultus für sich im vollen Sinne allein zu heißen verdient, nicht selbst schon gehören. Wie dann die Taufe one Zweifel sich den Gesamtaufgaben des christlichen Katechumenates einreiht, so ist zugleich für die Konfirmation als Taufbundserneuerung die organische Stelle dort indizirt. In gleicher Konsequenz wird man die dem Geleite des irdischen Lebens weihend dienenden Handlungen der Seelsorge zusprechen müssen, der die Beichthandlung onehin, wenn auch aus anderen Gründen, spezifisch zugehört. Die Ordination wird bei richtiger Würdigung der Interessen, denen sie dient, wol zweifellos in das Kommunionleben der Gemeinde der Reifen fallen; aber immerhin mit dem Charakter der besonderen Zwecken dienenden Einzelhandlung liturgischer Art, im Unterschied von der Kultusfeier der Gemeinde als dem stetigen Leben derselben auf ihrer Reifestufe.

Wer dem Wesensbegriff des Kultus als christlichen die entsprechende Folge gibt, wird demnach der altgewönlichen Praxis entsagen müssen, unter dem Einheitsbegriff der Liturgik den Kultus im spezifischen Sinne mit liturgischen Handlungen aller Art zusammenzufassen, die vielmehr, nach ihren Sonderzwecken gewürdigt, in Einheit mit verschiedenen anderen praktischen Lebensaufgaben der Kirche zusammenzustellen sind. Erst so hebt sich rein und spezifisch heraus, was als gemeindliches Selbstleben in und für Gott Kultus auf der Höhe der Stufe vollangeeigneten Christenglaubens zu heißen verdient: — aktueller Gemeindegenuss und Gemeindefeier der Gottesgemeinschaft, die Christusoffenbarung und Christenglaube der Menschheit als Ziel alles religiösen Bedürfnisses und Erfüllung aller anenden und vorbildenden Kultusfeier ermöglicht hat.

Auch innerhalb dieser Schranke gibt es dann immer noch eine Mannigfaltigkeit verschiedener Formen und Vorgänge; nur alle darin gleich, dass es, ob sakramental oder sakrifiziell geartet, Feier auf der Stufe der Kommunionreife und als solche schlechthin im Dienste des Genusses und der Betätigung des Selbstlebens der Gemeinde in ihrer heiligen Welt ist. Da lassen sich rein oder doch überwiegend sakrifiziell gestaltete Gottesdienste gemeindlichen Gebets und liturgischen Handelns denken und haben diese, früher insbesondere als Mette und Vesper, bei den Herrnhutern als „Singstunde", in neuerer Zeit vielfach als Versuche rein liturgischer Andachten Platz gegriffen. In den meisten Fällen dieser Art vertritt immer noch die mit dem liturgischen Handeln verwobene Lektion von Schriftabschnitten den sakramentalartigen Genuss der Feier. In letzterer Form hat das Wort allzeit auch in der Messe, wie wir nach altkirchlicher Herkunft die einheitliche Kommunion- oder Abendmalsfeier nennen, seine selbständige Stellung behauptet, auch wenn keine Predigt den homiletischen Wortgenuss in freier Weise vermittelte. Dagegen hat die Reformation der Predigt als Lehr- und Glaubenszeugnis in echt evangelischer Konsequenz eine viel bedeutsamere und umfassendere Stelle im Erbauungsleben der Kommuniongemeinde widergegeben. Demgemäß gibt es mit vollem Rechte selbständige Gemeindegottesdienste, in denen dieser freie Wortgenuss und -Austausch homiletischer Art, seiner Idee nach wesentlich auch im begleitenden Liede noch fortgefürt, allein vorherrscht. Vor dem evangelischen Prinzip so wenig als vor der Geschichte des Kultuslebens in den verschiedenen Zeiten wird die Behauptung vieler neuzeitlicher Vertreter der liturgischen Bestrebungen sich je rechtfertigen lassen, dass ein Predigtgottesdienst mit angepasster Liturgie aber one Gemeindefeier des heil. Abendmales den Namen Hauptgottesdienst nicht verdiene, auch wenn derselbe in der Hauptstunde der Sonntagsfeier gehalten werde; dergleichen vielmehr vom liturgischen Prinzipe aus als eine Deformation zu betrachten sei. Die christliche Predigt fürt ihren Ursprung auf die Pfingstpredigt Petri, um 9 Uhr am Gedächtnistage der Auferstehung Christi gehalten, zurück, wie auf die Synagogenpredigten der Apostel, in denen sich jene erste Pfingsttat spezifisch fortsetzt. Die letzteren Predigtakte standen ganz selbständig neben der eucharistischen Gemeindefeier, wie neben dem spezifischen ὁμιλεῖν als Wortaustausch der Gemeinde (1 Kor. c. 14). So finden wir jedenfalls zu Plinius Zeit wider den Predigtgottesdienst am Morgen, die Abendmalsfeier für sich am Abend, und wer die Entwicklungsgeschichte im ganzen Verlaufe verfolgt bis zu der heute noch herrschenden Praxis in der römischen Kirche, wird zugestehen müssen, dass die überwiegend längere Zeit hindurch die missa fidelium als Kommunionfeier von der Predigt getrennt gehalten oder doch, wie in der Zeit der herrschenden Arkandisziplin (s. dort), betrachtet wurde.

Dazu kommt, dass es als ein organischer und ästhetischer Irrtum bezeichnet werden muss, die alte Messliturgie wesentlich übertragen und als in sich ungeteilte Einheit behaupten zu wollen, wo eine Predigt, in dem gewönlichen Umfang zwischen eingelegt und für den Gesamteindruck sogar prädominirend, diese Einheit unzweifelhaft aufheben und zerreißen muss. Nur bei der kurzen Form der altkirchlichen Ermanungsrede oder des Traktates war dies möglich. Will man den reformatorischen Charakter berechtigter Präponderanz der Predigt nicht opfern, so wird man sich gestehen müssen, dass für eine organische, der evangelischen Forderung wie dem liturgischen Ideal zugleich entsprechende, Gestaltung der Hauptgottesdienste noch ungelöste Aufgaben vorliegen.

Prinzipiell betrachtet möchte man immerhin den Namen „Hauptgottesdienst" für die Kommuniongemeinde der Abendmalsfeier waren; aber dann wird nach kirchlich-ästhetischem wie historisch-liturgischem Gesetz für diese Feier zu fordern sein, dass der Gesamtgang der liturgischen Feier einheitlich und unaufgehalten diesem Ziele zustrebt, höchstens von einer kurzen die Abendmalsfeier selbst zugleich vorbereitenden Ansprache unterbrochen. Als selbständige Feier für eine ausschließlich zu diesem Zwecke versammelte Gemeinde würden eucharistische Gottesdienste, auch in Nebenstunden gefeiert, die Idealhöhe behaupten, der urchristlichen Feier wieder am nächsten kommen und sich als ein hochbedeutsames pädagogisches

Hilfsmittel bewären, das Bewusstsein und Bedürfnis eng zusammengeschlossener Gemeindefeier zu fördern. Auch die Pflicht bliebe dann nicht unerfüllt, bei der Gemeinde neben den vorwiegenden Predigtgottesdiensten Interesse und Verständnis für liturgische Hochfeier und für den klassischen Gang der Messe (s. Liturgie) zu erwecken und offen zu erhalten.

Dagegen muss als ein evangelisches Recht, und doppelt als ein Zeitbedürfnis der Gegenwart, die selbständige Herrschaft der Predigt für die Feier behauptet werden, die Hauptgottesdienst heißt nach der Hauptstunde und dem zalreichsten Besuche der Gemeinde. Selbständig und mit richtiger Wal sollte aus den allseits schon gegebenen Vorbildern eine diesem homiletischen Hauptgottesdienst als solchen konforme, kürzere Liturgie geschaffen werden (s. Liturgie), sowol einem heilsamen Wechsel zu Dienst, als den leitenden Gedanken entsprechend, die diese Feier neben der eucharistischen bestimmen. Dass dabei nicht ausgeschlossen bleibt, wenn Bedürfnis vorhanden ist, sonntäglich Einzelnen im Anschluss an diese homiletischen Gottesdienste das heil. Abendmal zu reichen, ist selbstverständlich. Aber eine Abendmalsfeier dieser Art, bei der in den Städten onehin die Gemeinde nicht zugegen zu bleiben pflegt, ist gar nicht mehr Gemeindefeier und wird zu einer festeren Einheit mit dem Vorgängigen selbst dadurch noch nicht zusammengeschlossen, dass der Segensakt und Schlussgesang erst hinter die Abendmalsfeier verlegt wird. — Gesamtresultat bleibt das Recht selbständiger homiletischer Gottesdienste, nicht nur in Form von Nebengottesdiensten, Sonntag nachmittag oder an Wochentagen; sondern auch als sonntägliche Hauptgottesdienste in jenem praktischen Sinn, wie andererseits das Recht selbständiger eucharistischer Gottesdienste für Einzelbedürfnis sowol wie für liturgische Hochfeier. Diese beiden Hauptklassen sakramentalartig bedingter Gottesdienste bilden mit jenen mehr sakrifiziellen Nebengottesdiensten das Gesamtgebiet des „Kultus“ auf der Stufe der Kommunionreife.

Aber nur wo prinzipiell dem sakramentalen wie dem sakrifiziellen Momente des Gottesdienstes je sein Recht und seine Eigentümlichkeit bewart, sowie die organische Verbindung beider unverkümmert erhalten wird, kann gelten, dass der christl. Kultus seiner Idee vollentsprechend Gestalt gewonnen hat. Sofern nach reformirtem Prinzipe die sakramentale Feier in ihrer Würdigung im allgemeinen zurücksteht gegen die sakrifizielle und die reformirte Lehre vom heil. Abendmale insbesondere, wie eine mehr legale Fassung der gottesdienstlichen Pflicht, wol sogar dazu ausgeschlagen ist, auch bei der Feier des ersteren die Selbsttat der Gemeinde und die sakrifizielle Betätigung zur Hauptsache zu erheben, kann von dem Gottesdienst nach reformirtem Prinzipe nicht gesagt werden, dass die Idee der Feier als gemeindlicher Heilsgenuss dort seine vollentsprechende Darstellung gefunden habe; ganz abgesehen noch von der Apathie, die bei resoluterer Konsequenz dort gegen alle berechtigte Ausbildung des liturgisch Schönen waltet. Im reinen Gegensatz dazu haftet dem römisch-katholischen Gottesdienst bei aller Ausprägung des Sinnes für Reichtum und traditionelle Praxis in der liturgischen Feier, der Charakter des einseitig priesterlich Operativen wie der relativen Superstition von daher an, dass die in der römischen Kirche herrschende falsche Anschauung vom Verhältnis der Gemeinde zum Amte, wodurch diesem für sich die sakrifizielle Tätigkeit überwiegend vorbehalten bleibt, und die unklare Erweiterung des Sakramentalen über die Grenzen der spezifischen Gnadenmittel hinaus, alles gottesdienstliche Leben der römischen Kirche in intensivster Weise durchdrungen hat. Wenn endlich zugestanden werden muss, dass die Auffassung des Gottesdienstes als einer dramatischen Darstellung der Offenbarung selbst, nach ihrem geschichtlichen Fortschritt, nirgend einen so vollendeten Ausdruck gefunden hat als in dem (russisch-)griechischen Kathedralgottesdienste, so wird dieser Vorzug nicht nur durch die fast gänzliche Stillstellung der Predigt, sondern obenan dadurch wesentlich entwertet, dass der Gemeinde dabei statt alles selbsttätigen Mithandelns nur die Zuschauerrolle eines überwiegend verständnislosen Quietismus zufällt. Nach rechter Würdigung der christlichen Feier wie der Kommunionreife der feiernden Gemeinde kann die organische Einheit des christlichen Kultus nur in der rechten

Verbindung gemeindlicher Selbsttätigkeit mit dem gemeindlichen Genusse der christlichen Heilsgüter gefunden werden. Die Erkenntnis des letzteren Momentes mit ausdrücklicher Bezugnahme auf biblische Voraussetzungen wie 1 Petr. 2, 3, speziell gefördert zu haben, ist das Verdienst des seligen Palmer, des früheren Bearbeiters dieses Artikels. **G. v. Zezschwitz.**

Gottesfreunde, s. Nikolaus v. Basel.

Gottesfriede (pax Dei, treuga Dei). Früher als der Stat war im Mittelalter die Kirche darauf bedacht, dem Fehdewesen zu steuern. Als im Anfange des 11. Jarhunderts in Aquitanien die Fehden immer mehr um sich gegriffen hatten, beschlossen die Bischöfe Gott darum anzuflehen, dass er diesen Greueln ein Ende mache. Nach dem Berichte der Chronisten vereinigten sie sich auf göttliche Eingebung (inspirante divina gratia) zu dem Beschlusse „ut nemo mortalium a feriae quartae vespera usque secundam feriam, incipiente luce, ausu temerario praesumeret quippiam alicui hominum per vim auferre, neque ultionis vindictam a quocunque inimico exigere, nec etiam a fidejussore vadimonium sumere. Quod si ab aliquo fieri contigisset, contra hoc decretum publicatum, aut de vita componeret aut Christianorum consortio expulsus patria pelleretur. Hoc insuper placuit universis, veluti vulgo dicitur, ut Treuga Domini vocaretur“ (Rudolphus Glaber. V, 1 ad a. 1034. Sigebertus Gemblacensis ad a. 1032 u. a.; s. Du Fresne, Glossar. s. v. Treuga Dei. Datt, De pace publica lib. I, c. 2. A. Kluckhohn, Geschichte des Gottesfriedens, Leipz. 1857). Sogleich folgten die Bischöfe in Südfrankreich und Burgund, sowie nach und nach in andern Ländern mit gleichen Beschlüssen, auf den Synoden zu Narbonne 1054, Troyes 1093, Rouen 1096, Rheims 1136, im Lateran 1139 und 1179 u. a. In Deutschland fürte zuerst B. Heinrich von Lüttich 1081 den Gottesfrieden ein. Die Synode von Clermont 1095 erhob ihn — P. Urban II. an der Spitze — zum allgemeinen Kirchengesetze. Die ursprüngliche Bestimmung, dass vom Mittwoch Abend (feriae quartae vespera) bis Montag früh keine Fehde bei Strafe des Bannes stattfinden dürfe, wurde bald erweitert auf die Zeit vom ersten Advent bis Epiphanias, vom Sonntage vor Aschermittwoch bis nach Vollendung der Osterwoche, vom Sonntage vor Himmelfart bis nach Vollendung der Pfingstwoche, und an verschiedenen Festtagen und deren Vigilien. Die Vorschrift Alexanders III. in c. 21 des dritten Laterankonzils von 1179, welche in die Dekretalen Gregors IX. c. 1. X. de treuga et pace (I, 34) aufgenommen wurde, bestimmt: quarta feria post occasum solis usque ad secundam feriam in ortu solis, ab adventu Domini usque ad octavas Epiphaniae, et Septuagesima usque ad octavas Paschae. Allgemein angenommen waren aber nur außer den Festen die genannten Wochentage, wie aus der Rezeption im Sachsenspiegel (Landrecht, Buch II, Art. 66) und Schwabenspiegel (Landrecht, Art. 250 ed. Laßberg) erhellt. Hier heißt es: „Hilge dage und gebundene dage die sin allen lüden to vrede dagen gesat, dar to in jewelker weken vier dage — . . —. Des donredages wiet man den kresemen (weiht man das Chrisma) das man uns allen mede bekenet to der cristenheit in der döpe. Des donredages mesede (speiste) unse herre got mit sinen jüngeren in' me kelke, dar began unse e (Gesetz). Des donredages vorde got unse minsheit to himele, unde opende uns den wech dar hen, danen er besloten was. — Des vridages makede got den man (Menschen), unde wart des vridages gemartert durch den man. — Des sunavendes rowede he, do he himmel unde erde gemaket hadde, unde alles dat darinne was. He rowede ok des sunavendes in deme grave na siner martere. Des sunavendes wiet man die papen to godes deenste, die der cristenheit meistere sin. — Des sundages würde wir besönt mit gode umme adames missedat. Die sundach was die irste dach, die je gewart, unde wirt die leste, also wir upersten sollen von deme dode, unde solen varen to gnaden mit live unde mit selen, die't weder got verdient hetten“.

Wenn auch an den nicht gebundenen Tagen die Fehde gestattet ist, so sollen doch auch an diesen befriedet sein Geistliche, Mönche, Laienbrüder (conversi), Pilger (peregrini), Kaufleute, Landleute, auf dem Hin- und Rückwege zum Acker-

bau, sowie die Tiere, mit denen sie pflügen und die Saten auf den Acker bringen. Diese nennt nach dem Vorgange älterer Bestimmungen Alexander III., in c. 2. X. de treuga et pace (I, 34). Es sind dieses personae miserabiles, deren sich stets die Kirche besonders annahm.

Der Gottesfriede wurde besonders eingeläutet. Wer ihn verletzte, fiel in den Bann, und wenn er sich daraus nicht befreite, in die Acht. Seit der allgemeinen Einfürung des Landfriedens (1495) bedurfte es nicht mehr des besonderen Gottesfriedens und derselbe verlor seine Anwendbarkeit.

Meyer (H. F. Jacobson †).

Gottesgebärerin, s. Maria.

Gotteslästerung. Im Gesetz Mosis ist nicht nur der Missbrauch des Namens Gottes verboten, 2 Mos. 20, 7; 3 Mos. 19, 12; 5 Mos. 5, 11, sondern es heißt ausdrücklich: „Sage den Kindern Israel: Welcher seinem Gott fluchet, der soll seine Sünde tragen. Welcher des Herrn Namen lästert, der soll des Todes sterben; die ganze Gemeinde soll ihn steinigen; wie der Fremdling, so soll auch der Einheimische, wenn er den Namen lästert, sterben", 3 Mos. 24, 15. 16. Also nicht für einen Unverstand oder für einen bloßen Wan, sondern für den Ausbruch einer positiven Feindschaft wider Gott und demgemäß für ein todeswürdiges Verbrechen erklärt die mosaische Gesetzgebung die Gotteslästerung. Übrigens ist der Unterschied zwischen Fluchen und den Namen Jehovahs Lästern, und sodann der zwischen dem Tragen seiner Sünde, V. 15, und zwischen des Todes Sterben, V. 16, nicht zu übersehen. Ein Beispiel von der Vollziehung der Steinigung an einem Fremdling, der sich aus Hass gegen einen Israeliten zur Lästerung Jehovahs hinreißen ließ, lesen wir 3 Mos. 24, 10 ff., vgl. 1 Kön. 21, 13; Apg. 6, 13; 7, 56. Der Flucher wurde hinaus vor die Stadt oder das Lager gefürt, die Zeugen legten die Hände auf das Haupt des Angeklagten, und warfen die ersten Steine auf ihn, 5 Mos. 17, 7. Nach 2 Makk. 13, 6. 7 wurden die Gotteslästerer und andere große Übeltäter, wie z. B. der abtrünnige Menelaus, gerädert. In den späteren Zeiten des Judentums wurde der Begriff der Gotteslästerung sehr ausgedehnt. Im Neuen Testamente wird insbesondere das als Gotteslästerung bezeichnet, wenn man auf freche und warheitswidrige Weise sich selbst oder einem andern das beimisst, was zu den göttlichen Prärogativen gehört, wie Vergebung der Sünden, oder wenn ein bloßer Mensch sich für Gott oder Gottes Son ausgibt, sich zu einem Gott macht, Joh. 10, 33; vgl. Matth. 26, 65, wenn Christus verhönt wird, Matth. 27, 39; Mark. 15, 29; Apg. 18, 6; 26, 11, 1 Tim. 1, 13, wenn von Gott unehrerbietig gesprochen wird (Röm. 2, 24), sodass man seine Majestät verkleinert, seine wesentlichen Vollkommenheiten leugnet, ihm seine Ehre entzieht, vgl. Mark. 7, 22. Besonders beachtenswerth ist die Hervorhebung der Lästerung wider den hl. Geist, die der Herr Matth. 12, 32; Mark. 3, 28; Luk. 12, 10 im Unterschiede der Lästerung des Vaters und des Sones als die einzig und absolut unvergebliche Sünde bezeichnet, wegen deren Erklärung aber wir auf den Artikel „Sünde wider den hl. Geist" zu verweisen haben.

In der alten christlichen Kirche betrachtete man diejenigen Gefallenen als Gotteslästerer, welche in Zeiten der Verfolgung das Christentum abschwuren (blasphematici); ebenso diejenigen, welche Lehren aufstellten, die den Grund des Christentums umstießen, oder in der Hitze der Leidenschaft freche Reden gegen Gott und Christus, oder später gegen die Maria sich erlaubten. Im Mittelalter standen die schwersten Strafen darauf. Der Gotteslästerer musste sieben Sonntage lang one Mantel und Schuhe vor der Türe der Kirche stehen und bei Wasser und Brot fasten. Dazu kamen nicht selten auch Geld- und Gefängnisstrafen. Bisweilen wurde dem Verbrecher die Zunge abgeschnitten, in manchen Fällen die Todesstrafe verhängt. Ein Reichsschluss vom Jare 1497 sagt, dass Gott schwer dadurch beleidigt und des Menschen Seele seiner göttlichen Gnade ewiglich beraubt und unwürdig werde, auch seien vormals aus solcher Sünde Hunger, Erdbeben, Pestilenz und andere Plagen auf Erden gekommen. Er bedroht die Leute geringeren Standes, welche sich dieser Vergehung schuldig machen, mit dem Tode. Die

peinliche Halsgerichtsordnung Karls V. verordnet: „So einer Gott zumisst, das Gott nicht bequem ist, oder mit seinen Worten Gott dasjenige, was ihm zusteht, abschneidet, die Allmacht Gottes, seine heilige Mutter, die Jungfrau Maria schändet, — der soll eingelegt, und darnach an Leib, Leben oder Gliedern — gestraft werden". Oft wurde das Verbrechen verheimlicht; nach und nach traten immer gelindere Strafen ein. Sehr beachtenswert ist das Gutachten, welches einst Spener über die Bestrafung eines Soldaten abgegeben hat, welcher der Gotteslästerung überwiesen war. Er bezeichnet es als die allerschrecklichste Sünde, sowol wegen der Größe und Majestät Gottes, gegen den sie gerichtet sei, als weil sich der äußerste Grad der Ungerechtigkeit darin offenbare, wenn ein Mensch seine Zunge gegen seinen Schöpfer missbrauche, die doch ihre Bewegung und ihr Leben, selbst indem sie diese Sünde begehe, von ihm empfange. Ferner finde dabei keine besondere Anreizung, durch Aussicht auf Lust oder Gewinn, wie bei andern Sünden statt, es sei also eine recht teuflische Bosheit. Den hohen Regenten komme es zu, dass sie über die Ehre dessen eifern, von dem sie ihre Krone und Szepter zu Lehen tragen, damit sie nicht ein Gericht auf sich und ihr Land ziehen. Wenn nach 3 Mos. 5, 1 ein jeder einer Missetat schuldig sei, der einen gehörten Fluch nicht anzeige, so verschulde sich der noch weit schwerer, dem der Befehl, das Böse zu strafen, gegeben sei, wenn er diese Pflicht unterlasse. Nach 3 Mos. 24, 16 sei auf Lästerung des Namens Gottes der Tod gesetzt. Ob es unbillig sei, den am Leben zu strafen, der sein Leben so schändlich gegen den missbrauche, von dem er es in jedem Augenblick genieße? Daher habe die Kirche von alten Zeiten her die Todesstrafe darauf gesetzt. Das Kriegsgericht handle darum in dem betreffenden Fall nicht ungerecht, dass es auf Todesstrafe erkannt habe. Auf der anderen Seite sei zu bedenken, es sei kein allgemein verbindliches Gebot in dieser Beziehung vorhanden, denn jenes in 3 Mos. 24 enthaltene Gebot gehöre zu den mosaischen, allein dem israelitischen Volk gegebenen Gesetz, wärend dass 1 Mos. 9, 6 ganz allgemein sei. Die Gebote, die der israelitischen Polizei gegeben seien, dürfen nicht weiter ausgedehnt werden als auf Israel, wie man z. B. in der neueren Gesetzgebung nicht daran denke, die 2 Mos. 31, 14 auf Entheiligung des Sabbats gesetzte Todesstrafe zu vollziehen, doch könne ein Regent, wo er es nötig finde, um dem einreißenden Laster zu steuern, solche Strafen gegen Gotteslästerer einfüren, one ungerecht zu sein. Nur müsse, wie bei anderen Verbrechen, immer die Persönlichkeit dessen, der gesündigt habe, wol berücksichtigt werden. Oft sei es mehr dummer Unverstand und Roheit, als vorsätzliche Bosheit, aus welcher eine solche Sünde hervorgehe, bisweilen sei das vorhergegangene Leben eines solchen Menschen eine tägliche Gotteslästerung gewesen. Er glaube in dem betreffenden Fall, die göttliche Ehre werde mehr gerettet, wenn der Verbrecher nicht zum Tode verurteilt werde, aber durch eine lange und schmerzliche Strafe die Größe seines Verbrechens zu fülen bekomme und ihm die Mittel zur Sinnesänderung dargeboten werden. — Dass die im A. T. auf die Sünde gesetzte Todesstrafe aufgehoben wurde, kann man vom neutestamentlichen Standpunkte aus nur billigen, und ist dem Sinne Christi gemäß, besonders wenn man an seinen Ausspruch über jene Ehebrecherin denkt, auf deren Sünde im Gesetz auch die Steinigung stand, Joh. 8, 1 ff. Wo kein Volk Gottes im eigentlichen Sinne ist, dessen Mehrzal sich von ihm als seinem König beherrschen läßt, kann auch von der Anwendung der alttestamentlichen Verfassung, die überdies nur für eine bestimmte Zeit gegeben war, nicht die Rede sein. Übrigens ist es doch sehr zu beklagen und gehört zu den Zeichen des Abfalls von dem christlichen Prinzip, dass in den neueren Gesetzgebungen und nach der jetzigen Praxis alles andere eher von der Obrigkeit bestraft wird, als die Gotteslästerung. Das Strafgesetzbuch für das deutsche Reich handelt zwar im eilften Abschnitt seines zweiten Teils von den Vergehen, welche sich auf die Religion beziehen und läßt in seinem § 166 denjenigen, „der dadurch, dass er öffentlich in beschimpfenden Äußerungen Gott lästert, ein Ärgernis gibt", mit Gefängnis bis zu 3 Jaren bestrafen. Allein einmal ist damit die Gotteslästerung nur den Vergehen beigezält, die sich von den Übertretungen nur dadurch unterscheiden § 1, dass die eventuell angedrohte Geldstrafe

über 150 M. beträgt, sodann aber läßt in den Gerichtsverhandlungen schon die Anwendung des Begriffs der Öffentlichkeit auf die Tat manche ausweichende Auslegung zu; ganz besonders aber ist die Frage des öffentlichen Ärgernisses schwer zu bejahen in einer Zeit, in der Strauß im alten und neuen Glauben, von jeder Obrigkeit unbeanstandet, für den Gott des Christen mit dem kopernikanischen System „die Wonungsnot erst recht angehen" lassen durfte und die Lästerungen des biblischen Gottes nur als Ausfälle gegen veraltete Satzungen, nicht einmal (nach demselben 166sten § des deutschen Strafgesetzbuches) als öffentliche „Beschimpfungen einer der christlichen Kirchen" vor Gericht gedeutet werden. Da bleibt dem christlichen Gewissen nur übrig die Berufung auf Gal. 6, 9, aber dem Vaterlandsfreunde auch die Besorgnis, daſs unsre Zeit noch ernten werde, was sie hat säen lassen, Hosea 8, 7. — Spener, Letzte theol. Bedenken, II, S. 34 ff.; Michaelis, Mosaisches Recht, Th. V; Carpzov, Practica nova rerum criminalium, P. I, qu. 45; Staatslexikon von Rotteck und Welker; Jarke, Handbuch des gemeinen deutschen Strafrechts, Bd. II, S. 27; Reinhard, Christl. Moral; Winer, Bibl. Realwörterbuch; Neudecker, Allg. Lexikon der Religion und christl. Kirchengeschichte. **(Fronmüller) C. Beck.**

Gottesurteil, im mittelalterlichen Latein Ordale, vom angelsächsischen ordâl = Urteil, letzte Entscheidung. Das Prozeſsrecht des deutschen Mittelalters unterscheidet sich von dem heutigen, wie in verschiedenen anderen Punkten, so namentlich im Beweisrechte. Regelmäßig fürt, und zwar im Strafprozesse wie im Civilprozesse, nicht der Kläger den Beweis, sondern es entgeht vielmehr der Beklagte der Klage, wenn er seine Unschuld beschwört, entweder allein, oder unter Umständen mit Eidhelfern. Dies Recht des Beklagten kann in Fällen, wo positive, im einzelnen hier nicht aufzufürende Gründe, sein Schuldigsein zu vermuten, vorliegen, dadurch ausgeschlossen werden, daſs der Kläger ihn zum Kampfe fordert, welcher alsdann vor Gericht in bestimmten Formen angestellt und ausgefochten wird. Der Ausfall gilt für eine Entscheidung Gottes oder der Götter; denn das Institut ist bei den germanischen Völkern schon vorchristlich: bereits Tacitus (German. IV.) berichtet: deum adesse bellantibus credunt etc. Es ist dann im früheren Mittelalter allgemein verbreitet. Oft kann derjenige, welcher persönlich nicht zu kämpfen vermag (Kranke, Alte, Kinder, Weiber, Unfreie), sich vertreten lassen; indeſs ist dies nicht immer gestattet, und für solche Fälle treten, gleichfalls schon aus heidnischer Zeit her, andere Formen des Gottesurteils, als der Kampf, ein. Dieselben beruhen im allgemeinen darauf, daſs der Beweis für gefürt gilt, wenn eine Naturwirkung, die sonst zu erwarten wäre, vermöge vorausgesetzten besonderen Beistandes der Gottheit nicht eintritt: so bei der Feuerprobe und der des heißen Wassers („Kesselfang", weil man aus einem Kessel mit siedendem Wasser einen an dessen Boden liegenden Stein oder Ring herausgreifen muſs), wenn ein Verbrennen der Haut nicht eintritt, wo es naturgemäß zu erwarten wäre; es kommt jedoch auch der umgekehrte Grundgedanke vor, wie z. B. bei der Kaltwasserprobe, wo der Unschuldsbeweis für gefürt gilt, wenn der Beweisfürer, gebunden ins Wasser geworfen, untergeht, dagegen für miſslungen, wenn — wie hier offenbar die leitende heidnische Idee ist — das reine Element den Hineingeworfenen aufzunehmen sich weigert. Über diese und änliche Formen der Gottesurteile gibt die deutsche Rechtsgeschichte den näheren Nachweis: s. Mejer, Geschichte der Ordalien, insbesondere der gerichtlichen Zweikämpfe in Deutschland, Jena 1795; Zwicker, Über die Ordale, Göttingen 1818; Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer, Gött. 1828, S. 908 folg.; Wilda in Ersch und Grubers Encyklopädie, Sect. 2, Bd. 4, Ordale, Leipz. 1833; Unger, Der gerichtliche Zweikampf, Göttingen 1847; Philipps, Über die Ordalien, München 1847; Dahn, Studien zur Geschichte der germanischen Gottesurteile, München 1857; Siegel, Geschichte des deutschen Gerichtsverfahrens, Gießen 1857, S. 202 fg.; Pfalz, Die germanischen Ordalien, Leipz. 1865. — An dieser Stelle ist von Interesse, wie zu den Gottesurteilen die Kirche Stellung genommen hat: s. darüber überhaupt Hildenbrand, Die purgatio canonica et vulgaris, München 1841; Baudri und Dieringers kathol. Zeitschr., 1846, S. 19 fg. 185 fg. 275 fg.; Augusti, Denk-

würdigkeiten, 10, 245 fg. Einesteils erkannte die Kirche diese Beweisarten an, bereitete diejenigen, welche sich ihnen unterziehen sollten, mit Fasten und Beten, und leitete selbst das Verfaren. S. desfallsige Formeln, sog. Ordalienliturgieen, bei Baluzius in dem Appendix des zweiten Bandes seiner Ausgabe der Kapitularien, und darnach widerholt bei Walter, Corpus juris germ., T. III, p. 599 seq.; Martens, De antiquis ecclesiae ritibus, T. III, p. 456 seq. u. a. Auch die Entscheidung über den Ausfall gab die Geistlichkeit, ausgenommen bei dem Zweikampfe, über welchen die Kampfrichter zu sprechen hatten. Dass hierbei die Geistlichen oft im Stande waren, das Urteil selbst zu bestimmen, unterliegt kaum einem Zweifel. Beim Kesselfange u. s. w. erging die Entscheidung nicht sogleich, sondern es wurde die Hand eingewickelt, versiegelt und erst am dritten Tage wider geöffnet und dann die Sentenz gefällt. Es fehlte weder an Trug- noch an Heilmitteln, deren sich der Klerus nach seinem Willen bedienen konnte. M. s. Nachweisungen in Mones Anzeiger für Kunde des deutschen Mittelalters, 1832, S. 292; 1833, S. 59. Schon Gregor von Tours erzält von einem Falle, bei welchem der Arm des Diakonus, der in den Kessel greifen sollte, gesalbt war (de miraculis, lib. I, c. 81). Ja die Kirche erfand, im Gegensatz zu den heidnischen Formen der Gottesurteile, ihrerseits neue und christliche Formen, wie die Abendmalsprobe und die allerdings schon von Ludwig dem Frommen wider verbotene Kreuzesprobe. Andererseits indes erklärten sich Vertreter der Kirche schon früh auf das Entschiedenste gegen das Gottesurteil. So Agobardus, Bischof von Lyon, der in seinem liber adversus legem Gundobadi (die Lex Burgundionum) et impia certamina, quae per eam geruntur K. Ludwig den Frommen um ein Gesetz wider den gerichtlichen Zweikampf bittet, und in einer zweiten Schrift überhaupt die Gottesurteile verwirft. — S. Agobardi, AEpiscopi Lugdunensis opera ed. Baluzius, Paris. 1666. 1, 107 fg., 300 fg. Auch sagt Nikolaus I. (c. 22. C. 11. qu. 5. a. 867), P. Stephan V. (c. 20. eod. c. a. 886), P. Alexander II. (c. 7. eod. c. a. 1070), P. Cölestin III. (c. 1. X. de purgat. vulgari 5, 35. a. 1195), das vierte lateranensische Konzilium (c. 9. X. ne clerici vel monachi saecularibus negotiis se immisceant 3, 50. a. 1215) und P. Honorius III. (c. 3. eod. 1222) verwerfen sie als abergläubige und frivole Provokation des Wunders. Namentlich der Zweikampf wird verboten. S. Hildenbrand a. a. O. S. 109 folg. Nicht zum geringsten Teile infolge dieser kirchlichen Gegenwirkungen, denen im Laufe der Zeit auch statliche zur Seite traten, sind die Gottesurteile alsdann seit dem 12. und 13. Jarhundert bis auf einzelne länger erhaltene Reste abgekommen. Der ihnen zu Grunde liegende Gedanke jedoch lebte später in der Tortur fort. Denn auch bei dieser wurde die Unschuld dadurch erwiesen, dass der Gefolterte durch Gottes Beistand einen Schmerz erduldete, der von dem natürlichen Menschen eigentlich nicht zu ertragen war. **Mejer (Jacobson †).**

Gottesverehrung, s. Gottesdienst.

Gotthart, s. Godehard.

Gottlosigkeit. Der menschliche Geist ist aus und für Gott geschaffen, das Bewusstsein Gottes ist ihm eingeboren, und der Name Gottes ist auf alle Kreaturen geschrieben; aber durch die Sünde befindet er sich in einem Zustand der Losgerissenheit, der Trennung von Gott. Hiebei ist jedoch sowol auf dem testamentischen als außertestamentischen Standpunkt ein Zweifaches zu unterscheiden. Es gibt bei Völkern und Individuen einen Zustand der Roheit, wo das Gottesbewusstsein noch nicht erwacht oder kaum in einzelnen schwachen Funken aufgegangen ist, es gibt aber auch einen Zustand der Bekämpfung und Leugnung des Göttlichen, der zur Verstockung fürt. Beides wird unter dem Ausdruck der Gottlosigkeit befasst. Schon im vorchristlichen Altertum machte sich die Überzeugung geltend, Irreligiosität, Unglauben, Gottesleugnung sei ein nicht zu duldendes Verbrechen, wie denn Polybius den Satz aufstellt: „One Gottesfurcht kann der Stat nicht bestehen". In Athen wurde einst besonders vom Areopag streng gewacht, dass die öffentliche Religion erhalten, und keine neue Lehre eingefürt werde. Anaxagoras, der Zeitgenosse des Perikles, wurde der Irreligiosität angeklagt und um 5 Ta-

lente bestraft. Diagoras aus Melos wurde wegen Unglaubens verfolgt und sogar ein Preis auf seinen Kopf gesetzt. Bekannt ist die Anklage gegen Sokrates und seine Verurteilung unter dem Vorgeben, dass er die Religion verändern und neue Götter einfüren wolle. S. Tschirner, Der Fall des Heidentums, I, 88 ff. Doch erst auf dem Gebiete der geoffenbarten Religion kann das Wesen der Gottlosigkeit recht erkannt und gewürdigt werden. Hier tritt uns als einer der durchgreifendsten Gegensätze der zwischen Frommen und Gottlosen, Gerechten und Ungerechten entgegen. Die Bezeichnungen dafür im Alten Testament sind: רָשָׁע רִשְׁעָה 5 Mos. 9, 4; Jes. 9, 17; רָעָה Jes. 13, 11 und נְבָלָה vgl. Psalm 14, 1. Narrheit, Torheit, die aber nicht theoretisch, sondern praktisch zu verstehen ist. Im Neuen Testament *ἀσέβεια*. Tit. 2, 12; Röm. 1. 18; 2 Tim. 2, 16, was zunächst Unfrömmigkeit, Abgewandtheit von Gott und von allem dem bedeutet, was ein lauterer Ausdruck des reinen Verhältnisses zur Gottheit ist. Das Wort umfasst ebensowol die innere tiefverborgene Quelle des Bösen, als alle die bitteren Wasser, die aus derselben fließen, oder die Erbsünde und die wirklichen Sünden in ihrer Einheit. Gottlos im Sinne der Schrift ist daher nicht nur der, bei welchem das innere Verderben in groben Ausbrüchen hervortritt, die sich zur Leidenschaft, zum Laster und Verbrechen steigern, sondern jeder, der kein inneres Leben aus Gott hat, der nur den Geist der Welt, und den Geist aus Gott noch nicht empfangen oder wider verloren hat, 1 Kor. 2, 12. Ein solcher kann äußerlich ehrbar, ja fromm und heilig erscheinen, berühmt und gefeiert sein von der Welt, gelehrt, witzig, genial, und er ist doch in den Augen Gottes fleischlich gesinnt, also gottlos, Röm. 8, 6. 7; 1 Kor. 1, 19—21. Man steht dabei im Eigensinn, Eigenwillen und Eigendünkel, in einer geheimen oder offenbaren Feindschaft gegen Gott und Jesum. Die Erscheinungsform eines solchen von Gott abgekehrten Sinnes ist eine dreifache, wie sie der Apostel Johannes beschreibt, 1 Joh. 2, 16, Fleischeslust, Augenlust und hoffärtiges Leben, oder Vergnügungssucht, Habsucht, Stolz. Änlich einer leiblichen Krankheit steht die Gottlosigkeit unter bestimmten Entwickelungsgesetzen. Wenn ihr nicht Einhalt getan wird, so schreitet sie von Stufe zu Stufe fort, von der ungöttlichen Gesinnung zur äußerlichen Tat, von der Gleichgültigkeit zur Verleugnung, von der Untugend zum Laster, vom Leichtsinn zur Verstockung und positiver Feindschaft wider Gott, welche in Hon, Spott und Lästerung hervorbricht. Ungemein wichtig und lehrreich ist die Erörterung des Apostels Paulus, Röm. 1, 18—22. Wir sehen dort, wie sich das gottlose Wesen durch drei Abfallsstufen hindurch bewegt, und wie auf jeder derselben die göttliche Heiligkeit, der Zorn Gottes wider das Böse sich schon jetzt in dieser Zeitlichkeit offenbart. Auf die Vermischung Gottes mit der Natur folgt die Hingabe der Menschen in Unreinigkeit zur Entehrung ihrer persönlichen Würde; auf die eigentliche Vergötterung der Natur die Hingabe der Menschen in schändliche Geschlechtsvermischung; auf völlige religiöse Abstumpfung sittliche Stumpfheit und Verworfenheit, woraus alle Laster hervorbrechen. Der Gottlose ist dem Tode verfallen, wenn er nicht zu rechter Zeit noch umkehrt, worunter alles Elend, aller Jammer, der aus der Sünde folgt, namentlich der ewige Tod begriffen ist. Röm. 7, 10. 13; Eph. 2, 1; Kol. 2, 13. Der Gottlose hat in seinem Leben gesucht, Gott los zu werden, nun ist er auch Gott-los und Gott-verlassen, *ἄθεος*, der aktive Atheist zum passiven, „one Gott in der Welt“ Eph. 2, 12 geworden. Vgl. Nitzsch, System der christl. Lehre; Beck, Christl. Lehrwissenschaft; Schmid, Bibl. Theologie. **Fronmüller (C. Beck).**

Gottmensch, s. Jesus Christus.

Gottschalk, Son eines sächsischen Grafen Bern, war als Kind dem Kloster Fulda dargebracht (oblatus); herangewachsen, beschwerte er sich, dass er wider seinen Willen geschoren sei; ein freier Sachse könne nicht auf die Aussage römischer und fränkischer Zeugen hin seine Freiheit einbüßen. Die Mainzer Synode von 829 erklärte sich für Lösung Gottschalks von seinem Gelübde. Aber sein Abt Raban überzeugte den Kaiser Ludwig d. Fr. von der Berechtigung des Gegenteils

(Rab., contra eos qui repugnant institutis b. p. Benedicti, bei Mabillon, annal. ord. S. B. II, 677 ff. der Luccaer Ausg.). G. blieb Mönch, wurde aber dem Kloster Orbais in der Diözese Soissons überlassen. Mit Energie und Leidenschaft warf er sich in das Studium besonders Augustins und des Fulgentius. Aber innere Unruhe und Drang nach Mitteilung seiner Erkenntnisse trieben ihn in die Ferne. Zweimal wol ist er in Italien gewesen. Der für Verona erwälte Bischof Noting (der aber später Bischof von Brescia geworden zu sein scheint) erzälte schon 840, als er im Lahngau zum Kaiser gekommen und dort mit Raban zusammengetroffen war, diesem von der Verwirrung, welche gewisse Leute durch die Prädestinationslehre anrichteten, und veranlasste dadurch dessen Schreiben an Noting gegen die Prädestinationslehre, welche Gott zum Urheber des Bösen mache und die Verworfenen zum Sündigen zwinge (Sirmond, Opp. var. II, 999; Ughelli, Italia sacra III, 608 f. ed. Venet. 1718). Später one Wissen seines Bischofs Rothad von Soissons vom Reimser Chorbischof Richbold zum Priester geweiht, durchzog G. wider Italien. Raban aber, jetzt Erzbischof von Mainz, warnte den Grafen Eberhard von Friaul (Schwiegerson Ludwigs d. Fr.) vor den Ketzereien des Klüglings, den er aufgenommen habe (Brief vom 22. Apr. 848 — so nach Ughelli l. l.). Gottschalk zog predigend durch Dalmatien und Pannonien nach Bayern, und kam im Herbst zur Zeit des allgemeinen Reichstags nach Mainz. Vor einer unter Rabans Vorsitz zusammentretenden Synode deutscher Bischöfe legte er sein Bekenntnis zur doppelten Prädestination ab, Raban zugleich des Semipelagianismus beschuldigend. Seine Lehre wurde verworfen, er musste geloben, das ostfränkische Gebiet zu meiden, und wurde an seinen Metropoliten Hinkmar zur Bestrafung und Einsperrung gesandt. Die von diesem im Frühjar 849 zu Quierzy gehaltene westfränkische Synode beraubte Gottschalk seines angeblich erschlichenen und missbrauchten Priestertums (wobei der Gegensatz Hinkmars gegen das Institut der Chorbischöfe mitwirkte), ging, wie es scheint, auf dogmatische Behandlungen nicht ein, liess Gottsch. grausam peitschen, bis er halb sterbend die Sammlung von Schrift- und Väterstellen, welche er vorlegen wollte, den Flammen übergab, und verurteilte ihn zu ewiger Einsperrung. Hierzu wurde er dem Kloster Hautvilliers im Reimser Sprengel übergeben.

Bei der größten Verehrung Augustins war man aus naheliegenden Gründen, one es zu merken oder sich zu gestehen, vielfach von dessen strenger Gnadenlehre abgewichen. Gottschalk erneuerte unter nachdrücklichster Betonung der Unveränderlichkeit Gottes, und one auf die anthropologische Seite tiefer einzugehen, den Augustinismus besonders als Prädestinationslehre. Sachlich einig mit Augustin, dass Prädestination sich nur auf das Gute, das was Gott tut, beziehe, hier aber Präscienz und Prädestination zusammenfallen, Gottes Werk aber nicht bloß die Woltaten der Gnade, sondern auch die Gerichte der Gerechtigkeit umfasse, ging G. dem Ausdruck nach über den bei Augustin vorherrschenden Sprachgebrauch (Prädestination der Erwälten zum Leben, Überlassung der Verschmähten — reprobi, praesciti — ans Verderben) hinaus, indem er eine doppelte Prädestination, der Erwälten zur Seligkeit, der Verworfenen zum Tode, lehrte. Gott bestimmt nicht nur den Verworfenen die Strafe, sondern die (einzelnen) Verworfenen zur Strafe. Sagt Gottschalk, Gott habe die Verworfenen um ihrer eigenen untrüglich vorausgewussten Verschuldungen willen zum verdienten ewigen Tode prädestinirt, so soll diese Bedingtheit des göttlichen Dekrets durch Präscienz des menschlichen Verhaltens nur die Verursachung des Bösen durch Gott (den Supralapsarismus) aus- und die augustinische Erinnerung, dass die Bösen mit Willen sündigen, einschließen, nicht aber (semipelagianisch) als Bedingtheit des Dekrets der Erwälung und Verwerfung durch ein vorausgewusstes Minder oder Mehr menschlicher Verschuldung aufgefasst werden. Gott will nicht wirklich, dass alle Menschen selig werden, sonst hätte er nicht alles getan, was er gewollt; Christus ist nicht für alle gestorben, auch nicht für alle Christen; wenn auch eine gewisse (nicht schon das Heil involvirende) Loskaufung, eine Erlösung von vergangenen Sünden allen Getauften durch die Taufe zu teil wird (die beiden in Hautvilliers verfassten Bekenntnisse Gottschalks bei Usher und Mauguin, Frag-

mente seines Mainzer Bek. und seiner Schrift gegen Raban &c. bei Hincmar, De praedest. diss. post.).

Wärend Gottschalk unerschüttert für seine Lehre schriftlich zu wirken suchte und sich zu einem Gottesurteil erbot, Hinkmar vergeblich sich bemühte, ihn von der Prädestination der Verworfenen abzubringen, und die Mönche seines Sprengels vor seiner Lehre warnte (ad reclusos et simplices, Mitte 849), traten bedeutende Männer für den bedrohten Augustinismus auf: Prudentius, Bischof von Troyes, dessen Schrift an Hinkmar und Pardulus von Laon (bei Cellot, App. misc. 420 sqq.; Migne 115, p. 971 sqq.) die Billigung einer Synode erhalten hatte *), der Abt Servatus Lupus von Ferrières, von Karl dem Kahlen befragt (ep. 128; später de tribus quaestionibus, opp. p. 207 sqq.; bei Maug. I, II, 9 sqq.) **); Ratramnus von Corbie (ep. ad amicum; de praedest. ll. 2 auf des Königs Veranlassung); wärend Florus Magister (von Lyon) sachlich für die praedest. gemina und die Unfreiheit des Willens zwar eintrat, aber doch der Unwiderstehlichkeit der Gnade zu entgehen suchte und formell gegen G. sich erklärte (sermo de praed. bei Maug. I) und Erzbischof Amolo von Lyon in freundlicher Weise doch Gottschalk tadelte wegen der aus seiner Lehre folgenden Entwertung der kirchlichen Sakramente und Heilsvermittelungen (ep. bei Maug. II, 195 ff.). Hinkmar hatte gegen G. auch Johannes Scotus (Erigena) herangezogen, dessen Schrift (de div. praedest., am besten in opp. J. Scoti ed. Floss, Migne 122) für menschliche Freiheit und gegen doppelte Prädestination eintrat, aber nicht nur die Betrachtung unter zeitlichem Gesichtspunkt des Vorherwissens &c. überhaupt bei Seite schob, sondern im Grunde über augustinische Determination hinausgehend das ganze Problem in seinem philosoph. Pantheismus sich aufheben ließ. Entrüstet erhob sich gegen ihn auf Veranlassung des Erzb. Wenilo von Sens, Prudentius von Troyes (de praed. c. Scotum, 852), nicht minder im Namen der Lyoner Kirche Florus, zugleich mit deutlichem Tadel des Vorgehens Hinkmars gegen Gottschalk. Von Lyon hatte nach den frühern Äußerungen Amolos und Florus' Hinkmar anderes gehofft. Er hatte in Gemeinschaft mit Pardulus unter Beifügung von Rabans Brief an Noting sich (offenbar vor Bekanntwerden der Schrift des Florus gegen Erigena) an Amolo gewandt. Amolo aber starb um diese Zeit, und sein Nachfolger Remigius antwortete im Namen der Lyoner Kirche sehr scharf (de tribus epistolis ***)), wobei der üble Eindruck der Schrift des Joh. Scotus und vielleicht auch die nun beginnende Spannung zwischen Kaiser Lothar und Hinkmar mitwirkten. G. wurde fast ganz in Schutz genommen, die alte Beschuldigung Rabans gegen ihn als unbegründet zurückgewiesen. — Auf der synodalen Zusammenkunft zu Quiercy 853 kam auf Drängen König Karls die Sache zur Verhandlung; Hinkmar musste rasch und unvorbereitet Sätze aufstellen, die 4 Capitula Carisiacensia (1. Nicht Prädestination der Verworfenen zur Strafe, obwol der Strafe für die Verworfenen; 2. die Freiheit des Willens in Adam verloren, durch Christum widerhergestellt; diese beiden Sätze augustinischer Deutung fähig; aber 3. Universalität des göttlichen Gnadenwillens und 4. Christus für alle gestorben; dass es nicht allen zu Gute kommt, liegt am Unglauben der Ungläubigen oder derer, die nicht mit dem Glauben, der durch die Liebe tätig ist, glauben!). Auch Prudentius hat sich dazu verstanden, diese Sätze zu unterschreiben, bald darauf aber 4 andere aufgestellt, worin auch die Partikularität des göttlichen Gnadenwillens ausgesprochen war. Diese Sätze sandte er an die behufs Ordination des Aeneas zum Bischof von Paris versammelten Bischöfe der Diözese Sens, die sie zustimmend an Karl schickten. Auch Remigius von Lyon griff die 4 cap.

*) Ob, wie gemeiniglich angenommen, der Pariser vom Herbst 849, ist nicht sicher, s. Noorden, Hinkmar, S. 69 Anm.

**) Gegen Mauguin, der letztere Schrift einem andern, dem Priester Lupus Servatus, zuschreiben will, s. Hist. lit. de la France V, 262 sq.

***) An der Abfassung dieser Schrift und der späteren de tenenda etc. von Remigius wird wol gegenüber der von Weizsäcker erneuerten Vermutung Cellots, daß Ebo von Grenoble Verfasser sei, festzuhalten sein.

Hinkmars scharf an und auf der Synode der 3 südlotharingischen Kirchenprovinzen zu Valence (855) wurden ihnen 6 Sätze entgegengestellt. Man geht hier von den augustinischen Voraussetzungen aus, will daher auch nicht die Universalität des göttlichen Gnadenwillens, sucht aber doch vermittelnde Ausdrücke, um der gefärlichen auflösenden Wirkung von Gottschalks Anschauung für die Vorstellung von der Kirche und der Kraft der Sakramente zu entgehen. Gegen diese Angriffe hat sich Hinkmar in seiner ersten verlornen Schrift über Prädestination vor König Karl zu rechtfertigen gesucht. Als dann Karl der Kahle mit seinen beiden Neffen Lothar von Lothr. und Karl v. Provence Verbindung suchte gegen Ludwig den Deutschen und behufs gemeinschaftlicher Ordnung politischer wie kirchlicher Dinge das glänzende Konzil von Savonières bei Toul (859) bevorstand, traten die provencalischen Bischöfe erst (im Frühjar) in Langres zusammen und widerholten hier die 6 canones Valent., jedoch mit Beseitigung des ausdrücklichen Tadels der 4 capp. Caris. Die Verlesung dieser Sätze zu Savonières verursachte große Aufregung Hinkmars, indessen Remigius schlug beschwichtigend vor, die Sache auf ein anderes Konzil zu verschieben. Aber auch auf der französischen Nationalsynode zu Toucy bei Toul (Okt. 860) drängten die Verhältnisse von den Verhandlungen über die dogmat. Frage ab, und Hinkmar auf der Höhe seines Einflusses konnte ein behufs einer anderen Sache zu erlassendes Synodalschreiben, dessen Abfassung ihm übertragen wurde, dazu benutzen, sich mit einiger Vorsicht doch im Sinne der angefochtenen Sätze von Quiercy zu expektoriren, und in einem anderen Synodalbescheid einen Seitenblick auf die novi Praedestinatiani zu werfen (Hincm. epp. 21 u. 22 nach Migne). Vergeblich suchte Hinkmar hier und in seiner zweiten, großen, Schrift de praedestin. seine Abweichungen von Augustin sich oder anderen zu verhüllen. Der Streit verlief im fränkischen Reiche one klare Schlichtung, doch so, dass Hinkmar faktisch das letzte Wort behielt. Das lag nicht bloß an den persönlichen Verhältnissen, sondern auch daran, dass die praktischen Interessen die Kirche nötigten, ihre gefeiertste Autorität, Augustin, doch in den strengen Konsequenzen zu verleugnen. Gleichwol ist höchst warscheinlich, dass Papst Nikolaus 859 in irgend einer Form den zu Langres wider aufgestellten Sätzen von Valence, mithin dem Gottschalkschen Augustinismus, soweit ihn diese Sätze vertraten (praedest. gemina, und Tod Christi für alle Gläubigen, nicht für alle Menschen) seine Zustimmung gegeben hat (Prudent. annal. Bertin. in Mon. Germ. SS. I, 453 sq.; Hincm. ep. ad Egil. bei Migne 126, 70). Kein Wunder, dass der niedergeworfene und von vielen bemitleidete Mönch dem großen Kirchenfürsten noch manche unruhige Stunde machte, als dessen Verhältnis zum römischen Bischof schwierig wurde. Gottschalk, dem anfangs noch die Kommunion und manche Freiheit zugestanden war, wurde erstere entzogen, später auch die Erlaubnis, der Feder sich zu bedienen, die er auch noch in einer andern Frage gegen Hinkmar angewandt hatte. Hinkmar hatte in dem kirchl. Hymnus: Sanctorum meritis inclyta gaudia Anstoß genommen an der Wendung te trina deitas unaque poscimus, nach der Schulterminologie mit einer gewissen Berechtigung, sofern deitas Bezeichnung des einheitlichen göttlichen Wesens sei. Die Änderung in sancta deitas erregte aber starkes Ärgernis, Ratramnus schrieb gegen Hinkmar, Gottschalk schickte Briefe hier- und dorthin und brachte ein eigenes Schriftstück darüber (schedula Gothescalci quod trina etc. bei Hincmar, De uno et non tr. d.) in Hinkmars Hand. Dieser schon vor Rabans Tod (856) begonnene Streit veranlasste noch lange nachher Hinkmar zur ausfürlichen Verteidigungsschrift, welche erst nach dem gemeiniglich um 868 oder 869 angesetzten Tode Gottschalks vollendet ist. — Gottschalk blieb unbeugsam, in leidenschaftlicher Glut geneigt, in Hinkmar den Antichrist zu sehen; in seiner letzten Krankheit verschmähte er die Versönung mit der Kirche, die Hinkmar ihm um den Preis, den Glauben seines Lebens zu verleugnen, bot.

Jac. Usserius: Gotteschalci et praedestin. controv. historia, Dublinii 1631, 4°; Mauguin, Vett. auctor. qui saec. IX de praedest. et gratia scrips. opp., Paris 1650, 4°, 2 voll. (im 2. Bd. historische Darstellung); Cellot, Historia Gotteschalci. Par. 1655. fol.; Wiggers, Schicksale der augustinischen Anthropol. 2c. V

in Niedners Zeitschr. für die hist. Theol. 1859, S. 471—591; Weizsäcker, Das Dogma von der göttl. Vorherbestimmung im 9. Jahrh. in Jahrbb. f. deutsche Theol. 1859, 527—576; Hefele, Konziliengesch. IV, 130 ff. d. 2. A.; C. v. Noorden, Hinkmar, Erzbischof von Rheims, Bonn 1863, 51—100; E. Dümmler, Gesch. d. Ostfränk. Reichs I, 1, Berlin 1862, 293—320; B. Borrasch, Der Mönch Gottschalk von Orbais, sein Leben und seine Lehre, Thorn 1868. Außerdem die dogmengeschichtlichen Werke. **W. Möller.**

Gottschalk, Wendenfürst und Märtyrer. Jarhunderte lang widerstanden die auf ehemals deutschem Boden zwischen Ostsee, Elbe, Oder und Saale angesiedelten slavischen oder wendischen Stämme (Abodriten im Mecklenburgischen, Wagrier an der Ostsee bis zur Eider, Wilzen in Brandenburg, Sorben an der Mittelelbe, Lausitzer an der oberen Spree u. s. w.) der Einfürung des Christentums und der Obmacht der Deutschen. Jenes wurde ihnen durch die gewaltsamen Versuche zu seiner Einfürung immer verhasster und umgekehrt erhielt der nationale und politische Widerstand gegen alles deutsche Wesen durch den religiösen Gegensatz immer neue Kraft und Narung. Im 10 Jarh. stiftete K. Otto I. nach seines Vaters und seinen eigenen Siegen zur Sicherung der östlichen Marken und zur Bekehrung der Wenden die Bistümer Havelberg 946, Brandenburg 949, Meißen, Oldenburg 952, Merseburg, Zeiz-Naumburg und das Erzbistum Magdeburg 969. Aber schon 983 unter Otto II. brechen neue Aufstände der Wenden besonders unter dem Abodritenfürsten Mistui oder Mistewoi aus und machen der deutschen Herrschaft und dem Christentum wider ein Ende. Zwar kehrt Mistewoi selbst später zu dem feierlich abgeschworenen Christenglauben zurück; sein Son Uto baut wider christliche Kirchen, obwol selber male Christianus, und läßt seinen talentvollen Son Gottschalk (Godescalk = Gottesknecht; sein slavischer Name ist unbekannt) in dem Michaeliskloster zu Lüneburg erziehen. Aber bei der Kunde von seines Vaters Ermordung durch einen Sachsen (c. 1029) verläßt der Jüngling plötzlich Kloster und Christentum, um seinen Vater zu rächen. Neuer blutiger Krieg in ganz Nordalbingien, neue Verheerung des Landes und Verfolgung der Christen ist die Folge, bis Gottschalk, von Herzog Bernhard von Sachsen besiegt und gefangen, mit großem Eifer zum Christentum zurückkehrt. Der Gefangenschaft entlassen, geht G. an den Hof Knuts des Großen, bringt in Dänemark und England etwa 10 Jare zu, kehrt (um 1043) als Gemal einer dänischen Königstochter Sigrid in seine Heimat zurück, wird Fürst der Abodriten, und seit 1047 teils durch Besiegung, teils durch freiwillige Unterwerfung Herr eines großen, Holstein, Mecklenburg, Vorpommern und einen Teil der Marken umfassenden Wendenreichs. Mit aller Macht sucht er nun dem Christentum Eingang zu verschaffen: er versammelt seine Völker um sich, bewegt sie in feuriger Rede zur Annahme der Taufe, beruft Missionäre, besonders von Erzbisch. Adalbert von Bremen-Hamburg, errichtet mit dessen Hilfe neben dem bisherigen Bistum Oldenburg zwei weitere zu Razzeburg und Mecklenburg und Klöster in Lenzen, Oldenburg, Razzeburg, Lübeck, Mecklenburg, predigt selbst seinem Volk die christl. Lehre und übersetzt die liturg. Formeln und Predigten der deutschen Missionäre in die heimische Sprache: täglich bekehrte sich eine Menge, das Land füllte sich mit Kirchen, die Kirchen mit Priestern, Schulen wurden angelegt, für Glanz des Gottesdienstes gesorgt. Aber auf's neue regte sich, besonders seit Adalberts Sturz 1066, der nationale und religiöse Fanatismus. An die Spitze der heidnischen Erhebung stellte sich Gottschalks Schwestermann Blusso. Am 7. Juni 1066 starb Gottschalk selbst mit seinem alten Lehrer Abt Eppo und vielen Genossen geistlichen und weltlichen Standes zu Lenzen den Märtyrertod (cf. AA. SS. Juni 7. II, p. 40). Und nun erhob sich ein neuer allgemeiner Aufstand der Slaven und ein blutiger Sturm wider das Christentum: alle christlichen Gründungen wurden zerstört, die Christen, besonders Geistliche und Mönche, gesteinigt (so Abt Ansverus zu Razzeburg den 15. Juni mit mehreren Mönchen) oder unter furchtbaren Misshandlungen den heidnischen Götzen geopfert (so der greise Bischof Johannes von Mecklenburg den 10. Nov.), die Götzenaltäre (z. B. zu Rhetra) durch das Blut christlicher Märtyrer neu geweiht Das Christentum auf wendischem Boden war für Jarzehnte wider völlig aus-

gerottet. Erst Gottschalks Son Heinrich, der mit seiner Mutter nach Dänemark geflüchtet war, stellte 1105—1127 das abodritische Reich seines Vaters und das Christentum wenigstens teilweise wider her; vollendet aber wurde nach manchen Schwankungen die Christianisirung und Germanisirung jener Gegenden erst mittelst völliger Besiegung der Wenden durch Albrecht den Bär (seit 1133) und Heinrich den Löwen (1142—1162). Des letzteren Zeitgenosse, der Wendenfürst Niklot († 1161), soll, wie man vermutet, ein Urenkel des Märtyrers Gottschalk sein und dieser somit Stammvater des mecklenburgischen Fürstenhauses.

Quellen: Adam. Brem. Gesta Pontific. Hammab., lib. III und, zum teil wörtlich übereinstimmend, aber auch mit eigentümlichen Nachrichten Helmold, Chron. Slav. I, 20 ff. — Bearbeitungen: Gieseler, KG. II, 1, 361 und die dort genannten Werke von Spieker, Wiggers, Kanngießer, L. Giesebrecht, ferner: W. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit, II, 460 ff.; III, 130 f.; Hirsch in Pipers ev. Kalender 1856 und Zeugen der Warheit, II, 714; Dehio, Gesch. des Erzbistums Hamburg-Bremen 1877, Bd. I, 183 ff.; J. Hasemann in der Allg. Enc., Sect. I, Bd. 76, S. 172 ff. **Wagenmann.**

Gottseligkeit. In den evangelisch-religiösen, mehr aber in den erbaulichen als in den wissenschaftlichen Sprachgebrauch ist das Wort gekommen durch Luthers Bibel. Luther setzt für *εὐσέβεια, εὐσεβής* so konstant Gottseligkeit, gottselig, dass fast überall, wo jene Wörter vorkommen, das deutsche Wort erscheint. Nur folgende Stellen machen eine Ausnahme. Statt *εὐσέβεια* steht im B. Baruch 5, 4 *θεοσέβεια*, ebenso 1 Tim. 2, 10; Luther setzt auch dort Gottseligkeit, mit Recht, da *θεοσέβεια* genauer das Objekt der Devotion und Pietät angibt, wärend *εὐσέβεια* nicht das Objekt, dafür aber mehr die Wärme und Kontinuität der frommen Gesinnung andeutet. Andererseits aber ist bemerkenswert, dass Luther an mehreren Stellen *εὐσεβής* nicht mit gottselig, sondern mit gottesfürchtig übersetzt, nämlich Apgesch. 10, 7; 22, 12, ebenso Joh. 9, 31 das Wort *θεοσεβής*, lauter Stellen, in welchen nicht der spezifisch-christliche Begriff der Frömmigkeit, sondern noch die Frömmigkeit *κατὰ νόμον* bezeichnet ist. Luther hat also das Wort Gottseligkeit nur für diejenige Frömmigkeit reservirt, die auf dem Evangelium, auf dem durch Christi Erlösung und durch seinen Geist vermittelten Kindesverhältnis beruht. Nur Apgesch. 10, 2 erhält Cornelius schon vor seiner Taufe dieses Prädikat neben dem spezielleren „gottfürchtig". Bemerkenswert ist aber auch, dass das griechische wie das deutsche Wort im Neuen Test. — außer der zuletzt genannten Stelle der Apostelgeschichte — erst in den Pastoralbriefen (1 Tim. 2, 2; 3, 16; 4, 8; 6, 11; 2 Tim. 3, 12; Tit. 1, 1; 2, 12) und im 2. Brief Petri vorkommt; Jesus selbst gebraucht es nie; Paulus hat im Römerbrief (z. B. 8, 28; 2, 7), ebenso Johannes (z. B. 1 Joh. 4, 2. 4. 15; 5, 1 u. s. w.), Petrus (1 Petr. 1, 15; 3, 13), Jakobus (Jak. 1, 22; 5, 16) stets andere, zum teil umschreibende Ausdrücke dafür gesetzt. Unstreitig liegt in dem Wort und Begriff *εὐσέβεια*, da beides schon der heidnischen Religion und Moral angehört, eine gewisse Verallgemeinerung, wodurch die christliche Frömmigkeit, welcher gegenüber sonst alle Frömmigkeit, wenigstens die heidnische, als Aberglaube und Götzendienst erscheint, nur vielmehr als eine Spezies der Frömmigkeit überhaupt, allerdings als die höchste und einzig entsprechende, einzig seligmachende erkannt wird. Darin liegt aber auch eine Differenz zwischen dem griechischen Wort und dem deutschen; Luther würde keinen Heiden gottselig genannt haben, da nicht einmal der Fromme des Alten Bundes diesen Namen erhält. Es mag ihm mit diesem Worte ergangen sein, wie mit dem Gegenteil desselben, wenn er in der ersten Epistelpredigt auf Weihnachten in der Kirchenpostille über Tit. 2, 12 sagt: „Das Wörtlein impietas, das der Apostel auf griechisch nennet Asebia und auf hebräisch heißt Resa, kann ich mit keinem deutschen Wort erlangen, darum habe ich es genannt ein ungöttliches oder gottloses Wesen". Den Gegensatz hiezu erklärt er ebendaselbst folgendermaßen: „Wie droben gesagt ist, Gottlosigkeit sei das ungöttliche, gnadenlose, gottlose Wesen, also ist widerum Frömmigkeit das göttliche, gnadenreiche, gläubige Wesen, das stehet in dem, dass man auf Gott hoffe, allein auf seine Gnade baue, kein

Werk nicht achte, es werde denn von ihm in uns in Gnaden gewirkt, daſs er in uns also erkennet, dadurch geehret, gerühmt, gelobet und geliebet werde". Damit hat Luther seine Definition von „Gottseligkeit" gegeben, wie sie der biblischen Anschauung und dem Sprachgebrauche von heute noch entspricht.

(Palmer †) C. Beck.

Goudimel, Claude, ist um 1510 in der Franche-Comté geboren und wird, sofern diese Landschaft eine Provinz des burgundischen Herzogtums war, den Niederländern beigezält. Ob er den berühmten Meister Josquin des Prés, der eine zeitlang der päpstlichen Kapelle in Rom vorstand, zum Lehrer in der Musik gehabt habe, ist ungewiſs; dagegen haben Kiesewetter (Verdienste der Niederländer in der Tonkunst) und Baini (über Leben und Werke des Pier Luigi da Palestrina) erwiesen, daſs 1540, als Palestrina in Rom die Musik studirte, unter Einheimischen und Fremden Claudio Goudimel daselbst als Meister des Kontrapunktes hervorgeragt habe. Messen und Motetten, die er damals komponirte, sollen sich noch handschriftlich in römischen Kirchenarchiven befinden. Um 1555 lebte er in Paris und trieb dort Notendruck. Um 1562 trat er zur reformirten Kirche über und stellte seitdem seine musikalische Begabung in deren Dienst, was er 1572 zu Lyon in der Bartholomäusnacht mit dem Leben zu büßen hatte. Goudimels einfluſsreichstes Werk im Dienste der Kirche war die Ausstattung der von Clement Marot und Theodor Beza bearbeiteten Psalmen mit Musik im vierstimmigen Satz (1565). Die Melodieen sind auch hier, wie bei so vielen deutschen Kirchenliedern, vielfach vorhandenen Volksweisen entnommen. Sie sind noch jetzt in der reformirten Kirche von Frankreich, auch (in der Übersetzung von Lobwasser) von Deutschland und der Schweiz im Gebrauche; etliche, z. B. Wenn wir in höchsten Nöten seyn, Wie nach einer Wasserquelle, haben unter den Chorälen der lutherischen Kirche eine Stelle gefunden. Durchgehend atmen sie den dem reformirten Kultus eigentümlichen schlichten Ernst und gehen nur an seltenen Stellen, wie in Ps. 42, in einen weicheren Ausdruck über. Goudimels übrige Kompositionen sind als Chansons spirituelles und in der Fleur des Chansons des deux plus excellents musiciens de nôtre temps (Orlando Lasso und Claude Goudimel) aufbewart. Nicht zu verwechseln ist er mit Claude le Jeune, der einen Teil der Psalmen der holländischen reformirten Kirche bearbeitet hat. Von seiner hohen geistigen Bildung liegt ein Beweis in den klassisch geschriebenen lateinischen Briefen, welche mit den Gedichten seines Freundes Melissus abgedruckt worden sind. Fink im Universallexikon der Tonkunst.

Grüneisen †.

Goulart, Simon, geboren zu Senlis 1543, flüchtete sich frühe nach Genf, wo er Pfarrer und, nach Bezas Tod, Präsident der Geistlichkeit wurde. Die Genfer Regierung gestattete ihm mehrmals für kurze Zeit, französische Gemeinden zu versehen: so 1576 in der Provinz Forèz, 1582 in der Champagne, 1660 zu Grenoble. Er starb zu Genf 1628. Goulart war vielseitig gelehrt; in der Geschichte und den alten Sprachen besaß er Kenntnisse, vor welchen Joseph Scaliger selbst große Achtung hatte. Die lange Liste seiner Publikationen findet man bei Senebier, Histoire littéraire de Genève II, 71 sq. Eigenes ist verhältnismäßig wenig darunter; Goulart war vorzugsweise Übersetzer und Sammler; auch gab er Tertullian (Genf 1593, Fol.) und Cyprian heraus (ebend.), letzteren mit Observationes, in denen er, mit scharfsinniger Kritik, die in römischem Sinne gemachten Interpolationen, soweit es damals möglich war, nachzuweisen sucht. Seine eigenen Werke behandeln teils einzelne merkwürdige Begebenheiten aus der Geschichte Genfs, teils sind es erbauliche Betrachtungen über religiöse Gegenstände oder über die Zeitverhältnisse; eine der interessantesten dieser letzteren Schriften scheint Senebier nicht gekannt zu haben: 28 discours chrestiens, touchant l'estat du monde et de l'Eglise de Dieu, (Genf) 1591, 12°. Wenn Goulart durch solche einfache, fromme Betrachtungen in der damaligen bedrängten Zeit sich vielfach nützlich gemacht hat, so hat er der Nachwelt bedeutende Dienste geleistet als Sammler selten gewordener kleinerer Schriften und Aktenstücke über die französischen Religions- und Bürgerkriege. Hierher gehören: Recueil contenant les choses plus mémo-

rables advenues sous la Ligue, tant en France, Angleterre, qu'autres lieux, (Genf) 1590—1599, 6 B., 8°; wider abgedruckt 1602 unter dem Titel Mémoires de la Ligue; eine neue Ausgabe, vermehrt und mit Anmerkungen versehen, veranstaltete der Abbé Goujet 1758, Amsterdam, 6 B., 4°; — Recueil des choses mémorables sous le règne des roys Henri II. etc., depuis l'an 1547—1591; s. l. 1598, 8°; — ferner bin ich geneigt zu glauben, dass Goulart auch der Sammler der Mémoires de l'estat de France sous Charles IX. ist, 3 B. 8°, wovon kurz nacheinander zwei Ausgaben erschienen, 1578, Meidelburg bei Heinrich Wolf; der Stil der Einleitung ist ganz dem Goularts änlich; auch sind einige Stücke, wie z. B. die Übersetzung der Franco-Gallia Hotmans, nur mit den Initialen S. G. S. bezeichnet, deren Goulart sich bediente, wenn er seinen Namen nicht ausschreiben wollte. Niemand übrigens kannte so gut wie er die zalreichen damals erscheinenden politischen und kirchlichen Flugschriften und Abhandlungen; sein Ruf in diesem Bezuge war so groß, dass der König Heinrich III., aufgebracht über die Publikation der Vindiciae contra tyrannos, bei Goulart nachfragen ließ, wer der Verfasser sei; Goulard hütete sich aber wol, ihn zu nennen. Zuletzt verdient er noch den Dank der Geschichtschreiber für seine Ausgabe der Histoire des martyrs. Diese Sammlung, zuerst von Johann Crespin angelegt, wuchs unter Goularts Händen zu einem der dickleibigsten, aber auch interessanten Folianten an, welche die Hugenotten-Litteratur besitzt. (S. den Artikel Crespin.)

C. Schmidt.

Grab, das heilige, in Jerusalem. Nach Joh. 19, 41 war an dem Orte, wo der Herr gekreuzigt wurde, ein Garten und in demselben ein neues Grab, in welches sie Jesum legten, weil es nahe war und weil sie wegen des Rüsttags Eile hatten. Eine andere Angabe in betreff der Grabesörtlichkeit findet sich in den Evang. nicht. Aber auch Golgotha, die Kreuzigungsstätte, bleibt unbestimmt. Nur erhellt aus dem *ἐξέρχεσθαι* in Matth. 27, 32; Joh. 19, 17, aus dem *ἐξάγειν* in Mr. 15, 20, und aus dem ausdrücklichen *ἔξω τῆς πύλης* in Hebr. 13, 12, dass dieselbe, was von vornherein auch ziemlich selbstverständlich ist, außerhalb der Stadt lag, und aus der Erwänung der *παραπορευόμενοι* in Matth. 27, 39 und Mr. 15, 29 läſst sich vielleicht schließen, dass ein gangbarer Weg daran vorüberfürte, wie denn die Römer, um die Strafe zu einem Abschreckungsmittel zu machen, Plätze dieser Art mit Vorliebe zu Exekutionen wälten. Der Name Golgotha, *Γολγοθᾶ* (deutsch auch Golgatha) hängt schwerlich mit גֹּעָתָה in Jer. 31, 39 zusammen. Dann wäre er als גֹּל גֹּעָתָה zu fassen und nach גָּוַע 1 Mos. 7, 21; 4 Mos. 17, 27; Sach. 13, 8 als Hügel des Hinscheidens, des Sterbens, d. i. als Bezeichnung eines öffentlichen Richtplatzes zu deuten (so allerdings schon Hieron., welcher nach Krafft, Topogr. Jerus.'s S. 235, sagt, dass Christus an der Nordseite des Hügels Goas begraben sei, dann Hengstenb., Christol. zu Jerem. 31, 39 und Krafft a. a. O., Ritter, Erdk. XVI, 1, S. 434). Ein Richtplatz aber oder Hochgericht im abendländischen Sinne ist in einer Gartengegend nicht warscheinlich und entspricht auch nicht den Sitten des Orients. Zudem fiele die doppelte Femininendung in גֹּעָתָה, die sonst nur in der poetischen Sprache nachweisbar ist, auf, und als Substantiv ist nicht גֹּל, sondern גַּל, und zwar nur in der Bedeutung von Steinhaufe gebräuchlich. Die Evangelisten deuten Golgotha als Schädelstätte, *τοῦ κρανίου τόπος*, Joh. 19, 17; Matth. 27, 32; Mr. 15, 21, indem sie an das hebr. גֻּלְגֹּלֶת denken, dessen zweites ל der bequemeren Aussprache wegen allerdings wohl ebensogut wie das erste in dem aramäischen גֻּגַּלְתָּה, ܓܓܘܠܬܐ weggelassen sein könnte, vgl. Gesen. Lehrgeb. § 33, Anm. 1. Schwerlich aber ist deshalb anzunehmen, dass dort Schädel von Hingerichteten angehäuft waren, als hätten wir es doch mit einem öffentlichen Richtplatz zu tun, als hätte der Name auch dennoch ursprünglich גֹּל גֹּעָתָה gelautet; dann würde statt des Singulars *τοῦ κρανίου* der Plur. gesetzt sein. Vielmehr war, wie schon Cyrill von

Jeruſ. erkannte, der Grund des Namens der, daſs die gemeinte Stätte die Geſtalt eines Schädels hatte, oder (nach Ewald, Geſch. Iſraels V, S. 575, wo damit גרב in Jer. 31, 39 identifizirt wird) kal wie ein Schädel aus dem Lande hervorragte, womit es am beſten ſtimmt, daſs Lukas ſie in c. 23, 33 nicht Schädelſtätte, ſondern einfach Schädel (ἐπὶ τὸν τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον) nennt, vergl. beſonders Thenius de Golgotha et s. sepulcro in Jlgens Zeitſchr. für hiſtoriſche Theol. 1842, H. 4, S. 10. Die Tradition, daſs hier Adams Schädel verborgen und Adam begraben ſei, welche die Kirchenväter zur Erklärung des Namens Schädelſtätte herbeiziehen, gründete ſich one Zweifel ſelber erſt auf die Ortsgeſtalt. Daſs drei unter den Evangeliſten dem Namen die griechiſche Erklärung beifügen, und daſs Lukas ihn einfach griechiſch gibt, fürt nicht darauf, daſs ſeine Bedeutung ihrer Meinung nach mit Kreuzigung und Tod zuſammenhing (gegen Hengſtenb.), ſondern iſt eine Folge der hohen Wichtigkeit, welche ſie der hier ſich vollziehenden Geſchichte beilegten. Im übrigen laſſen ſie es unbeſtimmt, ob Golgotha ein eigentlicher Hügel oder gar Berg war. Und ebenſo noch Euſebius. Jedoch reden ſchon der Pilger von Bordeaux (a. 333) und Rufin von einem Monticulus Golgatha oder von einer Golgothana rupes, und in römiſch=kathol. Ländern gibt es daher überall Calvarien=Berge, d. i. Anhöhen mit Kapellen, zu denen Wallfartswege mit ſogenannten Stationen, welche (gewönlich durch Bilder) die einzelnen Tatſachen des Leidens Chriſti in Erinnerung bringen, hinauffüren, vgl. Robinſ. Paläſt. II, S. 215.

Der Ort, den die Tradition als den der Kreuzigung und des Begräbniſſes des Herrn bezeichnet hat, iſt — ſcheinbar gegen die ang. Stellen Matth. 27, 32; Joh. 19, 17; Mr. 15, 20 und Hebr. 13, 12 — ziemlich weit in die jetzige Stadt hineingelegen. Man ſieht die beiden Kuppeln der Grabeskirche, die darüber gebaut iſt, vom Davidsturm am weſtlichen Jaffatore aus nordnordöſtlich auf einem weiterhin noch etwas mehr anſteigenden Hügel zwiſchen zwei Minarets, vielen Klöſtern und andern Gebäuden hervorglänzen. Man muſs vom Jaffator aus erſt die Straße oſtwärts, dann die Chriſtenſtraße oder Haret en Naſſara bis über den rechts liegenden Muriſtan (Johanniterhoſpitz) hinaus nördlich und zuletzt noch wider ein Gäßchen oſtwärts gehen, wenn man zur Stelle gelangen will. Schon im 8. und 13. Jarh. ſind gegen die Richtigkeit dieſer Stelle leiſe Zweifel geäußert worden. Sehr entſchieden aber hat ſie zuerſt der deutſche Buchhändler Korte (Reiſe nach dem gelobten Lande u. ſ. w., Altona 1741; mit 3 Supplementen, Halle 1746) in Abrede geſtellt, und in ſeinem Gefolge auch der weitſchweifige Pleſſing (Über Golgatha und Chriſti Grab, Halle 1789). Dann ſind gegen ſie aufgetreten Clarke (Travels in Pal. Lond. 1811), der das ware Grab im Tal Joſaphat ſuchte, freilich aber auch den Zion jenſeits des Tales Hinnom verſetzte, mit beſonderer Gründlichkeit Robinſon (Paläſt. II, S. 268—286), der ſeine Anſicht gegen Williams und Schultz in der von ihm herausgegebenen Bibliotheca s. and theological Review, 1846, Nr. IX (Topography of Jerusalem. Deutſch: Neue Unterſuchungen über die Topographie Jeruſalems, Halle 1847) aufrecht erhielt, — weiter namentlich Tobler (Golgatha, Seine Kirchen und Klöſter, St. Gallen und Bern 1851, beſond. S. 160 ff.), John Wilſon (The Lands of the Bible, Lond. 1847, Vol. I, S. 453 ff.), auch O. Thenius, welcher den Golgotha, weil er Schädelgeſtalt gehabt habe, mit der „Grotte des Jeremias“ nördlich vor dem Damaskustore identifizirte. — Dagegen verteidigte die Richtigkeit, Clarkes Angriffen zuvorkommend, Chateaubriand (Itinéraire de Paris à Jerusalem, Paris 1811, deutſch von Haßler, Freiburg 1817), indem er in glänzender Darſtellung beſonders die Sicherheit der Tradition nachzuweiſen ſuchte, ferner Scholz, kath. Prof. in Bonn, der zuerſt freilich in ſeiner Reiſebeſchreibung (Leipzig 1822) bloß die Echtheit des hl. Grabes, nicht auch die der Leidensſtätte, vertreten hatte, ſpäter aber in ſeiner comm. de Golgathae et sepulchri D. N. J. Chr. situ, Bonn 1825 beide für echt erklärte, — im Gegenſatz zu Robinſon Williams (The holy City, Lond. 1845; 2. Edit. 1849) und der preuß. Konſul in Jeruſ. Dr. Schultz (Jeruſalem, eine Vorleſung, Berl. 1845, beſ. S. 95 ff.), an welche ſich auch Krafft (die Topographie Jeruſalems, Bonn 1846) anſchloſs, Lord Nugent (Lands Classical and

Sacred, Lond. 1845), Tischendorf (Reise in den Orient, Leipz. 1846, II, S. 17 ff.); George Finlay (On the Site of the holy Sepulcre, Lond. 1847); Schaffter (Die echte Lage des heil. Grabes, Bern 1849, worin eine gute Übersicht über die Gründe für und wider); Fallmerayer (Über Golgotha und das hl. Grab, in den Abh. d. hist. Klasse der Kgl. Bayerischen Acad. der Wissensch., München 1852, Bd. VI, S. 641 ff.); Berggren (Bibel und Josephus, Lund 1862, S. 185 ff.); Langen (Die letzten Lebenstage Jesu, Freiburg 1864, S. 361 ff.); Sepp (Jerus., 2. Aufl. 1873, I, S. 263 ff., 418 ff.); Furrer, der, nachdem er sich in seinen „Wanderungen durch Paläst." 1865 kurz gegen die Echtheit erklärt hatte, in Schenkels Bibellexikon (s. Golgotha) zur entgegengesetzten Ansicht überging; de Vogué (Les Eglises de la Terre-Sainte, Paris 1860, p. 125, 126, 133 f. und Le temple de Jérusalem, p. 116 f.) und Clermont-Ganneau (l'authenticité du Saint-sépulcre, Paris 1877). — Keine Berücksichtigung verdient die wunderliche Hypothese von Fergusson (The ancient Topogr. of Jerus., Lond. 1847, p. 147), wonach die Moschee es-Szakhrah innerhalb des großen Haram die ware Grabkirche wäre. Weder für noch wider erklärten sich Raumer (in s. Geogr. Paläst.'s) und Ritter, Erdk. XVI, 1, S. 426; letzterer wog die von beiden Seiten geltend gemachten Gründe gegen einander sorgfältig ab.

Wenn die griechische Kirche samt der armenischen, abessinischen und koptischen die traditionelle Grabesstätte zu einem Hauptort ihrer Anbetung, aber auch ihres abergläubischen, oft sehr ärgerlichen Unfugs machte, — besonders auffällig am Karfreitag, wo sie das Leiden Christi in geschmackloser Weise, schauspielartig zur Darstellung bringt, und noch mehr am Karsonnabend, wo sie seit Narcissus Zeit im 2. Jarh. in der Grabkapelle das hl. Feuer vorgeblich immer wieder in wunderbarer Weise, in Warheit durch gemeinen Betrug der ungeduldig darauf wartenden, unnachsichtig drängenden und tobenden Menge darreicht, — wenn dann die abendländischen Christen wegen des Besitzes des hl. Grabes mit den Muhammedanern lange und blutige Kriege fürten, so steht es uns Evangelischen zu, uns des bewusst zu werden, dass an der Stätte als solcher nicht viel gelegen ist und dass man wol wünschen könnte, die traditionelle Örtlichkeit wegen der entweihenden Scenen, die noch immer dort vorfallen, lieber für unecht als für echt halten zu dürfen, vgl. Luther, Erl. Ausg. 28, 139. Indes darf man schwerlich soweit gehen, dass man mit Robinson selbst die Möglichkeit der Echtheit leugnet. Nicht bloß alte Mauerreste, sondern auch Josephus Angaben füren, wie selbst Furrer a. a. O. dartut, darauf, dass die sogenannte zweite Mauer, die in Christi Zeit im Nordwesten die äußere war, die Stelle der Grabeskirche ausschloss, wie in dem Art. „Jerusalem" weiter nachzuweisen steht. Sehr beachtenswert ist in dieser Beziehung schon der Umstand, dass westlich von der Grabeskirche viel weniger Schutt liegt, dass es dort also viel weniger Gebäude zu verwüsten gegeben haben muss, als östlich. Nach Josephus, Bell. J. 5, 7, 3 und 5, 9, 2 lag ungefär in jener Gegend auch das Grabmal des Hohenpriesters Johannes. Und nach Ganneaus Untersuchungen haben wir es in dem sogenannten Grabe Josephs von Arimathia im westlichsten Teile der Grabrotunde mit wirklich alten Grabkammern zu tun (nicht mit später nachgemachten, die zu klein seien, als dass sie tatsächlich als Gräber hätten dienen können): — lauter Umstände, die der Tradition einigermaßen günstig sind. Nach Ganneau läßt sich sogar vermuten, dass diese Grabkammern durch einen in den Felsen gehauenen Gang mit dem traditionellen hl. Grabe zusammenhingen, sodass die Überlieferung, die sich freilich wol erst seit dem 16. Jarh. nachweisen läßt, sie hätten wie das hl. Grab ebenfalls dem Josephus von Arimathia gehört, ihre Richtigkeit haben könnte.

Für die Beantwortung der Frage, ob die Grabeskirche an der rechten Stelle steht, kommt es besonders darauf an, ob es von Anfang an und ununterbrochen eine hinreichend sichere Überlieferung über den fraglichen Punkt gegeben hat. One Zweifel nun haben die ersten Christen in Jerusalem die Stellen gekannt, wo der Herr gekreuzigt und begraben war. Ob sie ihnen aber von Anfang an eine auszeichnende Aufmerksamkeit widmeten und die Kenntnis von ihnen lebendig erhielten, ist zweifelhaft. In der Art des ursprünglichen Christentums lag es, so viel

sich aus den neutestamentlichen Schriften ersehen läſst, nicht, solchen äußerlichen Dingen, wie Örtlichkeiten waren, irgend welchen Wert zuzugestehen. Die Lage Golgothas und des Grabes des Herrn wäre sonst in den Evangelien sicher genauer angegeben worden. Als die Christen Jerusalems beim Beginn des judäischen Krieges, spätestens gegen das Ende des J. 67 (vgl. Ewald, Gesch. Isr.'s VI, S. 693) nach Pella ausgewandert, und erst später, erst nach all den mit der Eroberung und Verwüstung verbundenen Veränderungen, zudem auch wol nur teilweis zurückgekehrt waren, — Eusebius (hist. e. 3, 5, 3) sagt über die Rückkehr nichts, wol aber Epiphanius (de mensur. et pond. XV, p. 171), — mochten sie kaum im Stande sein, sich mit einiger Sicherheit die früheren Ortsverhältnisse zu vergegenwärtigen. Und als nachher allmählich Neubauten aufgefürt, auch neue Straßen angelegt wurden, mochte die Unsicherheit noch größer werden. Die Grabeshöle war möglicherweise verschüttet, und der Garten, der sie umgeben hatte, verschwunden. Zu all den damaligen Veränderungen kamen später noch die anderen, welche sich an Hadrians Eroberung und Erneuerung der Stadt anschlossen, besonders die Auffürung einer neuen Ringmauer, durch welche stellenweise, was draußen gelegen hatte, mit der Stadt vereinigt, was ihr zugehörig gewesen war, ausgeschlossen wurde. Wenn sich in die christliche Überlieferung schon bis auf die Abfassung unserer synoptischen Evangelien hin in betreff des Tages des Todes Christi ein Irrtum einschleichen konnte, so wird es keinenfalls für unmöglich gehalten werden dürfen, daſs unter den hervorgehobenen Umständen allmählich auch in Beziehung auf den Ort des Todes und Begräbnisses Christi Unsicherheit und Irrtum entstanden. Man verweist, um die Kontinuität einer hinreichend zuverlässigen Tradition warscheinlich zu machen, auf die ununterbrochene Reihe von christlichen Bischöfen, die nach Eusebius von Jakobus dem Bruder des Herrn ab bis auf Macarius in Konstantins Zeit hin in Jerusalem amtirten; sie seien sicher im Stande gewesen, die Kenntnis von den hl. Stätten richtig fortzupflanzen. Eusebius sagt aber ausdrücklich, daſs er über ihre Folge kein Dokument aufzufinden vermocht habe und nur nach Hörensagen berichte (Hist. eccl. 4, 5). Und jedenfalls war die Schwierigkeit, sich trotz der eingetretenen Veränderungen gegen Unsicherheit und Irrtum zu schützen, für sie ebensogroß, wie für die übrigen Christen. Man verweist außerdem zu Gunsten der Tradition auf die vielen Pilgerfarten, die nach Cyrill, Catech. 17, 16, bereits seit der Apostelzeit nach den hl. Stätten in Jerusalem stattgefunden haben sollen. Aber die Wanderungen derer, über welche uns zuverlässiges überliefert ist, besonders die Reise des Bischofs Alexander von Flavias in Kappadozien, der ein Freund des Clemens von Alex. war und den Origenes als Verbannten bei sich aufnahm, der übrigens in Jerusalem zum Nachfolger des Bischofs Narcissus gewält wurde und daselbst eine Bibliothek gründete, ebenso die Übersiedelung des Origenes selbst und seine Reisen in Paläſtina hatten ausgesprochenermaßen einen mehr wissenschaftlichen Zweck, wie ihn immer nur wenigere verfolgten und bezogen sich auf alle für die evangelische Geschichte wichtigen Stätten. Freilich werden auch solche, die nach Jerusalem und Bethlehem pilgerten, um dort ihre Andacht zu verrichten, im 2. Jarhundert nicht mehr selten gewesen sein; aber erst im 3. und 4. Jarhundert hören wir wirklich von ihnen.

Mit alledem aber läſst sich allerdings nur dies warscheinlich machen, daſs man die Stelle des hl. Grabes allmählich nicht mehr sicher und genau habe nachweisen können. Eine andere Frage ist es, ob man die betreffende Gegend auch nicht einmal ungefär im Gedächtnis behalten, und in ihr den einen oder andern Punkt wenigstens vermutungsweise als den rechten angesehen habe. Bei der hohen Heilsbedeutung der Kreuzigung und Auferstehung des Herrn muſste sich doch wol die Frage nach der Stätte dieser großen Tatsachen den Christen Jerusalems, die sie jedenfalls so sehr nahe hatten, immer von neuem aufdrängen. Ganz besonders kommt hier der Venustempel, den Konstantin beseitigte, um an seiner Stelle die Grabkirche zu erbauen, in betracht. Ob derselbe schon von Hadrian herrürte, wie allerdings noch nicht Eusebius berichtet, sondern erst Hieronymus, der um 395, einige 50 Jare später als Eusebius schrieb, und der sich schon dadurch als unzu-

verlässiger verrät, dass er die marmorne Bildsäule der Venus auf dem „Felsen des Kreuzes“ oder Golgotha, am Orte der Auferstehung dagegen das Bild des Jupiter stehen lässt (Epist. 49 ad Paulin. Tom. IV, 2, p. 564 ed. Mart.), — ist nicht so wesentlich. Jedenfalls war der Bau so alt, dass man ihn in Hieronymus Zeit für hadrianisch halten konnte. Viel wichtiger ist die Frage, ob derselbe nicht einen für uns hier sehr in betracht kommenden Grund gehabt hat. Wenn Eusebius sagt: gottlose Menschen, vielmehr aber noch das ganze Geschlecht der Dämonen, die durch die ersteren tätig waren, hätten Eifer daran gesetzt, das glorreiche Monument der Unsterblichkeit der Finsternis und Vergessenheit zu übergeben, sie hätten daher Erde darüber geschüttet und den Venustempel darüber erbaut (Vit. Const. III, 26), so scheint daraus zu folgen, dass die in Rede stehende Stätte schon in jener früheren Zeit für die des Grabes und der Auferstehung des Herrn gegolten habe und dass sie von da ab für die nachfolgenden Zeiten, besonders auch für diejenige Konstantins hinreichend gekennzeichnet gewesen sei. Besonders deutlich liegt dies in den Worten des Sozomenus, H. e. 2, 1. Sehr leicht denkbar ist es allerdings, dass Eusebius den Erbauern des Venustempels die Absicht, das Grab Christi in Vergessenheit zu bringen, bloß deshalb zuschreibt, weil ihr Tun seiner Meinung nach einen solchen Erfolg gehabt hatte. Und wenn er es dann so darstellt, als wenn Konstantin von vornherein wol gewusst habe, nach welcher Gegend er in betreff des hl. Grabes seine Bemühungen richten müsste: — es habe ihm nötig geschienen, den heil. Ort der heilsamen Auferstehung für alle sichtbar und klar abgegrenzt hinzustellen (l. c. c. 25), indem er ihn trotz der ihm widerfarenen Entweihung und obwol er der Vergessenheit und dem Nichtwissen übergeben gewesen, nicht übersehen habe; er habe daher befohlen, ihn zu reinigen u. s. w. (l. c. c. 26), — so könnte das eine bloße Ungenauigkeit in der Darstellung sein. Konstantin könnte den Venustempel bloß deshalb, weil er eine Schmach für Jerusalem war, haben wegreißen lassen, und erst als man beim Wegschaffen des Schuttes auf eine Höle gestoßen war, die sich für das hl. Grab ansehen ließ, könnte man auf den Gedanken gekommen sein, dass man hier mit einer hl. Gegend zu tun habe. Immerhin aber ist zuzugeben, dass diese Annahmen keine volle Sicherheit haben. Was die frühere Zeit betrifft, so kann man für die Ansicht, dass man für den Venustempel eine bereits als heilig geltende Stelle wälte, auf die Analogie des Jupitertempels verweisen, den Hadrian auf dem Platze des alten Jehovahtempels errichten ließ; vgl. Dio Cassius 49, 12; Euseb. H. e. 4, 6. Und fassen wir Eusebius Zeit und Konstantin ins Auge, so ist es nicht gerade warscheinlich, dass man eine erst eben aufgefundene Höle bloß deshalb, weil sie sich als eine Grabhöle ansehen ließ, und zwar sofort für das Grab Christi gehalten haben sollte, one dass man dasselbe schon in der betreffenden Gegend vermuten zu dürfen geglaubt hätte. Wenn man sich zu so etwas so leicht hätte entschließen können, und nicht schon durch die Traditionen an eine bestimmte Gegend gewiesen gewesen wäre, so hätte man bei der schon länger vorhandenen Neigung, die heiligen Stätten auszuzeichnen, sicher schon früher eine einschlagende Entdeckung gemacht.

Wenn Eusebius das heilige Grab als λήϑῃ τε καὶ ἀγνοίᾳ παραδεδομένον bezeichnet (Vit. Const. c. 26), so liegt darin, wie das auch aus dem unmittelbar vorhergehenden erhellt, nicht mehr als dies, dass die Christen ihre Gedanken von ihm abgewandt, dass sie es auch nie mehr gesehen hatten. Und wenn Konstantin selbst in seinem Briefe an den Bischof Macarius in Jerusalem (Eus. l. c. c. 30) die kürzlich gemachte, freudige Entdeckung des Zeichens (γνώρισμα) der allerheiligsten Passion des Erlösers, das so lange unter der Erde verborgen gewesen (nach dem Vorhergehenden kann er nur das Grab, nicht das Kreuz meinen), als ein Wunder betrachtet, das hinreichend zu feiern, ja selbst zu begreifen, über die Fähigkeit des Menschen hinausgehe, so erklärt sich dies, wie Winer (R. W. unt. Golgotha) mit Recht erinnert, aus dem rhetorisirenden Stil, den er infolge seiner Freude über den Fund anwendet; auch konnte es leicht als ein Wunder gelten, dass man jetzt noch eine solche Höle, die man mit aller Sicherheit für die richtige halten zu dürfen meinte, trotz all der Anstrengungen der Heiden, die das Grab

hatten unkenntlich machen wollen, παρ' ἐλπίδα πᾶσαν (l. c. c. 28) vorfand. Davon, daſs Konstantin die hl. Stätte nur auf göttliche Eingebung hin gefunden habe, findet sich bei Euseb. nichts. Eusebius sagt nur, daſs derselbe vom göttlichen Geiste beseelt, den von den Heiden entweihten Ort nicht übersehen, und daſs er nicht one Gott, sondern vom Heiland selber im Geist bewegt den Entschluſs, dort ein Bethaus zu bauen, gefaſst habe. Nur in derjenigen Gestaltung der Erzälung, in welcher die Helena in den Vordergrund tritt, ist von Eingebung die Rede. Helena, heißt es, sei voll lebhaften Verlangens, das hl. Grab und das geweihte Kreuz aufzufinden, (etwa um 326) nach Jerusalem gekommen, habe dort fleißig, aber zufolge der Entweihung des Ortes durch die Heiden vergeblich geforscht; endlich habe sie infolge göttlicher Eingebung nach Beseitigung aller Schwierigkeiten das hl. Grab entdeckt, dann auch an seiner Seite oder vielmehr in einer Höle oder tiefen Cisterne, einem Teile des alten Stadtgrabens, drei Kreuze samt der Inschrift des Pilatus gefunden und das richtige Kreuz an einer Heilung, die es an einer unheilbar kranken Frau vollbracht, erkannt. Allein so ausgeschmückt findet sich diese Erzälung weder bei Eusebius noch beim Pilger von Bordeaux im J. 333, noch bei Cyrill, der von 348 ab Bischof von Jerusalem war, noch bei Hieronymus, sondern erst bei den Schriftstellern des folgenden Jarh.'s, bei Theodoret, Rufin, Sokrates und Sozomenus, und das Ware daran wird nichts weiter sein, als daſs die Nachsuchung und Entdeckung des hl. Grabes, daſs dann auch wol der Bau der Grabeskirche von Konstantin auf Helenas Betrieb angeordnet wurde.

Lassen wir nun aber die Frage nach der Richtigkeit des Platzes beiseite und wenden wir uns den Kirchen zu, mit denen man das vermeintliche hl. Grab in den verschiedenen Zeiten geschmückt hat, so können wir in ihrer Geschichte 3 Perioden unterscheiden. Die erste ist diejenige Konstantins und seiner Nachfolger. Konstantin ließ vor allem eine Rotunde erbauen, in deren Mitte sich, umgeben, von den 12 Apostelsäulen, das hl. Grab befand; es war dies die eigentliche Grabeskirche, die als Ort der Auferstehung auch Anastasis genannt wurde. Von ihrer Größe und Höhe wird nichts angegeben; vielleicht war sie nicht gerade bedeutend, obwol allerdings die Auferstehung ein Hauptkultusobjekt der griechischen Kirche bildete. Ihre Form aber, die nachher bei der Erbauung der Sakhrahmoschee als Muster vorgeschwebt zu haben scheint, ist bis in die Gegenwart erhalten worden. Östlich von ihr bezeichnete ein großer freier Hof, der mit geglätteten Steinen gepflastert und auf 3 Seiten von langen Säulenhallen umringt war, den Garten, in welchem nach den Evang. das Grab gelegen hatte. Die östliche Seite dieses Hofes aber schloſs eine stattliche, außerordentlich große und beispiellos hohe Basilika, mit Höfen zu beiden Seiten, gegen Osten mit 3 Portalen, einem Vorplatz und Propyläen, von denen noch an der nächsten Bazarstraße im Boden einige Säulenstücke erhalten sind. Das Ganze, das im J. 336 eingeweiht wurde, war durch die kaiserliche Freigebigkeit in höchster Pracht hergerichtet; es sollte ein Denkmal des Sieges des Christentums über das Heidentum sein; überall von gebranntem Golde und polirten Steinen glänzend, muſs es, besonders von Osten gesehen, einen herrlichen Anblick dargeboten haben. Die Basilika hieß im Unterschiede von der Anastasis Martyrion, weil sie die vermeintliche Kreuzigungsstätte miteinschloſs. Zuweilen aber wurden auch beide kurzweg unter dem einen der beiden Namen zusammengefaſst, daher denn Sepp (a. a. O. S. 436) annimmt, sie hätten auch wirklich nur einen Bau ausgemacht. Eucherius dagegen, Bischof von Lyon um 450 (bei Sepp a. a. O.) unterscheidet bereits 3 Stätten: „Zuerst betritt man von der Straße aus die Basilika, welche das Martyrion heißt, dann folgen Golgatha und Anastasis". Das heutige, etwas weit südlich liegende Golgatha konnte höchstens durch ein Seitenschiff miteinbefaſst sein; vielleicht war diese Stätte durch eine besondere Seitenkapelle bald noch vollständiger mitherangezogen worden. Eine ausfürlichere Schilderung dieser Kirchen findet man bei Tobler, Golgatha, S. 83—99, und Williams, The holy City ed. 2, S. 241—256.

Die 2. Periode ist die der Perser und Muhammedaner bis zu den Kreuzzügen. Die Gebäude Konstantins standen nur bis 614, wo sie bei dem Einfall

der Perser unter Kosroes II. durch Feuer gänzlich zerstört wurden, — (der Patriarch Zacharias mußte damals mit dem h. Kreuz und vielen Einwonern in die Gefangenschaft ziehen); — sie wurden dann aber bald genug (616—626) vom Abt des Theodosiusklosters Modestus, der zum Vikar des Zacharias ernannt war und nachher sein Nachfolger wurde, unter Beihilfe des Patriarchen von Alexandrien, Johannes Eleemon, der 1000 Arbeiter und eine große Summe Geldes schickte, wider aufgebaut. Auch wurde das h. Kreuz, das übrigens schon in Helenas Zeit einige Teile hatte hergeben müssen, vom oströmischen Kaiser Heraklius 628 nach Jerusalem zurückgebracht, von ihm selber, als er zu Fuß in die Stadt einzog, auf seinen Schultern getragen. Der h. Gebäude wurden jetzt eher mehr als weniger, aber nur deshalb, weil sie kleiner waren und des Zusammenhanges untereinander entbehrten; natürlich hatten sie auch nicht den früheren Glanz. Modestus baute außer der Auferstehungskirche und dem Hause des Kreuzes (der konstantinischen Basilika entsprechend) eine Calvarien- oder Golgothakirche. Arkulfus um 670 erwänt sogar 4 Kirchen, außer den drei genannten noch eine St. Marienkirche, die sich südlich an die Grabgebäude anschloss. — Unter den Muhammedanern gestaltete sich die Lage der Christen zunächst sehr erträglich. Als Omar 637 Jerusalem erobert hatte, verrichtete er seine Andacht nur an den Stufen der Basilika, damit sein Gefolge keinen Vorwand haben sollte, nach seinem Abzug Anspruch auf die Kirche zu erheben. Harun al Raschid übergab dem Kaiser Karl dem Großen, als dieser sich wegen der im Orient lebenden Christen durch eine Gesandtschaft an ihn wandte, den Besitz der Grabeskirchen und allen Zubehörs. Der Patriarch Thomas durfte die Kuppel der Auferstehungskirche, die baufällig geworden war, unter dem Kalifen El-Mamun mit Balken von Cedern- und Fichtenholz aus Cypern 813—820 wider ausbauen. Als dann aber der Glanz der Abassiden erlosch und die Fatimiten von Kairo aus Palästina eroberten (969), wurde die Grabeskirche, die schon 936 bei einem Aufstande der Muhammedaner in Brand gesteckt war, von neuem durch Feuer zerstört, wobei auch der Patriarch Johannes IV. in den Flammen seinen Tod fand. Eine neue Zerstörung und Schändung der Grabstätte richteten die Muslimen auf Befehl des wilden, die Christen aufs grausamste verfolgenden, ägyptischen Kalifen Hakim Biamrillah im J. 1010 an. Die Widerherstellung aber kam erst, obwol noch von demselben Kalifen erlaubt, unter seinem Nachfolger Ed-Dâhêr, c. 1048, und zwar wol nur in beschränktem Umfange zu stande. Es scheint, „daſs die alte Basilika Konstantins, als der große Osttempel und die Mutterkirche, nicht wider aufgefürt wurde, daſs über der Stätte der Kreuzigung und der Salbung Kapellen von sehr mäßiger Größe sich erhoben, und daſs beim Bau der Grabrotunde bestmöglich der alte Stil befolgt wurde" (Tobler S. 124). Dieser Grabdom war es, in welchen die Kreuzfarer 1099 mit so überschwenglichen Gefülen, barfuß, unter Lobgesängen einzogen, um Stadt und Land Christo wider zu weihen.

Mit den Kreuzzügen beginnt die 3. Periode. Sobald die Kreuzfarer einigermaßen festen Fuß im Lande gefaſst hatten, d. h. im Anfang des 12. Jarhunderts, machten sie sich daran, die h. Grabgebäude, die ihnen viel zu unbedeutend erschienen, zu erweitern und demgemäß auch wider miteinander in Verbindung zu setzen. Ein Meister Jourdain schloſs 1140—1149 an die Grabrotunde das übrige als eine einzige große Kirche im romanischen Stil an. Zu dieser ist es denn auch von da ab verbunden geblieben; auch sind die Mauern noch heute wesentlich dieselben; nur sind noch zalreiche spätere Anfügungen dazu gekommen, die es nicht so leicht erkennen lassen, daſs die heutige Kirche aus jener Zeit herrürt. Gegen Osten wurde bereits damals die Helenakapelle angebaut. An Schädigungen, ja teilweisen Zerstörungen hat es allerdings aber auch in den folgenden Jarhunderten nicht gefehlt. Im J. 1187, als die Kreuzritter wider aus Palästina verdrängt wurden, wurde die Schädelstätte zerstört, wenn auch nicht völlig. 1192 beim 3. Kreuzzug erlangte es der Bischof von Salisbury von Saladin, daſs zwei lateinische Priester speziell den Dienst in der Grabeskirche verrichten durften. 1244 aber folgten die gründlicheren Verwüstungen der wilden Charesmier-(Khiwa-)

Horden. Die folgenden Jarhunderte, in denen wider eine schöne Kirche mit vielen und prächtigen Altären und zwei Kuppeln erstand, verliefen dann freilich ruhiger; indes wurde die Grabeskuppel allmählich sehr baufällig, und nachdem sie 1719 nebst einem großen Teil der Kirche troß mancher Störungen von seiten der Muslimen neugebaut war, brannte fast der ganze Bautenkomplex, auch der auf Golgotha 1808 ab; nur der östliche Teil desselben blieb verschont. Die Kuppel fiel herab und drückte das Türmchen der unter ihr stehenden Grabkapelle ein. Zu dem nun (1810) erfolgenden Neubau, zu dem Komnenos Kalfa in Konstantinopel die Pläne anfertigte, spendeten die Griechen nebst den Armeniern das meiste Geld, wodurch sie das Hauptrecht über die h. Gebäude erlangten. Die Kuppel aber drohte bald genug wider einzustürzen, bis sie Napoleon III. im Einverständnis mit Rußland unter Zustimmung des Sultans durch Baumeister verschiedener Nationalität 1868 erneuern, ihre Pfosten und Gallerien aber verstärken ließ. Sie wird von den Arabern Kubbet el-Kijâmeh, Auferstehungskuppel, genannt, wie denn auch die Kirche bei ihnen Kenîset el-Kijâmeh, spottweise freilich auch Kenîset el-Kemâme, Kirche des Unrats, heißt.

Um die Grabgebäude näher kennen zu lernen, steigen wir von dem oben erwänten, west-östlich gerichteten Gäßchen links 3 Stufen hinab und treten durch ein kleines Tor zwischen zwei Säulen, die zu einer Art Vorhalle gehört zu haben scheinen, auf einen Vorplatz, auf dem wir das Ganze in seiner Hauptrichtung von Westen nach Osten und zugleich auch die Hauptfaçade, die südliche, mit dem Eingange, der früher im Osten war, gerade vor uns haben. 55 Fuß lang und breit, nach N.-O. etwas geneigt, mit großen, weißgelblichen Steinplatten gepflastert, ist dieser Platz zu einem Markt geworden, auf welchem Männer und Weiber Rosenkränze, geweihte Kerzen, Jerichorosen, Modelle der Kirche und des h. Grabes und allerlei andere Andenken zum Kaufe anbieten. Rechts und links von ihm haben wir ziemlich unbedeutende Kapellen, die sich allmählich an die Hauptgebäude angelehnt haben, rechts sogar auch die Küche und Pilgerkammern der Griechen; — in der Kirche und ihren Anbauten leben und wonen 30 griechische, 15 armenische, 12 lateinische und 2 koptische Geistliche und nicht bloß für sie, sondern auch für die Pilger wird hier zubereitet. Die erste Kapelle östlich ist die armenische, dann folgt die koptische, finstere Räume one Interesse; neben der letzteren, in den Vorplatz hereinragend, liegt die den Abessiniern gehörende Kapelle der ägyptischen Maria, die im J. 374 durch unsichtbare Gewalt von der Tür der Grabeskirche zurückgedrängt wurde, bis sie das jetzt dort aufbewarte Marienbild anrief. Westlich vom Vorplatz haben die Griechen zuerst die Jakobskapelle, die dem Bruder des Herrn gewidmet und gut ausgestattet ist, dann die Kapelle der Maria Magdalena, der hier Jesus zum dritten Mal erschienen sein soll, zuletzt die Kapelle der 40 Märtyrer, an deren Stelle ursprünglich das Kloster der h. Dreieinigkeit stand, die aber eigentlich das unterste Stockwerk des Glockenturmes bildet. Jetzt in die alte Johanneskapelle hineingebaut, war dieser Turm von dem oben erwänten Jourdain oder Jordanes nach romanischer Sitte neben die Kirche gestellt und aus behauenen Marmorquadern aufgebaut. Seine Glocken, deren Schall für Jerusalem etwas Unerhörtes gewesen war, ließ Saladin 1187 mit Hämmern zerschlagen; seine Spitze ist abgebrochen, seine Kuppel heruntergestürzt, seine oberen Stockwerke sind abgetragen. Doch ragt er mit seinen großen gotischen Fensterbögen auf den vier Seiten und den Strebepfeilern an den vier Ecken immer noch ansehnlich hervor. Außer ihm und der umfangreichen Westkuppel über der Grabesrotunde hilft noch eine sich östlicher über der Kirche erhebende, etwas schlankere und ein wenig höhere Kuppel, die gemauert und grau ist und auf einem weißen, mit Bogenfenstern versehenen Cylinder ruht, das imposante Ansehen des Ganzen erhöhen. Eine dritte Kuppel, die sich über der unterirdischen südöstlich von der Kirche liegenden Kreuzfindungskapelle wölbt, ist, obwol sie höher als Golgotha emporragt, im Platze des über der Kapelle gebauten, abessinischen Klosters versteckt. — Den Eingang zum Hauptgebäude gerade vor uns bilden zwei in leichtem Spitzbogenstile gebaute Portale, von denen das östliche zugemauert ist. Das westliche hat Flügeltüren

von hartem Holz mit 22 Täfelfeldern. Neben den Türen stehen Säulen, aus Marmor, die warscheinlich einem antiken Tempel entnommen sind, mit byzantinischen Kapitälen von schöner Ausfürung. Zunächst über den Türen sieht man Basreliefs von hohem Wert, die nach Vogüé in der 2. Hälfte des 12. Jarhunderts in Frankreich gearbeitet sind. Sie stellen links in sehr lebendiger Ausfürung die Auferweckung Lazari, Christi Einzug in Jerusalem und die Einsetzung des h. Abendmals, rechts allerlei Laubwerk mit einer Menge symbolischer Figuren dar. Die Felder darüber sind in arabischer Weise mit geometrischem Dessin geschmückt. Über jedem Portale ist ein Spitzbogenfenster angebracht, das wie die Portale selbst von Säulenbündeln eingefasst und auch sonst verziert ist. — Der Anblick, den der sichtbare Teil der Südfront darbietet, ist nicht gerade schön, immerhin aber ehrwürdig und mit der Art und dem Alter der hier gefeierten Tatsachen einigermaßen in Harmonie.

Gehen wir nun hinein, so treffen wir voran links auf einer mit Teppichen und Polstern belegten Bank die muslimischen Wächter, rauchend und Kaffee trinkend, welche die Schlüssel zur Eingangstür morgens vom Pascha abholen und die Kirche von $10^1/_2$ bis 3 Ur, wenn nicht Fremde es anders wünschen, verschlossen halten, außerdem aber, besonders in den Festzeiten, unter all den Pilgern der verschiedenen Konfessionen und Nationalitäten für Ordnung sorgen müssen. Östlich haben wir hier Golgotha mit seinen verschiedenen Kapellen, gerade vor uns das Innere der Kirche im engeren Sinne, welche sich an die östliche Seite der Grabrotunde anschließt. Sie ist dreischiffig und hat eine Breite von 38 m (120'), eine Länge von 42 m (131'), one die 21 m der Rotunde und one die Helenakapelle. Das Hauptschiff, das durch eine Gittertür und den großen Kaiserbogen von der Grabrotunde geschieden und auch von den Nebenschiffen ziemlich abgeschlossen ist, bildet die Kirche der Griechen, von ihnen das Katholikon, von den abendländischen Christen das Griechenchor genannt. Es hat eine Länge von 36 und eine sich nicht überall gleich bleibende Breite von c. 16 m. Alles stralt hier von Edelsteinen, Gold und Malereien; den rechten Kunstgeschmack vermisst man. Inmitten des westlicheren Teiles bezeichnet ein Säulenstück oder ein eingelegter Stern auf dem Fußboden den Ort, welchen die Griechen auf Grund von Ps. 74, 12 „Gott wirkte das Heil ἐν μέσῳ τῆς γῆς“ (Alex.) für den Mittelpunkt der Erde halten. Eine Quermauer schließt gegen Osten hin den Vorderraum von dem halbkreisförmig endenden Chor mit dem Hochaltar und dem kostbaren Patriarchenstul dahinter nach griechischer Weise ab und stellt das sogenannte Iconoclaustrum her. In dem nördlichen Seitenschiff sind zwischen zwei großen Pfeilern noch Überreste von den ehemals hier befindlichen „sieben Bögen der h. Jungfrau“ zu sehen, welche nebst der Façade der Grabrotunde zu den ältesten Teilen des Baues gehören. Es sind korinthische Säulen (vielleicht von der Modestuskirche), welche mit ihren Gewölbebögen die Kirche gegen nördliche Anbauten abgrenzen, im alten Bau aber die eine Seite des offenen Hofes zwischen der Grabeskirche und Basilica, den vermeintlichen Garten des Joseph von Arimathia einfassten. Östlich fürt ein Umgang im Halbkreise um den Chor des Hauptschiffes von dem einen Nebenschiff nach dem andern herum. In der äußeren Umfassungsmauer aber hat man verschiedene Apsiden oder Nischen angebracht, welche mehrere Hauptpunkte des Leidens des Herrn lokalisiren. Die alte Kirche ist one Zweifel von der richtigen Erkenntnis ausgegangen, dass es für die Andacht sehr zweckmäßig ist, wenn den Einzelnheiten der Heilsgeschichte nicht bloß einzelne bestimmte Tage, sondern auch bestimmte Orte gewidmet werden. Dass sie die betreffenden Tatsachen an die ihnen zugewiesenen Örtlichkeiten wol kaum immer ernstlich hat heften wollen, dürfte die Geburtshöle in Bethlehem mit ihren verschiedenen geschichtlichen Erinnerungen beweisen, vergl. Sepp a. a. O., S. 449.

Wollen wir uns mit den wichtigsten Punkten bekannt machen, so wird es zweckmäßig sein, am östlichen Ende und zwar in der Richtung von Norden nach Süden zu beginnen, uns dann nach Westen zu wenden, und erst nachdem wir Golgotha besichtigt haben und dann wider in die Nähe des Eingangs gekommen

sind, in die Grabrotunde einzutreten. Schon außerhalb der Umfassungsmauer in der äußersten Nordostecke liegt das Gefängnis Christi, wo der Herr eingesperrt gewesen sein soll, bis alles zur Kreuzigung vorbereitet war. Die erste Apsis in der Umfassungsmauer ist die Kapelle des Longinus, der Jesu Seite durchstach, der aber von dem niederspritzenden Blut auf seinem blinden Auge sehend geworden, hier oder auch im Turme Davids Buße tat. Gerade in der Mitte des Umgangs liegt die den Armeniern gehörende Kapelle der Kleiderverteilung, wo die Kriegsknechte das Los um Christi Rock warfen; sie wurde schon im 12. Jarhundert gezeigt, — und gegen das südliche Ende des Umgangs hin die Kapelle der Verspottung oder Dornenkrönung, one Fenster, aber mit einem kastenförmigen Altar, welcher die sogenannte Säule der Verspottung enthält, ein noch nicht 2 Fuß hohes Säulenfragment, das nicht immer dasselbe geblieben ist. — Zwischen den beiden letzten Kapellen fürt eine gerade, breite Treppe von 29 Marmorstufen ostwärts in die große Helenakapelle hinunter, wo man den Sitz zeigt, den nach einer freilich erst im 15. Jarhundert auftauchenden Sage Helena betend eingenommen haben soll, wärend nach dem Kreuze gegraben wurde. Die Armenier und Griechen lesen an den Altären täglich Messe; eigentlich aber gehört die Kapelle den Abessiniern, die sie vermieten. An der Südseite fürt eine wider östlich gerichtete Treppe von 13 Stufen noch tiefer hinab in eine Grotte, die in den natürlichen Fels hinabreicht, in die Kreuzfindungskapelle, die ihr Licht nur von Lampen und durch den Eingang aus der Helenakapelle erhält, also ziemlich düster ist. An der Südseite findet man eine den Griechen gehörige Marmorplatte, in welche ein Kreuz schön eingelegt ist; sie bezeichnet den Ort, wo die 3 Kreuze gefunden sein sollen.

Lassen wir aber diese unterirdischen Kapellen beiseite und gehen wir südlich um den Kirchenchor herum, so kommen wir an einen Gang, der uns nach den sich südlich anschließenden Golgothakapellen 4,5 m hoch hinauffürt. Es sind zwei, eine nördliche und eine südliche Kapelle, die nur durch zwei Pfeiler von einander getrennt sind. Die nördliche, die den Griechen gehört, ist die Kapelle der Kreuzeserhöhung oder Kreuzigung. Sie ist 13 m lang, 4,5 m breit und zeigt an allen Wänden blutroten Marmor. In ihrer östlichen Apsis steht ein schimmernder, mit Silber beschlagener Hochaltar; unter dessen Platte aber erhebt sich ein wenig über den Boden der grauliche, grobkörnige Kalksteinfels, von dem M. Sanutus 1310 schreibt, daſs er „rot und weißfarb sei, als ob es vom h. Blut were“. In der Mitte desselben sieht man eine in Silber gefaſste Öffnung, worin das Kreuz des Herrn gesteckt haben soll. Das Silber trägt die Inschrift: *ὁ δὲ θεὸς βασιλεὺς ἡμῶν πρὸ αἰῶνος εἰργάσατο σωτηρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς* (aus Ps. 74, 12; Alex.). Die Löcher für die Schächerkreuze werden in den zurück (östlicher) gelegenen Winkeln des Altarraumes gezeigt, je 1,6 m vom Kreuze Jesu entfernt; sie werden aber erst im Mittelalter erwänt. Zwischen dem Kreuze Jesu und dem südlichen Schächerkreuz, 1,46 m von ersterem entfernt, ist der nach Matth. 27, 51 bei der Kreuzigung des Herrn entstandene Felsenspalt zu finden und zwar von W. nach O. laufend; er ist durch eine Marmorplatte verdeckt; tut man dieselbe beiseite, so sieht man auf anderes Gestein hinab; doch sieht es so aus, als ob $^1/_2$ Fuß weiter unten die auseinander gespaltenen Steine sich berüren. Sanutus gibt die Tiefe des Spaltes auf 29' an; um 1497 wird er auf 18' bestimmt (vergl. Sepp I, S. 461). Die Kapelle hat an der nördlichen Wand eine Kanzel und ist mit Gemälden und kostbarer Mosaik reich geschmückt. — Die südliche, viel einfacher ausgestattete Annagelungskapelle, die den Lateinern gehört, bezeichnet die Stelle, wo Christus an das noch am Boden liegende Kreuz angenagelt wurde; in den Fußboden sind zwei darauf hinweisende Marmorstücke eingelegt; östlich stellt ein schönes Altargemälde den Hergang dar. — Noch südlicher schließt sich die ebenfalls den Lateinern gehörige kleinere Kapelle Mariä oder Schmerzenskapelle an, worin am Altar der Leichnam Jesu im Schoße seiner Mutter abgebildet ist. Diese liegt schon ganz über der Kapelle der ägyptischen Maria in der nordöstlichen Ecke des Vorplatzes. Ebenso südlich, aber östlicher zeigt man in einer kleinen Kapelle

eine Vertiefung in der Mitte des Bodens als den Ort, wo Abraham den Isaak opfern wollte. Unter der Kapelle der Kreuzannagelung liegt das Refektorium der Griechen, unter der der Kreuzerhöhung eine Kapelle, welche verschiedene Namen hat. Johannis- oder Frauenkapelle heißt sie, weil hier Maria und Johannes unter dem Kreuze gestanden haben sollen. Adamskapelle nennt man sie, weil hier Adam begraben sei; von seinem Schädel leiten schon die ältesten Kirchenväter den Namen Schädelstätte her. Von Christi Blut, das durch den Felsenriss auf ihn geflossen, sei er wider lebendig geworden. Melchisedekskapelle heißt sie besonders bei den Griechen, weil auch Melchisedek hier begraben worden sei. Sehr sinnreich deutete die Sage in dieser Weise an, dass der Tod der adamitischen Menschheit durch Christi Tod überwunden, und zugleich, dass das Priestertum Melchisedeks durch Christi Priestertum widerhergestellt sei. Man ging, um den Sinn der Sage klar zu machen, ausdrücklich auf Eph. 5, 14 zurück: „wache auf, der du schläfst“ u. s. w.; das sei hier erfüllt, vergl. Hieron. zu Eph. 5, 14. Jedenfalls wurde in dieser Weise sehr sinnig an das enge Verhältnis zwischen dem Alten und Neuen Testament erinnert. Auch Abrahams Opfer wurde one Zweifel als der schwache Typus, dem gegenüber der Antitypus, Christi Opfer in seiner ganzen Größe erscheint, in betracht gezogen. — Rechts vom Altar an der östlichen Seite kann man den Felsenriss sehen, der dem in der oberen Kapelle befindlichen entspricht. Vor dieser Kapelle westlich hatten Gottfried von Bouillion und Balduin, sowie die übrigen fränkischen Könige, am liebsten ihre Grabmäler haben wollen, der erstere links, der andere rechts, die übrigen etwas weiterhin. Aber schon 1244 wurden ihre Gebeine von den wilden Horden der Charesmier herausgenommen und verbrannt; die Grabmäler selbst wurden nach dem Brande 1808 von den Griechen zerstört. Zwei steinerne Bänke, die jetzt innerhalb der erweiterten Kapelle stehen, zeigen uns die Plätze derselben. — Verlassen wir Golgotha, so zeigt nahe am nordwestlichen Ende desselben, in dem südlichen Teile der Kirche im engeren Sinn, nicht weit von den muslimischen Wächtern, dem Eingangsportal gegenüber, auf den bunten, platten Steinen, mit welchen der Fußboden belegt ist, eine große Marmorplatte, die oft erneuert wurde, den Ort, wo der h. Leichnam von Nicodemus gesalbt sein soll; es ist der Salbungsstein, dessen Saum griechische Inschriften zieren. Vier kolossale Kandelaber umgeben ihn und über ihm haben Armenier, Lateiner, Griechen und Kopten das Recht, Lampen zu brennen. 16 Schritte weiter westlich umgibt ein kleines, neugebautes Gehäuse den Ort, an welchem die Frauen der Salbung zugesehen haben sollen.

In die Rotunde des h. Grabes treten wir durch die oben erwänte Gittertür, also von Osten her, ein. Statt der 12 großen konstantinischen Apostelsäulen erheben sich jetzt ringsherum 18 Pfeiler oder vielmehr Pilaster, 4 Fuß 10 Zoll breit und 4 Fuß (die östlichen noch weiter) von einander entfernt, die westlichen durch Mauern mit Türöffnungen miteinander verbunden. Sie tragen eine Gallerie, über welcher ein zweiter Säulengang angebracht ist. Darüber schwingt sich die neue Kuppel vom Jare 1868 mit einem Kranz von Hochfenstern und schließt mit einer offenen Laterne von 5 m Durchmesser und 3 m Höhe. Sie wird von vergoldeten, mit Filz gefütterten Kupferplatten gebildet, die auf einem eisernen Fächerwerk ruhen. Sie hat 20 (28) m Durchmesser und 15 m Höhe. Höher noch ist der Raum unter ihr. Gerade unter ihrer Öffnung nun liegt das h. Grab, wie eine Kirche in der Kirche, in den verschiedenen Zeiten sehr verschieden gestaltet, nach 1808 in barockem Stil sechseckig aufgefürt, mit einem Plattdache, dessen Geländer von Säulen und Halbpfeilern getragen werden, und einem kleinen, turbanförmigen Kuppelaufsatze, 8 m lang, fast 6 m breit, 16 m hoch. Das kleine Gebäude hat ungefär 50 Schritte Umfang, wärend man die ganze Rotunde mit 100 Schritten umgeht (Sepp I, S. 502). Von seinem Vorplatze aus, der gegen den möglicherweise durch die offene Kuppel hereinfallenden Regen mit einem länglichen Baldachin überspannt und mit zwei schön aus Holz geschnitzten Engeln aus München, auch mit großen silbernen Kandelabern geziert ist, treten wir in die erste Abteilung, die Engelskapelle und finden darin bei

dem Schein von 15 Lampen einen in Marmor eingefasten Stein, auf welchem der Engel gesessen haben soll, als er den Frauen die Auferstehung des Gekreuzigten verkündete. Durch eine enge, niedrige Tür kommen wir zum Hauptraume, der Grabkammer, die nur 2 m lang und breit und um etwas höher, aber ganz mit weißem Marmor belegt ist. An der rechten, nördlichen Seite bedeckt eine rotgesprenkelte, gespaltene Marmorplatte eine mit ihren Enden und hinten an die Wände anstoßende Truhe, etwa 2 m lang, halb so breit und hoch. Es ist das Grab, in welchem der Leichnam Jesu geruht haben soll. Die Marmorplatte wird auch als Altar benutzt; in den Mauerblenden zur Seite stehen goldene und silberne Leuchter mit geweihten Kerzen und zierliche Gefäße, die täglich mit frischen Blumen gefüllt werden. Von der Decke der Grotte hängen 43 goldene und silberne, den verschiedenen Konfessionen gehörende Lampen herab, die Tag und Nacht brennen. Dass dies Grab so wenig die Art der jüdischen hat, erklärt Cyrill, Katech. 14, 9 durch die Bemerkung: „der Eingang zum Grabdenkmal des Heilandes war aus demselben Fels gehauen, wie es hier am Eingange der Grabmonumente gewönlich der Fall ist. Jetzt freilich tritt dies nicht mehr hervor, weil die vordere Höle wegen der gegenwärtigen Ausschmückung rasirt wurde (ἐξεκολάφθη); doch vor Errichtung dieses Denkmals aus kaiserlicher Municicenz war die Höle innerhalb des Felsens sichtbar“. Vom Orte der Kreuzigung ist das Grab nur 35 m (110′), vom Orte der Kreuzfindung 47 m (148′) entfernt. An die hintere (westliche) abgerundete Seite der Grabesgrotte schließt sich noch eine halb verfallene Kapelle der koptischen Christen, die nur sehr selten geöffnet wird. Sie reicht schon nahe an die beiden westlichsten Pilaster der Rotunde heran, zwischen denen die Syrer (Jakobiten) eine schmucklose Kapelle mit einer Apsis in der Umfassungsmauer haben. Aus dieser Kapelle der Syrer fürt fast am Anfang der Apsis gegen S. ein schmaler, kurzer Gang eine Stufe hinab in eine Kammer, die teils von einer Felswand, teils von der großen Umfassungsmauer gebildet ist (vergl. Ganneau a. a. O. S. 8), und da drinnen finden sich die beiden, seit dem 16. Jarh. von der Tradition dem Joseph von Arimathia und dem Nikodemus beigelegten, unten im Felsen ausgehauenen Senkgräber, die für die Frage, ob die Stelle der Grabkirche die rechte ist, durch Ganneau neue Wichtigkeit gewonnen haben. Im Felsen südlich sind auch Spuren von seitwärts eingearbeiteten, niedrigeren Schiebgräbern. — Nordwestlich schließen sich an die Grabrotunde Dienstwonungen an, zu denen man unmittelbar zwischen den nördlichen Pilastern hindurchgelangen kann, östlich von diesen aber ein Vorplatz, wo Jesus der Maria Magdalena, Joh. 20, 14 ff., und dann die Erscheinungskapelle, wo er seiner Mutter nach seiner Auferstehung erschienen sein soll. Aus dieser den Lateinern gehörenden Kapelle kommen die feierlichen Klänge, die dem Pilger, der mit Andacht das heil. Grab besucht, so woltun; nur hier findet sich eine Orgel. Im Altare wird ein Stück der Geißelungssäule gezeigt, das aber oft gewechselt worden ist. In der östlich gelegenen Sakristei werden der Degen, die Sporen und das Kreuz Gottfrieds von Bouillon aufbewart, deren Echtheit aber nicht sicher ist.

Außer der schon angefürten Litteratur sind für die Kenntnis des h. Grabes und der darüber stehenden Kirchen Nachbildungen wichtig, die man schon frühzeitig angefertigt hat, vergl. Williams a. a. O. S. 267 ff. und Tobler a. a. O. S. 249—251. In Jerusalem selbst ist ein großes von Baurat Schick dort angefertigtes Modell der Grabeskirche zu sehen; es steht in einem Buchladen neben der Wonung des anglikanisch-preußischen Bischofs. **Fr. W. Schultz.**

Grade, akademische in der Theologie. Die akademischen Grade in der Theologie sind ziemlich so alt wie die Universitäten selbst. Man kann sie zurückverfolgen bis zu den Anfängen der mater studiorum, der Universität Paris. Die Art ihrer Erwerbung war nicht immer die gleiche, aber allmählich bildete sich ein fester Brauch, vorzüglich in Paris, der dann für die jüngeren Universitäten mehr oder minder maßgebend ward. Das Recht, die Grade zu erteilen, hatte in Paris der Kanzler von Notre Dame und zwar als ständig hierzu vom



Papste bevollmächtigt (commissarius papae). Da es sich nämlich um die Pflicht, überall zu predigen und den Glauben zu lehren und zu verteidigen handelte, war nach römisch-kirchlicher Anschauung die dazu erforderliche Ermächtigung (missio) vom Papste herzuleiten, weshalb auch immer bei Neugründung einer Universität ein solcher Kanzler von Rom aus bestellt ward.

Die Stufenleiter begann mit dem Bakkalariat (baccalarius, denn nur diese Form findet sich in den echten Urkunden des Mittelalters, bachelier, bachelor). Der Bakkalarius, eigentlich der noch nicht verheiratete junge Mann, der die Studienzeit hinter sich hatte, machte die Lehrjare für den Magistergrad durch. In dieser Lehrzeit unterschied man nun bei den Theologen drei Stufen und demgemäß gab es die drei Klassen der baccalarii biblici, sententiarii und formati.

Um biblicus zu werden, mußte man 6 Jare studirt haben, wenigstens 25 Jare alt und weder unehelicher Abkunft noch verwachsen sein. Auch war ein Examen vor der Fakultät über die Grundbegriffe der Theologie zu bestehen. Der Aufgenommene las dann über die Schrift und hielt Disputationen und zwar in der Regel 3 Jare lang.

Wer sententiarius werden wollte, hatte ein neunjäriges Studium und 2 Vorlesungen über die Bibel nachzuweisen, eine Probepredigt zu halten und eine Disputation durchzumachen. Er war dann verpflichtet, ein Jar hindurch über die Sentenzen des Lombarden zu lesen.

Nach dieser Leistung hieß man formatus und hatte als solcher noch 3 Jare in Paris zu bleiben, um zu lesen, zu predigen und bei feierlichen Disputationen mitzuwirken.

Dies war die Vorbereitung. Zum Besitz der begehrten Rechte fürte die zweite Stufe, die licentia, die in Paris nur jedes zweite Jar, und zwar immer in den ungeraden Jaren, erteilt ward. Um sie zu erlangen, ersuchten gegen Allerheiligen die formati die Fakultät, sie dem Kanzler vorzuschlagen. Dieser ließ sie durch Magister prüfen und bestimmte um Weihnachten den Tag der feierlichen Aufnahme. Am festgesetzten Tag zog man in den Sal des bischöflichen Palastes, die baccalarii leisteten den Eid, warfen sich auf die Kniee und empfingen vom Kanzler die licentia: Ego autoritate apostolica do tibi licentiam legendi, regendi, disputandi, docendi in sacra theologiae facultate hic et ubique terrarum, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen.

Der Lizentiat hatte also alles Wesentliche, die Rechte, auf die es ankam. Wenn er dennoch zum letzten Grade, dem magisterium, aufstrebte, so geschah es nur, um in die Genossenschaft der Magister aufgenommen zu werden. Dies galt als selbstverständliche Folge des Vorhergehenden, als der regelrechte Schluss des Ganzen. Auch waren die dafür erforderlichen Leistungen, Disputationen und einzelne Vorlesungen im Laufe des Jares, nur mäßige. Bei einem dieser Akte, der wider im Bischofssal stattfand, setzte der Kanzler oder der präsidirende Magister dem Lizentiaten den Doktorhut auf.

Um zu dieser Höhe zu kommen, gebrauchte man also ziemliche Zeit, von welcher nur den Mönchstheologen etwas erlassen ward. Die wissenschaftlichen Leistungen, die gefordert wurden, sind nicht so gar hoch zu schätzen; es kam dabei schon viel Unfug, selbst bis zum Betrügen und Bestechen, vor. Sehr beträchtlich waren die besonders durch die vielen Festschmäuse verursachten Kosten. Papst Clemens V. verordnete 1311, dass die Kosten beim Doktorat 3000 Tournois (auf 12,420 Fr. berechnet) nicht übersteigen sollten. Mancher stürzte sich für sein ganzes Leben in Schulden, um diese Ehrenstellung zu erringen, die allerdings in der ganzen christlichen Welt für eine hohe galt. — Vgl. hierzu Ch. Thurot, De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris au moyen-age, Paris 1850.

Das Ausgefürte blieb mit einigen örtlichen Verschiedenheiten (vgl. z. B. noch die Tübinger Statuten von 1480 in: Urkunden z. Gesch. d. Univ. Tübingen, 1877, S. 255 ff.) in Geltung, so lange die Universitäten freie sich selbst regierende wissenschaftliche Korporationen kirchlichen Charakters waren, ja zunächst auch noch, als die Umwandlung derselben in Statsanstalten begann. Diese Um-

wandlung tritt bekanntlich zuerst bei der Universität Wittenberg deutlicher hervor. Die Promotionsordnung aber, welche der Kurfürst 1508 der dortigen theologischen Fakultät gab, erinnert noch durchweg an die von Alters her üblichen Bestimmungen. Das Recht der Verleihung der Grade stand auch hier dem Kanzler zu, doch nicht als Stellvertreter des Papstes, sondern jetzt des Landesfürsten. Und der Lizentiat — auch das war neu — gelobte im Eide nicht mehr dem Papste Gehorsam, sondern sprach: juro me veritatem evangelicam pro mea virili defensurum. Vgl. Foerstemann, Liber Decanorum Facultatis Theologicae Academiae Vitebergensis, Lips. 1838; p. 144.

Die Reformation fürte natürlich weitere Änderungen herbei. Einige wollten die Grade überhaupt abschaffen. So besonders Karlstadt, der dies mit Berufung auf Matth. 23, 8 am 3. Febr. 1523 öffentlich erklärte. Und von 1525—1533 ruhten wirklich wegen anderweitiger Überbürdung der maßgebenden Persönlichkeiten die theol. Promotionen. Aber aufgeben wollte man sie darum nicht, sondern hielt sie in anderer Form fest, als testimonia excellentis eruditionis et pietatis. Die Rechte der Doktoren wurden dabei freilich vermindert. Denn es ging nicht mehr, daſs sie nach Belieben überall ihren Lehrstul aufschlugen, nachdem man einmal angefangen hatte, die Professoren an den Universitäten von seiten des States anzustellen. Der Grad ward jetzt eine Ehrenanerkennung und enthielt das Zeugnis, daſs der betreffende lehrfähig sei. Aber um diese Fähigkeit betätigen zu können, muſste und muſs er sich an einer bestimmten Universität Zulassung und Recht noch besonders erwerben.

Die erste neue Promotion fand zu Wittenberg am 17. Juni 1533 in Gegenwart des Kurfürsten, der auch die Kosten bezalte, statt. Joh. Aepinus, Superintendent in Hamburg, und die Wittenberger Kaspar Cruciger und Joh. Bugenhagen wurden zu Doktoren ernannt. In demselben Jare verfaſste Melanthon mit den neuen Statuten für die Fakultät auch eine neue Promotionsordnung. Darnach sollte man die sich Meldenden genau prüfen, auch auf ihre sittliche Fürung; denn, heißt es vom Doktorat, reverenter ut ad aram, ita ad hunc gradum accedendum est. Der zu Promovirende muſs 6 Jare lang bei orthodoxen Lehrern Erklärungen der h. Schrift gehört haben. Der biblicus soll dann den Brief an die Römer erklären, der sententiarius und gleicherweise der formatus soll über einige Psalmen und Stücke aus den Propheten lesen. Ebenso werden öffentliche Disputationen verlangt. Über das vom Lizentiaten und Doktor zu Fordernde fehlen die genauen Angaben. Es scheint sich auf Disputationen beschränkt zu haben. Jedenfalls folgte die Erteilung des Doktorhutes für gewönlich sehr bald auf die der licentia. Die Kosten betrugen außer dem Aufwande für Schmäuse 41 fl. 7 gr. damaliger Münze. Sonst ist nur noch die Eidesformel erhalten. Sie verpflichtet zur Verteidigung der drei alten Symbole und zum Beharren bei der Augustana von 1530. Vgl. Förstemann a. a. O. S. 152 ff.

So gingen die akademischen Grade auch auf die protestantischen Fakultäten über und zwar erhielten diese durch Bevollmächtigung des Landesherrn das Recht, selbst dieselben zu erteilen. Den Wittenbergern z. B. ward es 1588 ausdrücklich erneut und der stehende Kanzler abgeschafft. Sie übten es entweder durch den Dekan oder durch einen eigens dazu bestellten Promotor. Die Stufenleiter verminderte sich allmählich, indem man den Bakkalariat zurücktreten und mehr und mehr eingehen ließ. Dagegen steigerten sich die Forderungen für den Doktorgrad, der wegen der dafür nötigen wissenschaftlichen Leistungen und der damit verbundenen Kosten im ganzen selten zur Verleihung kam. Wie es dabei herging, ersieht man z. B. aus einem Briefe, in welchem der Theologe Meyfart 1624 das von ihm in Jena Erlebte beschrieb: „Wenn der Kandidat nach Jena kommt, begibt er sich zum Dekan, welcher ihn vor das Kollegium beruft, um demselben den Grund seiner Ankunft zu eröffnen. Dies geschieht im Hause des Dekans, wo der Petent eine oratiuncula hält. Bei günstiger Antwort wird ihm das Kandidatenbuch zur Inskription überreicht, wofür er einen rheinischen Dukaten zalt, für das Programm desgleichen und einen Taler. Hierauf erfolgt das

tentamen, wofür $22^1/_2$ Taler entrichtet werden. In diesem tentamen wird Hebräisch vorgenommen, ein locus der Schrift, dann der locus de persona Christi und über die Einteilung der biblischen Bücher. Man bespricht sich über die zu haltende Probelektion und der gegebene Text wird bemerkt. Es folgt die Probelektion, die Disputation und die Predigt. Nach Beendigung derselben wird dem Präses ein vergoldeter Becher gereicht, der meinige kostete 10 Taler. Der famulus communis erhält für jeden Glockenschlag $^1/_4$ Taler; in vier Vorlesungen habe ich mein Thema vollendet, nach der Disputation folgt das Lizentiatenkonvivium, welches 12 Taler kostet. Endlich folgt das rigorosum, worin die loci theologici durchgegangen werden, so dass jeder Professor eine besondere Kontroverse durchnimmt, dann wird eine oder die andere schwierige Bibelstelle zur Interpretation vorgelegt; hierauf folgt die Kirchengeschichte, worin ich über die Konzilien examinirt wurde, dann das Kirchenrecht, casus matrimoniales, casus conscientiae. Hierauf wird eine concio extemporanea verlangt, zu deren Meditation eine Viertelstunde Zeit vergönnt wird. Für dieses Examen werden dem Kollegium $22^1/_2$ Taler bezalt, der promotor erhält einen rosenoble, die übrigen Professoren zwei rheinische Dukaten".

Der Schwierigkeit, diesen Grad zu erreichen, entsprach das Ansehen, in welchem er stand. Im 17. Jarh. fürte der Doktor der Theologie den Titel „Excellenz". Unzweifelhaft aber hat sie auch dazu beigetragen zu bewirken, dass das regelrechte Erwerben des Doktorgrades mehr und mehr in Abnahme kam und heutzutage eine große Seltenheit geworden ist, wärend der Lizentiatengrad, für welchen ebenfalls die Leistungen erhöht sind, fast nur rite erworben wird.

Ich habe mich bemüht, über den gegenwärtigen Stand möglichst genaue Erkundigungen einzuziehen, die im folgenden übersichtlich mitgeteilt werden sollen. Allen den geehrten Herren, die mir dabei auf das freundlichste behilflich waren, spreche ich hiermit meinen verbindlichsten Dank aus. Wenn hie und da noch einige Lücken bleiben, so wird dies vornehmlich darauf zurückzufüren sein, dass manche Fakultäten noch veraltete Promotionsstatuten besitzen, die keine volle Geltung mehr haben und doch durch neue statlich anerkannte noch nicht ersetzt wurden.

Die evangelischen Fakultäten in Deutschland, eingeschlossen die in der Schweiz, Wien und Dorpat.

Der Bakkalarius.

Dieser Grad kommt in Deutschland nur noch in Jena vor, wo er von den künftigen Privatdozenten und den Bewerbern um ein bestimmtes Stipendium gefordert wird. Der Kandidat muss Dr. philos. sein und ein Kolloquium vor der Fakultät bestehen. Gebüren 120 M.

Der Lizentiat der Theologie.

Überall wird eine schriftliche Eingabe um Zulassung verlangt. Die geforderten Beilagen und die weitere Behandlung sind verschieden.

Basel: curriculum vitae; Zeugnis über Bestand der theol. Kandidatenprüfung und über sittliche Fürung. Nach erklärter Zulassung: eine wissenschaftliche Abhandlung zum späteren Druck, wofür auch bereits im Druck vorhandene größere Leistungen eintreten können. Im Fall der Annahme: Kolloquium nicht unter 2 St. über alle theol. Hauptfächer; prakt. Theol. kann erlassen werden, wenn nicht darin dozirt werden soll. Noten: summa cum laude, cum laude, rite. Promotionseid mit Verpflichtung auf die Schrift. Gebüren: 300 Fr., wovon $^1/_3$ oder $^2/_3$ beim Misslingen zurückgegeben werden kann.

Berlin: curr. v.; Zeugnis über Gymnasialbildung und 3 järiges Studium (Dispens des Ministers zulässig). Latein. Abhandlung oder lat. od. deutsche Druckschrift. Nach Zulassung: mündliche Prüfung vor d. ganzen Fakultät; Entscheidung mit absoluter Stimmenmehrheit; cum laude, summa c. laude. Widerholung nicht vor 1 J. gestattet. Binnen 6 Wochen öffentliche lat. Disputation

über eine Dissertation oder Thesen oder beides. Keine Eidesleistung. Gebüren: 50 Taler Gold.

Bern: nichts zu erfaren.

Bonn: curr. v.: vorzügliche Zeugnisse über Gymnasialbildung und 3järiges Studium. Lat. Abhandlung. Nach Zulassung: mündliche lat. Prüfung über das ganze Gebiet d. Theologie; Entscheidung nach Stimmenmehrheit. Bei Abweisung Widerholung auf keiner preußischen Universität vor 2 Jaren möglich. Binnen 6 Wochen lat. Disputation über Thesen. Gelübde. Gebüren: 50 Taler Gold, wovon die Hälfte bei Abweisung verfällt.

Breslau: curr. v.; vorzügliche Zeugnisse über Gymnasialbildung u. 3järiges Studium; lat. Abhandlung. Nach Zulassung: mündliche lat. Prüfung über das ganze Gebiet d. Theologie. Entscheidung durch Stimmenmehrheit. Binnen 6 Wochen lat. Disputation über eine lat. Abhandlung und Thesen. Eid mit Verpflichtung auf die Schrift. Gebüren: 50 Taler Gold; die Hälfte verfällt.

Dorpat rechnet 4 Grade: 1) „graduirter Student“ = Kandidat in Deutschl.; 2) „Kandidat“, Anerkennung für ausgezeichnete Leistungen im Gradualexamen, nebst Berechtigung zur Habilitation nach Verteidigung einer Schrift pro venia legendi; 3) Magister der Theologie, auf Grund einer Dissertation, Prüfung in selbstgewälten Hauptfächern, und einer deutschen Disputation; 4) Doktor der Theologie, auf Grund einer lat. von der Fakultät gebilligten Dissertation und deren lat. Verteidigung. — Alles unentgeltlich.

Erlangen: Nachweis der Gymnasialbildung u. d. vorgeschriebenen Studienzeit, Kandidatenprüfung mit sehr guter Note; lat. Dissertation; mündliches deutsches Examen in sämtlichen Fächern; lat. Disputation. Eid mit Verpflichtung auf die Schrift u. d. luth. Symbole. Gebüren: 300 M.

Gießen: curr. v.; Zeugnisse über Gymnasialbildung, mindestens 3järiges Studium und gegenwärtige Lebensstellung. Lat. oder deutsche Dissertation, kann durch eine früher veröffentlichte Abhandlung vertreten werden. Nach Zulassung durch die Fakultät können Rektor und Kanzler noch gegen die Zulassung Einsprache erheben. Mündliche deutsche Prüfung von 2—3 St. in der Gesamtdisziplin. Zum Bestehen Stimmeneinheit nötig, für die Note (c. laude, magna c. l., summa c. l.) Stimmenmehrheit. Gebüren: 230 M., wovon 100 M. verfallen, wenn Petent nicht zur Prüfung zugelassen wird, die Hälfte, wenn er diese nicht besteht.

Göttingen: curr. v.; gedrucktes Werk oder lat. Abhandlung. Nach Zulassung: Kolloquium, Predigt, Disputation, wovon eins oder das andere erlassen werden kann. Gebüren: 225 M.

Greifswald: curr. v.; vorzügliche Zeugnisse über Gymnasialbildung u. Universitätsstudium, lat. Abhandlung. Nach d. Zulassung: mündliche Prüfung in allen Hauptfächern; Entscheidung über die Note (rite, c. laude, magna c. l., summa c. l.) mit absoluter Stimmenmehrheit. Widerholung erst nach 1 J. möglich. Binnen 6 Wochen lat. Disputation über Thesen. Gelübde. Gebüren: 60 Taler Gold, wovon die Hälfte verfällt.

Halle: curr. v.; Zeugnisse über Gymnasialbildung und 3järiges Studium, auch etwaige Kandidatenprüfung; lat. Abhandlung nicht unter 3 Druckbogen. Mündliche Prüfung über alle Hauptfächer; bestanden, wenn nicht mehr als ein Mitglied dagegen stimmt. Disputation über die Abhandlung. Gebüren: 191 M.

Heidelberg: curr. v.; 3järiges Studium; persönliche Meldung. Lat. oder deutsche Dissertation von mindestens 2 Druckbogen; kann ersetzt werden durch eine gedruckte Abhandlung oder ein Buch. Nach Zulassung: schriftliche Prüfung unter Aufsicht über Fragen aus den Hauptfächern, wovon eine lat. zu beantworten; mündliche 2—3 St. über alle theol. Hauptfächer und die philos. Hilfswissenschaften. Noten: summa c. l.; insigni c. l.; cum laude. Gelöbnis. — Widerholung nach 6 Monaten mit halben Gebüren statthaft. Gebüren: 300 M. die ganz verfallen.

Jena: gedruckte oder geschriebene Abhandlung; lat. Disputation über dieselbe. Gebüren: 300 M.

Kiel: curr. v.; Zeugnis über Gymnasialbildung und Universitätsstudium; letzteres muſs mindestens seit 2 Jaren abgeschlossen sein. Lat. oder deutsche Abhandlung oder ein gedrucktes Buch. Mündliche Prüfung über die ganze Theol. und die philos. Systeme, soweit sie mit der Theol. in Verbindung stehen. Noten: rite, cum laude, summa c. l.; Entscheidung nach Stimmenmehrheit. Disputation über lat. oder deutsche Thesen. Gebüren: 225 M.

Königsberg: curr. v.; Zeugnis über Gymnasialbildung und 3järiges Studium, wovon jedoch der Minister dispensiren kann. Lat. Abhandlung von mindestens 2 Druckbogen, od. deutsche od. lat. Druckschrift. Mündliche lat. Prüfung über die ganze Theologie; Entscheidung nach Stimmenmehrheit. Widerholung erst nach 1 Jar möglich. Binnen 6 Wochen lat. Disputation über eine gedruckte Abhandlung. Eid mit Verpflichtung auf die Schrift. Gebüren: 20 Dukaten, wovon die Hälfte verfällt.

Leipzig: Meldung frühestens 5 Jare nach Beginn des Studiums; curr. v.; lat. Abhandlung; colloquium pro licentia. Gebüren: 225 M., welche verfallen.

Marburg: curr. v.; Zeugnisse über Gymnasialbildung, Studium, auch etwaige theol. Prüfungen. Quittung über bez. 258 M., wovon ein Teil verfällt. Lat. oder deutsche Abhandlung. — Nach d. Zulassung: mündliche Prüfung über die ganze Theologie; lat. Disputation über die Dissertation und Thesen.

Rostock hat keine neuere genehmigte Promotionsordnung.

Straßburg: curr. v.; akademische und etwaige andere Zeugnisse. Meldung frühestens 1 Jar nach Abschluſs des Studiums. Lat. Dissertation, deren Thema erst von der Fakultät gebilligt werden muſs. Statt ihrer eine deutsche Arbeit, wenn ein kurzes lat. specimen eruditionis beigefügt ist. Klausurarbeiten und Kolloquium aus 2 od. 3 vom Kandidaten bezeichneten Hauptfächern. Noten: summa c. l.; insigni c. l.; cum laude. Widerholung frühestens nach 1 J. möglich. Gebüren: 240 M.

Tübingen: gedruckte oder geschriebene Abhandlung; Kolloquium in 2 Fächern, von denen eins der Bewerber, das andere die Fakultät bestimmt. Das Kolloquium wird dem erlassen, der in Tübingen ein Examen mit höherem Zeugnisse bestanden hat.

Wien: curr. v.; Zeugnisse über philosoph. Studien im engeren Sinne, 3järiges theol. Studium, Kandidatenprüfung mit lobender Anerkennung. Geschriebene od. gedruckte Probearbeit. Zwei Prüfungen aus Exegese und Kirchengeschichte, aus system. u. prakt. Theologie, zwischen denen in d. Regel wenigstens 1/2 Jar verlaufen muſs. Widerholung nach 3 Monaten zugelassen. Eid. Gebüren: 10 Dukaten u. 9 fl.

Zürich: curr. v.; Zeugnis über mindestens 3järiges Studium; Sittenzeugnis. Mündliche Prüfung über die ganze Theol., mindestens 3 St., wovon 1 St. für das betr. Hauptfach. Noten: summa c. l., magna c. l., cum laude. Widerholung nach 1 Jar möglich. Lat. Disputation über eine lat. Dissertation und Thesen. Eid. Gebüren: 100 Fr., welche verfallen; nach bestandenem Examen noch 200 Fr.

Der Doktor der Theologie.

Basel besitzt für die Doktorpromotion auf Bewerbung keine jetzt gültigen Bestimmungen.

Berlin: anerkanntes kirchliches od. theol. wissenschaftliches Verdienst; lat. Dissertation über ein von der Fakultät gebilligtes Thema, bei deren Annahme Einstimmigkeit erforderlich. Kolloquium nach dem Ermessen der Fakultät. Bei der feierlichen Promotion lat. Rede des Doktoranden; Gelübde mit Verpflichtung auf die Schrift, die alten Symbole und die Augustana. Gebüren: 100 Taler Gold.

Bern: s. beim Lizentiaten-Grad.

Breslau: Meldung frühestens 6 J. nach Beendigung des Studiums; der Lizentiatengrad; lat. Dissertation; schriftliche und mündliche Prüfung; hier Entscheidung per maj.; Disputation über die Dissertation und Thesen. Eid mit Ver-

pflichtung auf die Schrift und die symb. publ. der evangel. Kirche. Gebüren: 46 Dukaten, wovon die Hälfte verfällt.

Bonn: Meldung frühestens 6 J. nach Beendigung d. Studiums; der Liz.-Grad; lat. Dissertation; schriftliche und mündliche Prüfung mit Entscheidung per maj.; Disputation über die Dissertation. Gelübde. Gebüren: 100 Taler Gold, wovon die Hälfte verfällt.

Dorpat: s. d. Lizentiaten-Grad.

Erlangen: der Liz.-Grad und höhere Stellung im Kirchen-, Schul- oder Statsdienst. Lat. Dissertation; Kolloquium, das bei einem Mitglied der Fakultät erlassen werden kann; lat. Disputation (diese oder die Dissertation kann bei einem, der sich schon litterarisch ausgezeichnet hat, erlassen werden, dann aber das Kolloquium nicht). Eid mit Verpflichtung auf die Schrift und die Symbole der luth. Kirche. Gebüren: 460 M.

Gießen: genauere Bestimmungen über Erwerb des theol. Doktorgrades neben dem, was die neue akademische Promotionsordnung für alle Fakultäten im allgemeinen angibt, fehlen noch. Gebüren: 440 M.

Göttingen: lat. epistola petitoria mit genauer Angabe der Personalien; theol. Druckwerk od. lat. Dissertation. Kolloquium, Disputation, Predigt. Von den letzten Leistungen kann die Fakultät nach Befund etwas erlassen. Gebüren: 450 M.

Greifswald: der Liz.-Grad seit mindestenst 3 J. oder anerkannte kirchliche oder theologische Verdienste. Lat. Dissertation über ein von der Fakultät gebilligtes Thema. Kolloquium, welches jedoch erlassen werden kann. Bei der Promotion lat. Rede des Doktoranden. Eid. Gebüren: 125 Taler Gold, wovon die Hälfte verfällt.

Halle: der Liz.-Grad seit mindestens 4 J.; Dissertation nicht unter 4 Druckbogen. Mündliche Prüfung; Disputation.

Heidelberg besitzt für die Doktorpromotion auf Bewerbung keine jetzt gültigen Bestimmungen.

Jena: der Liz.-Grad; Dissertation von mindestens 4 Druckbogen; lat. Disputation darüber. Gebüren: 500 M.

Kiel: curr. v.; Stellung im akadem. Lehramt oder höheren Kirchenamt od. Ruf durch litter. Arbeiten. Lat. od. deutsche Abhandlung od. ein gedrucktes Buch. Mündliche Prüfung mit Entscheidung per maj.; Disputation über lat. od. deutsche Thesen. Gebüren: 450 M.

Königsberg: Meldung frühestens 6 J. nach Schluss des Studiums; der Liz.-Grad; lat. Dissertation; mündliche Prüfung, unter Umständen Kolloquium mit Entscheidung per maj.; Disputation über Thesen. Eid mit Verpflichtung auf die publ. doctrina der evang. Kirche. Gebüren: 46 Dukaten, wovon die Hälfte verfällt.

Leipzig: höhere Stellung im Kirchendienst; lat. Dissertation; Disputation über dieselbe. Eid. Verpflichtung auf die Lehre der evangel. Kirche nach d. symb. Büchern. Gebüren: 600 M.

Marburg: lat. Dissertation; anerkanntes wissenschaftliches oder kirchliches Verdienst; Kolloquium nach Ermessen der Fakultät. Gebüren: 333 M.

Rostock: s. d. Lizentiaten-Grad.

Straßburg: curr. v.; akademische und etwaige andere Zeugnisse; der Liz.-Grad; eine größere Abhandlung; mehrstündiges Kolloquium. Gebüren: 400 M.

Tübingen: eine litterarische Leistung, die von der Fakultät als wirkliche Förderung der Wissenschaft anerkannt wird.

Wien: der Liz.-Grad seit wenigstens 3 J.; Schrift von mindestens 6 Druckbogen; Disputation. Eid mit Verpflichtung auf die Lehre der Kirche. Gebüren: 40 Dukaten und 5 fl.

Zürich: curr. v.; Zeugnisse über theol. Studium und gute Sitten; mündliche deutsche Prüfung; lat. Dissertation und Thesen; lat. Disputation. Eid. Gebüren: 500 Fr., wovon 150 Fr. verfallen.

Promotionen in absentia kommen bei obigen Fakultäten (außer in Jena,

Marburg [mit Genehmigung des Ministers] und Zürich) nicht mehr vor. Dagegen haben die Fakultäten das Recht, in der theologischen Wissenschaft oder im praktischen Kirchendienst hervorragenden Männern honoris causa das Lizentiaten- oder Doktordiplom als Zeichen der Anerkennung zu schicken. Für die Erteilung des Doktorgrades ist dies jetzt in Deutschland das fast allein Übliche geworden; den Liz.-Grad verleihen honoris causa Basel, Berlin, Breslau, Erlangen, Greifswald, Heidelberg (an Ausländer), Königsberg, Leipzig, Straßburg, Zürich. Den Vorschlag hierzu muss ein Mitglied der Fakultät (in Berlin, Breslau, Halle, Königsberg, Straßburg 2 Mitglieder) machen und begründen. Zur Erteilung ist überall (mit Ausnahme von Wien, wo sie überhaupt nur bei besonders feierlichen Gelegenheiten geschieht und dann eine abweichende Stimme nicht hindert) Einstimmigkeit erforderlich.

Die katholischen Fakultäten in Deutschland.

Bonn: für den Lizentiaten-Grad: die Weihe zum Subdiakonus; vorzügliche Zeugnisse über Gymnasialbildung und 3 järiges Universitätsstudium; curr. v.; lat. Abhandlung. Mündliche lat. Prüfung über die ganze Theologie. Widerholung erst nach 2 J. möglich. Binnen 6 Wochen lat. Disputation über Thesen. Ablegung der professio fidei Tridentinae. Gebüren: 50 Taler Gold, wovon die Hälfte verfällt.

Für den Doktor-Grad: Meldung frühestens 6 J. nach Schluss des Studiums, der Liz.-Grad; die gleichen Zeugnisse wie dort; lat. Dissertation. Schriftliche und mündliche Prüfung; Disputation über die Dissertation. Ablegung der prof. fid. Gebüren: 100 Taler Gold, wovon die Hälfte verfällt.

Breslau: wie in Bonn, nur dass beim Liz.-Grad die Prüfung teils lat. teils deutsch ist und die Disputation binnen 8 Wochen zu folgen hat. Gebüren: 50 Taler Courant und 12 Taler 10 Sgr. Auslagen.

Beim Doktorgrad kann für bejartere Männer die Prüfung in ein Kolloquium verwandelt werden. Gebüren: 100 Taler Courant und 12 Taler 10 Sgr. Auslagen.

Freiburg i. Br. erteilt nur den Doktorgrad: Zeugnisse über das theol. Studium; gedruckte oder druckfähige Abhandlung. Prüfung über sämtliche theol. Fächer an 2 oder mehreren Tagen; von dieser kann unter Umständen dispensirt werden. Ablegung der prof. fid. Gebüren: 310 M.

München erteilt nur den Doktorgrad: Nachweis der Gymnasialbildung und 4järigen akademischen Studiums; Weihe zum Subdiakonus und Zeugnis der geistlichen Oberbehörde; curr. v.; lat. oder deutsche Abhandlung von mindestens vier Druckbogen. Schriftliche (tentamen) und mündliche Prüfung; erstere in Klausur über je eine Frage aus Dogmatik, Moral, Kirchengeschichte, Exegese, Pastoraltheologie, Kirchenrecht; letztere mindestens 2 St. dauernd, über das ganze Gebiet der Theologie. Widerholung nur ausnahmsweise möglich. Disputation über Thesen, gewönlich an 70, und Vortrag des Promovenden über ein von ihm gewältes theol. Thema (quaestio promovendi); Ablegung der prof. fid. Gebüren: 250 M., wovon 70 M. verfallen.

Münster: für den Liz.-Grad: mindestens dreijäriges akademisches Studium; vorzügliche Zeugnisse über Fleiß und Kenntnisse; testim. morum; curr. v.; lat. Arbeit über ein von der Fakultät gegebenes oder gebilligtes Thema; mündliche Prüfung in lat. Sprache; lat. Disputation über Thesen. Gebüren: 50 Taler in Gold, wovon die Hälfte verfällt.

Für den Doktor-Grad: mindestens 3järiges akademisches Studium; testim. morum; curr. v.; der Grad eines Lic. theol. oder Dr. phil.; eine Abhandlung oder statt ihrer ein Tentamen durch den Dekan; mündliches Examen; Disputation über eine lat. Dissertation; Ablegung der prof. fidei. Gebüren: 60 Taler Gold, wovon die Hälfte verfällt.

Tübingen: der Liz.-Grad kann an solche gegeben werden, welche noch nicht Priester sind, aber durch eine mündliche und schriftliche Prüfung sowie durch eine

selbstgefertigte Dissertation ihre Tüchtigkeit nachgewiesen haben. Er wird auch honoris causa verliehen.

Für den Doktor-Grad: eine höhere Weihe; eine größere wissenschaftliche Abhandlung über eine wichtige theologische Frage; examen rigorosum über die gleiche Disziplin, über Dogmatik, Moral, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, alt- und neutestamentliche Exegese. Ablegung der prof. fid. — Zur Erteilung eines Grades ist Einstimmigkeit nötig.

Würzburg, fast ganz wie München; nur fällt bei der schriftlichen Prüfung die Pastoraltheologie aus; die Widerholung der Prüfung ist in Jaresfrist möglich; bei der Disputation sind 24 Thesen zu stellen. Gebüren: 300 M., wovon $112^1/_2$ M. verfallen.

Die außerdeutschen Länder.

Österreich: die katholischen Fakultäten verlangen für den Doktor-Grad 4 Prüfungen, nämlich in Schriftwissenschaft, Dogmatik, Kirchenrecht und Kirchengeschichte, Moral und Pastoraltheologie. Dissertation über ein vom Dekan gegebenes Thema. Ablegung der prof. fid. Trid. beim Kanzler.

Rußland: die griechisch-russische Kirche kennt keine akademischen Grade in der Theologie.

Dorpat s. oben.

Helsingfors in Finland erteilt 3 Grade: 1) den Kandidatengrad, der für die Fürung des Pfarramtes nicht nötig ist. Erfordernisse: vorherige Ablegung der philosophischen Kandidatenprüfung (römische, griechische, orientalische Litteratur, Philosophie, Mathematik oder Physik); besondere und dann folgende öffentliche Prüfung in Isagogik und Exegese, Kirchengeschichte, Patristik und christl. Archäologie, Dogmatik, Ethik, Dogmengeschichte und Symbolik, prakt. Theologie und Kirchenrecht. — 2) Den Lizentiatengrad. Erfordernisse: zweijäriger Dienst an der Gemeinde; eine lat. oder schwedische oder finnische Dissertation über einen selbstgewälten Gegenstand, öffentlich vor der Fakultät zu verteidigen; besondere und dann öffentliche Prüfung aus dem ganzen Gebiet der Theologie. — 3) Den Doktorgrad darf die Fakultät erteilen solchen, die bei ihr den Lizentiatengrad erworben haben; solchen im In- und Auslande, die sich um die theologische Wissenschaft verdient gemacht haben; solchen, welchen der Kaiser Namen und Würde eines Doktors der Theologie zuerkannt hat.

Schweden: hier rechnet man drei akademische Grade, Kandidaten-, Lizentiaten-, Doktorgrad. Die beiden ersteren verleihen die Fakultäten, den letzteren allein der König, und zwar ziemlich häufig. Für den Lizentiatengrad wird verlangt: das Kandidatenexamen, eine Disputation, eine gewisse Dienstzeit im praktischen Amte. Der Lizentiat kann vom König zum Doktor kreirt werden, hat aber kein Recht darauf. Dagegen kann der König auf Vorschlag der Bischöfe theologisch gebildete Männer one alle Rücksicht auf Examina oder Besitz geringerer Grade zu Doktoren der Theologie ernennen. Die Kosten betragen etwa 300 M.

Norwegen: nur einen Grad gibt es hier, den Doktorgrad, und zwar wird er erteilt in Namen und Autorität des die Universität repräsentirenden, aus den Dekanen der 5 Fakultäten bestehenden Collegium academicum. Verlangt wird: eine lat. oder norwegische Dissertation; 3 Probevorlesungen vor der Fakultät als Censurbehörde über Themata, von denen der Doktorand eins selbst wält, die anderen von der Fakultät erhält; öffentliche Disputation. Verpflichtung auf die Bekenntnisse findet nicht statt. Die Promotion ist unentgeltlich.

Dänemark hat den Lizentiaten- und Doktor-Grad. Die Erteilung steht formell dem König zu, doch geschieht sie nur auf Vorschlag der Fakultät. Verlangt wird für den Doktorgrad eine dänische Abhandlung 10—20 Bogen stark, die, wenn die Fakultät sie billigt, zu drucken ist. Ein Eid wird nicht geleistet. Die Gebüren: für den Liz.-Grad dän. 40 Kronen, für den Doktor-Grad 160 Kr.

Holland: hier wird nur ex autoritate senatus academici der Doktor-Grad

erteilt. Der Promovend muss Kandidat der Theologie sein, ein Doktorexamen bestehen und eine Dissertation verteidigen. Ein Eid wird nicht geleistet. Die Promotion ist unentgeltlich.

Belgien: die Statsuniversitäten haben keine theologische Fakultät. Die freie Universität zu Löwen hat die alte Stufenfolge der theol. Grade wider aufgenommen und verleiht dieselben im Namen und auf Autorität des Papstes.

Frankreich: in beiden Konfessionen gibt es 3 Grade, welche im Namen der Republik durch den Minister des öffentlichen Unterrichts auf den vom Rektor genehmigten Vorschlag der Fakultäten erteilt werden. Die katholischen Fakultäten fordern für den Bakkalarius: Alter von mindestens 21 J.; den Grad eines bachelier ès lettres (dem deutschen Abiturientenzeugnis entsprechend); mindestens 3järiges Studium der Theol. in einem Seminare; Autorisation des Bischofs; Nachweis, dass man 4 Inskriptionen in einer theol. Fakultät genommen; dass man das betreffende Examen bestanden; eine lat. Dissertation oder These über die Gegenstände des Examens, vor der Fakultät zu verteidigen. Gebüren: 25 Fr. — Für den Lizentiaten: das Bakkalarius-Diplom; 4 neue Inskriptionen; 2 Prüfungen; 2 Dissertationen, die eine lat., die andere französisch. Gebüren: 25 Fr. — Für den Doktor: das Liz.-Diplom; 4 weitere Inskriptionen; eine Prüfung; eine deutsche oder lat. Dissertation. Gebüren: 60 Fr. Die Gegenstände der Dissertationen werden immer vom Dekan gegeben. Dazu vergl. noch über die freien Universitäten Bd. IV, 642. — Die protestantische Fakultät verlangt für den Bakkalarius auch den Grad des bachelier ès lettres; 1 J. philosophischen und philologischen und 3 J. theologischen Studiums an der Fakultät; 4 Inskriptionen; schriftliche und mündliche Prüfung; Verteidigung einer gedruckten Dissertation in französischer Sprache. Gebüren 55 Fr. Dieser Grad ist nötig, um in das Pfarramt zu treten und ordinirt zu werden. — Für den Lizentiaten: das Bakk.-Diplom, 4 Inskriptionen, eine schriftliche Prüfung; eine lat. und eine franz. Dissertation. Gebüren 55 Fr. — Für den Doktor: nur noch eine franz. Dissertation.

Italien: im Königreich sind die theologischen Fakultäten 1873 aufgehoben, nur die römische besteht noch. Für die Erteilung des Doktor-Grades (doctor romanus) gibt es in Rom eine päpstliche Kommission. Dieser ist ein Genehmigungspatent des betreffenden Bischofs (Ordinarius) und der Nachweis über Absolvirung des üblichen theol. Studienkursus vorzulegen. In der schriftlichen Prüfung ist eine durch das Los bestimmte These lat. zu bearbeiten; die mündliche umfasst alle Hauptfächer mit Ausnahme (merkwürdigerweise) der Moral. Gebüren: etwas über 300 Fr. — Die Jesuitenkollegien haben das Recht, ihre Zöglinge one Einmischung jener Kommission zu promoviren.

England: hier fällt der Liz.-Grad weg. Der Bewerber um den Bakk.-Grad muss magister artium sein, 3 J. in Oxford oder anderswo Theologie studirt haben, und ein Zeugnis über empfangene Priesterweihe vorlegen. Dann hat er zwei englische Dissertationen über von den Fachlehrern gebilligte Themata öffentlich vorzulesen. Der Bewerber um den Doktorgrad muss nach Erlangung des Bakkalariats 4 volle Jare in Oxford oder anderswo Theologie studirt haben. Sodann hat er über 3 Stücke der Schrift an 3 Tagen öffentlich englisch zu lesen; vgl. Statuta Universitatis Oxoniensis, Oxonii 1877, p. 127 etc.

Amerika. In den Vereinigten Staten von Nordamerika erteilen die colleges nur den Doktor-Grad; licentiatus theologiae bezeichnet, wo noch gebraucht, keinen akademischen Grad. Sie erteilen ihn, meist im Sommer, oft in sehr freigebiger Weise, sodass es schon vorgekommen ist, dass Empfänger dieser Ehre sie zurückwiesen, doch one, dass sie dadurch von ihr sich hätten frei machen können. Bestimmte, in jedem Fall zu erfüllende Leistungen werden nicht gefordert.

G. Plitt.

Graduale in der Messe — ist eine kleine Schriftstelle meist aus dem Psalter, zwischen Epistel und Evangelium gesungen. Früher wurde dieser Gesang antiphonarium oder responsorium, auch cantus responsorius, responsum und psalmus responsorius genannt, weil vom Vorsänger und vom respondirenden Chor

vorgetragen. Seinen gegenwärtigen Namen hat dieser Teil der Messliturgie von den Stufen (gradibus) des erhöhten Ortes, sei es des Ambon, sei es des Chores, sei es des Altars, von wo aus, je nach den verschiedenen Sitten der Kirchen, das Graduale gesungen wurde. Gegenwärtig kommt dieser Gesang an jener Stelle der Messe vor, wo der Diakonus nach der Epistel entweder noch auf den Stufen des Altars ist oder die Stufen hinaufsteigt, um das Evangelium zu singen. In der Fastenzeit, welche auch kein Halleluja duldet, singt der Chor in gedehnter Weise den Traktus statt des Graduale. **K. Sudhoff†.**

Gradualpsalmen, s. Psalmen.

Grammont, s. Grandmont.

Granatbaum (punica granatum L.). Dieser nicht sehr hohe, aber schön geformte Baum mit großen, hochroten Blüten wächst in südlichen Ländern (über seine geographische Verbreitung s. Ritters Erkunde XI. S. 549 ff.) teils wild, teils wird er in Gärten gezogen. Auf beide Weise kam er wie in Egypten (vgl. Num. 20, 5), Arabien und Syrien, so auch in Palästina häufig vor (Num. 13, 24; Deut. 8, 8; 1 Sam. 14, 2; Joel 1, 12; Hagg. 2, 19; Cantic. 4, 13; 6, 11; 7, 13), und noch im Talmud geschieht desselben öfter ehrende Erwänung (z. B. Tr. Berach. 6, 8, vgl. Buxtorf, Lexic. talm. p. 2265). Baum und Frucht heißen hebräisch רִמּוֹן, und das öftere Vorkommen von Ortsnamen, die mit Rimmon zusammengesetzt sind, beweist ebenfalls die sehr allgemeine Verbreitung des Baumes in Kenaan; so wird z. B. im Stamme Juda eine Stadt Rimmon erwänt, Jos. 15, 32; Sach. 14, 10, eine andere im Stamme Sebulon, Jos. 19, 13; 1 Chr. 6, 62, sodann ein Felsen gleichen Namens in der Nähe von Gibea, Richt. 20, 45, wo noch heute das Dorf Rummôn von der alten Ortslage Kenntnis gibt (Robinson, Paläst. II, S. 325), endlich auch eine Station auf Israels Wüstenzuge, Num. 33, 19. Die Frucht dieses Baumes (malum punicum oder granatum Plin. H. N. 13, 34; 16, 36 — dieser Schriftsteller kennt davon 8 Sorten) ist schön gerundet, von der Größe einer Orange, und auswendig von lieblich roter Farbe, die aus Gelb und Weiß hervorspielt, sodass Sulamiths Wange mit der Hälfte eines Granatapfels verglichen wird, Hohel. 4, 3; 6, 7; inwendig ist sie gelblich, ungemein fleischig und saftig, wird daher gern als külende Erfrischung genossen (Hohel. 4, 13) oder, indem man ihren Saft auspresst, als Most getrunken, Hohel. 8, 2, Plin. H. N. 14, 19. Da die Frucht in mehreren Fächern eine große Fülle von Kernen enthält, so wird sie hin und wider in heidnischen Religionen als Symbol strotzender Fruchtbarkeit angewendet (vgl. Bähr, Symbol. d. mos. Cult. II, S. 122 ff.), und eine syrische Gottheit hatte sogar den Namen Rimmon, 2 Kön. 5, 18, obwol dieser Name vielleicht eine andere Etymologie hat und dann mit dem Granatbaume in keiner Beziehung steht sowenig als der Name jenes Benjaminiten, 2 Sam. 4, 2 (s. d. Art. „Rimmon"). Im Kultus Israels waren Granatäpfel verwendet zu Verzierung der Knäuse der beiden Säulen am Tempel (1 Kön. 7, 18. 20. 42; 2 Kön. 25, 17; Jer. 52, 23 — s. d. Abbildg. bei Thenius, Comment. z. d. BB. d. Kön. Taf. III, Fig. 2 bb) und des Saumes am Oberkleide der Priester, Exod. 28, 33 f., worin Philo opp. II, p. 153, 226. M. ein Symbol des Wassers sieht, da er ῥοΐσκοι (Granaten) etymologisch mit ῥύσις kombinirt! Die wirkliche Bedeutung dieser Verzierungen ist unsicher. Die Größe des Granatapfels dient im Talmud (tract. chelim 17, 1. 4) als Maßbestimmung in gewissen Fällen wie sonst etwa Feigen und Oliven und besonders Eierschalen.

Vgl. noch Celsius, Hierobotanic. I, p. 271 sq.; Russel, Naturgesch. v. Aleppo I, S. 107 f.; Winers R.W.B.; Oken, Naturgesch. III, 2038 f.; Furrer in Schenkels Bibellex. und Delitzsch in Riehms Handwörterb. s. v. (hier mit Abbild.) **Rüetschi.**

Grandmont, Orden von (ordo grandimontensis), eine der vielen Ordensstiftungen, welche gegen das Ende des elften Jarhunderts gemacht wurden. Der Stifter dieses Ordens war Stephanus von Tigerno (1073—1083), dessen Leben von Gerhard, dem siebenten Prior von Grandmont, in Martene et Durand, ampliss. collectio VI, p. 1050 sq. beschrieben wird. Stephan wurde 1046 auf dem

Schlosse Thiers (Tigerno) in der Auvergne geboren. Lange waren seine Eltern Stephan und Candida kinderlos, und hatten gelobt, das erste Kind, das ihnen gegeben würde, dem Herrn zu weihen. Der Son wurde von dem Bischof Milo in Benevento herangebildet und zu seinem Subdiakon, später Diakon geweiht. Nachdem Milo gestorben war, begab sich der 24järige Stephan zu vierjärigem Aufenthalt nach Rom. Seiner Bitte, einen geistlichen Orden stiften zu dürfen, der nach den Gebräuchen der calabrischen Mönche eingerichtet wäre, wurde von Alexander II. wegen der Jugend Stephans nicht entsprochen, wol aber im Jare 1073 von Gregor VII. Freudig kehrte Stephan nach Frankreich zurück, und fand in den Schluchten des rauhen Auvergnerlandes eine Einöde, Namens Muret, wo er sich eine kleine Hütte von ineinander geflochtenen Baumzweigen erbaute (1076) und sein Leben ganz nach dem Vorbild jener calabrischen Einsiedler einrichtete. Nachdem in den ersten Jaren seine strenge Lebensart nur wenige Nachfolger gefunden hatte, zog doch allmählich der Ruf seines heiligen Lebens viele an, die sich seiner Leitung unterwarfen. Stephan verbat sich übrigens den Namen eines Meisters oder Abtes, und ließ sich bloß einen Korrektor heißen. Er starb in einem Alter von fast 80 Jaren am 8. Februar 1124. Die Augustiner wie die Benediktiner behaupteten, Stephan habe ihre Ordensregel befolgt. Er selbst wich auf die Frage darüber einer entscheidenden Antwort aus; nach der Bulle Gregors VII. war er zwar bloß ermächtigt, einen Orden nach der Benediktiner-Ordnung zu gründen, allein er konnte gleichwol seinem Institut später angefügt haben, was ihm an anderen klösterlichen Einrichtungen nachamenswert schien. Gleich nach seinem Tode hatten seine Mönche, weil Muret von den Augustinern von Ambazoc beansprucht wurde, ihren Sitz nach der benachbarten Einöde Grandmont (Grammont) verlegt und den Namen Grandimontenser angenommen. Der dritte Nachfolger Stephans, Stephan von Lisiac, schrieb die Ordensregel auf, und unter ihm zälte der Orden bereits über 60 Niederlassungen in Aquitanien, Anjou und der Normandie. Der achte Prior, Ademar von Friac, verfaßte neue, äußerst strenge Ordenssatzungen, welche von Innocenz III. bestätigt wurden. Die Klöster selbst hießen Cellen, und die Aufnahme erfolgte bloß durch das Ordenshaupt, das seinen Sitz zu Grandmont hatte. Da von Anfang an der Orden mehr Laienbrüder als Priester und Geistliche zälte, kam es schon frühe zu Spaltungen unter ihnen, denen die Päpste Lucius III., Urban III., Innocenz III. u. a. nur mit Mühe steuern konnten. Der Orden kam hiedurch immer mehr in Verfall, und seine weitere Geschichte bietet fast nur nutzlose Streitigkeiten dar. Die Kleidung der Grandimontenser oder der „boni homines", wie man sie vielfach auch nannte, bestand aus einem Rock und Scapulier, an welche eine spitzige Kapuze befestigt war. Clemens V. verordnete, ihre Kleidung sollte schwarz sein. Auch drei Frauenklöster dieses Ordens werden gegen Ende des 13. Jarh. erwänt; man weiß aber nicht, wann und von wem sie gestiftet worden sind. Der Orden erlag endlich den Stürmen der ersten französischen Revolution. Vgl. Mabillon, Annal. ord. s. bened. V. p. 65 sq., 99 sq.; Helyot, Gesch. der Kloster- und Ritterorden, VII, S. 470—493. **Th. Pressel† (Zöckler).**

Gratian (s. Ambrosius vv. ll.; Ausonius vv. ll.; Prudentius vv. ll.; Symmachus vv. ll.; namentlich epp. l. X; Themistius vv. ll.; Rufin, h. e. XI, 12—14; Sulp. Severus, Chron. II, 47, Vit. Mart., Dial.; Socrates, h. e. IV, 10. V, 2 f. 11; Sozomenos, h. e. VI, 10. VII, 1 f. 13; Theodoret, h. e. V, 1 f. 12; Philostorgius, h. e. IX, 16 f. X, 5; Hieronymus, Chron. ad ann. 2391; Excerpta Latina Barbari [Schöne, Euseb. Chron. I App. p. 237—239]; Orosius VII, 33 f.; Augustin, de civ. dei V, 21; Idacius; Prosper Aquit.; Gregor v. Tours I, 43; Theophanes; Malalas; Zonaras, l. XIII; Cedrenus; Ammian. Marcell.; Eunapius; Aurel. Victor, Epit.; Zosimus, l. IV. Edikte im Cod. Theodos. namenlich ll. l. XVI und im Cod. Justin. namentlich ll. l. IX, s. Kreuzer p. 500—502. Münzen bei Eckhel und Cohen) geb. zu Sirmium i. J. 359, ältester Son des i. J. 364 zum Kaiser erwälten kriegstüchtigen, energischen und harten Valentinian I. und dessen später verstoßenen Gemalin Severa, empfing seinen Namen nach seinem Großvater, der sich vom pannonischen Seilerburschen zum Ge-

neral emporgeschwungen hatte. Am 24. Aug. 367 erhielt der 8järige Knabe den Kaisertitel; am 17. Nov. 375 wurde er nach dem Tode seines Vaters Kaiser im Westreich, wärend sein Oheim Valens im Osten bis zum Unglückstage von Hadrianopel Aug. 378 regierte. Gleich bei seinem Regierungsantritt setzten es die herrschsüchtige Justina, die zweite Gemalin Valentinians I., und der Franke Merobaudes, der mächtige Minister Gratians durch, vielleicht um auch für diesen den Thron zu sichern, dass der 4järige Son der Justina, Valentinian II., Mitregent im Westen wurde (gemeinsame Erlasse von Valens, Gratian, Valentinian II. 375—378). Nach dem Tode des Valens berief Gratian den entschlossenen Spanier Theodosius, den Son eines der verdientesten und mit Undank belonten römischen Generale, zum Herrscher des Ostreichs (gemeinsame Erlasse von Gr., Valent. II., Theodos. 378—383). Im Sommer 383 erhob sich der General Maximus in Britannien wider Gratian, neidisch über die Thronerhebung seines ehemaligen Waffengenossen Theodosius und die Missstimmung der hinter die Ausländer zurückgesetzten römischen Offiziere klug benutzend. Er nahm den Kaisertitel an und zog gegen Gr., der sich in Gallien befand. Von seinem Magister Militum verraten floh dieser nach Lyon und ward dort heimtückisch niedergemacht am 25. Aug. 383 im 28. Lebensjar. Gratian, zweimal verheiratet, starb one männlichen Erben. Das Geschlecht Valentinians I. erlosch in der männlichen Linie mit dem im J. 392 durch Arbogast ermordeten Halbbruder Gratians, Valentinian II. Aber der erbärmliche Valentinian III. (Kaiser des Westreichs 425—455) war ein Urenkel Valentinians I. durch dessen Tochter Galla, deren Ehe mit Theodosius Valentinians III. Mutter, Galla Placidia entstammte. — Über die ereignisvolle Regierung des liebenswürdigen, sittenstrengen und dem orthodoxen Glauben und seiner Geistlichkeit bis zum äußersten ergebenen, aber zugleich bestimmbaren und durch den Purpur mehr und mehr gefärdeten Jünglings, der für seinen Nachruhm nicht zu früh gestorben ist (die katholischen Zeitgenossen und Berichterstatter sind dem Kaiser sehr wol gesinnt; anders die heidnischen, besonders Zosimus; der Arianer Philostorgius vergleicht ihn mit Nero) sind die ausfürlichen Darstellungen von Tillemont (Bd. V), Gibbon (Sporschil Bd. V, S. 57 f. S. 127 f. S. 193 f.), Broglie (L'église et l'empire Rom. au IVe siècle. III. edit. T. V chap. 1. 3. 4. T. VI chap. 5), Villemain (Mélang. T. II p. 36 sq.), Cleß (Pauly, R.-Encykl. Bd. VI, 2 S. 2307 f.) vor allem aber die vortreffliche von G. Richter (d. weströmn. Reich bes. unter d. Kaisern Gratian u. s. w. S. 269—576) zu vergleichen. Hier handelt es sich lediglich um die epochemachende kirchliche Politik Gratians (Gieseler Bd. II, S. 23 f.; Neander Bd. III, S. 155 f.; Ribbeck, Donatus u. Augustinus S. 257 f.; Rudelbach, Ambrosius; vgl. auch die Arbeiten über den Priscillianismus u. Beugnot, La destruct. du paganisme). Das Prinzip der Religionsfreiheit hatte in thesi seit der Zeit des Mailänder Edikts zwei Menschenalter hindurch geherrscht. Zwar war es durch die Politik Konstantins wärend der letzten Jare seines Lebens bereits mehr als gefärdet worden und die kaiserlichen Meinungsäußerungen des Konstantius waren faktisch die Signale zu einer Schreckensherrschaft des semiarianischen Bekenntnisses geworden; aber ein trüglicher Schein wurde selbst unter ihm bewart. Julian hatte seine enthusiastische Reformpolitik ausdrücklich unter den Grundsatz der Freiheit der religiösen Bekenntnisse gestellt. Jovian und Valentinian I. suchten mit diesem Grundsatz wider vollen Ernst zu machen. Indessen unter den obwaltenden Umständen musste sich derselbe als undurchfürbar und zugleich als gefärlich erweisen. Keiner der mächtigen kirchlichen Parteien im Reich war damit gedient; denn alle erstrebten bereits unter dem Titel der Glaubenseinheit die Alleinherrschaft im Reiche. Wenn aber die kirchlichen Kämpfe so weit gediehen, dass eine gleichmäßige Duldung aller Parteien den Religionskrieg verewigte und somit auch den Bestand des Reiches gefärdete, und hatte man von dem untergehenden Heidentum, welches durch die dehnbarsten Gesetze schon betroffen war, auch einem Todesurteil gegenüber keinen nachhaltigen Widerstand zu erwarten, so war der Zeitpunkt gekommen, in welchem die Leiter des States durch Erhebung eines kirchlichen Parteibekenntnisses zur Statsreligion und durch Unterdrückung aller übrigen die Art von Frieden

herbeifüren konnten, welche in jener Zeit allein erreichbar und in Rücksicht auf den Bestand des Reiches und der Kultur deshalb auch wünschenswert war. Die Monarchen, deren Regierung diesen Umschwung bezeichnet, sind Gratian und Theodosius I. Und zwar hat Gratian die orthodoxe Statskirche gegenüber den heterodoxen Parteien begründet und Theodosius hat seine Politik lediglich fortgefürt, wärend umgekehrt dieser Kaiser zuerst mit der systematischen Unterdrückung des Heidentums begonnen hat und Gratian ihm hierin gefolgt ist. Wie weit Gratian bei seinen kirchenpolitischen Erlassen direkt unter dem Einfluß der Bischöfe gestanden hat, läßt sich nicht ermitteln. Jedenfalls darf neben der inneren Hingebung des Jünglings an den nicänischen Glauben der persönliche Einfluss des Ambrosius sehr hoch angeschlagen werden. „Es läßt sich bemerken, wie fast jeder persönlichen Zusammenkunft des jungen Kaisers und des Bischofs Gesetze folgten, welche entweder die Kirche und den Klerus ausnehmend begünstigten oder die Freiheit der nicht nicänischen Christen beschränkten". Ein besonderer politischer Scharfblick braucht dem Kaiser nicht zugesprochen zu werden. Im Occident, für welchen er zunächst handelte, war nicht nur die numerische, sondern auch die geistige Übermacht der Nicäner längst entschieden; Gratian hatte einen bedeutenden Widerstand nicht zu erwarten. Dass er eine konsequente Durchfürung seiner Erlasse nicht sofort vorgenommen hat, ist einerseits aus seinem unentschiedenen und weichen Charakter zu erklären; andererseits aus der bereits zur Regel gewordenen Unfähigkeit der Kaiser, den Eigenwillen der Beamten, der hohen sowol wie der niederen, zu beschränken. Das erste kirchliche Gesetz zu gunsten „der Religion katholischer Heiligkeit" ist von ihm warscheinlich schon im Anfang des Jares 376 gegeben worden. Alle Zusammenkünfte der häretischen Anmaßung hätten zu ruhen, sowol in den Städten als auf dem Lande. Die Orte, wo die Ketzer dennoch unter falschem Vorgeben der Religion ihre Altäre aufstellten und sich versammelten, sollten dem Fiskus anheimfallen; ihre Kirchen sollten den Katholischen übergeben werden. Das Gesetz selbst ist nicht mehr erhalten; Gratian beruft sich auf dasselbe in dem folgenden vom J. 378 (Cod. Theod. XV, 5, 4). Dieses ist an den prätorischen Präfekten von Italien gerichtet und soll die Ausfürung der erlassenen Bestimmungen einschärfen. „Wenn dergleichen", heißt es am Schluss, „sei es durch die Nachlässigkeit der Beamten, sei es durch die Nichtswürdigkeit der Profanen, geschieht, so soll beide dasselbe Verderben ereilen". Man kann nur an die Todesstrafe denken; aber man darf nicht vergessen, dass die Gesetzgebung in dem Grade rhetorisch-drakonischer geworden ist, als der Gesetzgeber sich der Unfähigkeit zur Exekution bewusst war. Im J. 379 erfolgte ein drittes Gesetz an denselben (Cod. Theod. XVI, 5, 5; s. Cod. Justin. I, 5, 2) von Mailand aus. Der Kaiser gibt darin seinem Abscheu gegen die Häretiker noch einmal Ausdruck und definirt als Häretiker alle „qui vel levi argumento indicio catholicae religionis et tramite detecti fuerint deviare". In allen diesen Gesetzen ist zwar das private Bekenntnis der als Häretiker bezeichneten nicht angetastet, befanden sich doch in der Umgebung des Kaisers und in den höchsten Stellen solche; aber das Verbot jedes nicht katholischen Gottesdienstes und die Entziehung von Recht und Eigentum kam dem Todesurteil gleich. Hievon wurden auch die Donatisten betroffen, welche Valentinian I. nicht geradezu bedrängt hatte, wenn er auch ihre Geistlichen als unwürdige Priester bezeichnet hat (Edikt v. J. 373 Cod. Theod. XVI, 6, 1). Gratian hat gegen sie zwei besondere Edikte erlassen, von denen das zweite v. J. 377 an Flavian, den Vikar von Afrika, noch erhalten ist (Cod. Theod. XVI, 6, 2 s. Cod. Justin. I, 6, 1). Das Edikt ist im gereiztesten Tone geschrieben, als wäre es von einem fanatischen Bischofe diktirt; sein Inhalt ist wesentlich mit dem der Gesetze gegen alle Häretiker identisch. Die Kirchen der Donatisten sollen den Katholischen, die sonstigen Orte ihrer Zusammenkünfte dem Fiskus zufallen. Durch eine Reihe von Gesetzen begünstigte Gratian gleichzeitig den orthodoxen Klerus und seine Kirche. In das J. 376 fällt ein die Rechte des Stats zugleich beschützendes Edikt über die kirchliche Gerichtsbarkeit (Cod. Theod. XVI, 2, 3); im folgenden Jare erließ der Kaiser das berühmte Gesetz, nach welchem nicht nur die Geistlichen der höheren Grade, son-

dern schlechthin alle bis herab zum Ostiarius frei sein sollten von allen Zwangsämtern und Personallasten (Cod. Theod. XVI, 2, 24; s. Cod. Justin. I, 3, 6). Im J. 379 folgt das Edikt, nach welchem der Kleinhandel der Kleriker in Illyrien, Italien und Gallien für steuerfrei erklärt wurde (Cod. Theod. XIII, 1, 11). Unter dem Einfluss des Ambrosius endlich kam jenes humane Gesetz zu stande, welches die Schauspielertöchter, die rechtens an ihr Gewerbe gebunden waren, von demselben entband, wenn sie sich zum Christentum bekannten (s. die Gesetze über die Schauspieler Cod. Theod. XV, 7, 1—9, die zugleich den Missbrauch des gentianischen Ediktes bezeugen). In dem schmählichen römischen Schisma ergiff Gratian für Damasus Partei. Die Sache als eine innerkirchliche betrachtend hat er diesen Vorläufer der schlimmsten Päpste zum Richter in letzter Instanz in eigener Sache über alle abendländischen Bischöfe, die in den Streit verwickelt waren, eingesetzt. So hat auch hier widerum der römische Stul aus einer Episode, die sein Ansehen aufs gefärlichste bedrohte, schließlich nur Vorteil gezogen. Aber Gratian war doch nicht willens, das Recht des States gegenüber den prätentiösen Wünschen des römischen Bischofs aufzugeben. Das Ansinnen der römischen Synode von 378, den Bischof der Stadt ganz von der Gerichtsbarkeit des statlichen Forums zu befreien und ihm das Recht zu geben, sich nur vor einem Konzil oder direkt vor dem Kaiser verteidigen zu dürfen, hat er zurückgewiesen. Das Jar 378/9 bildet einen Abschnitt in der Regierung Gratians. Ausgerüstet mit einer erbetenen Schrift seines heiligen Freundes Ambrosius de fide, eilte der Kaiser seinem Oheim gegen die Goten zu Hilfe. Der von Gratian erwälte Nachfolger im Orient überstralte rasch ihn selbst. Gegenüber den „Häretikern" setzen die beiden Monarchen die begonnene Politik fort. Schon das Edikt von 379 ist in Gemeinschaft mit Theodosius erlassen. Die große Synode zu Konstantinopel 381 sprach das Anathem über alle Nicht-Nicäner aus. Die kaiserlichen Edikte vom J. 381 und 383 bestätigen für das ganze Reich die gratianische Gesetzgebung (Cod. Theod. XVI, 1. XVI, 5. Cod. Justin. I, 1, 2). Zwar wird auf das bloße Bekenntnis als solches nicht eine Kapitalstrafe gesetzt. Aber Ausstoßung aus der Gesellschaft, Bann, Exil, Konfiskation des Vermögens trifft die nichtnicänischen öffentlichen Gottesverehrer; Manichäer aber und Audianer — jene waren schon seit 378 verfehmt — sollen als solche die Todesstrafe erleiden; ihnen soll auf jedem Wege nachgespürt werden; die Angeberei wurde eingeschärft und die Strafen zurückgenommen, die sonst verläumderische Denuncianten nach dem Gesetze trafen. Rätselhaft ist nur Gratians Verhalten gegen die spanischen und südgallischen Priscillianisten. Durch ein Gesetz vom Jare 380 hatte er sie aus den Kirchen, aus den Städten, aus dem Lande vertrieben. Im folgenden Jare, da dieses Edikt natürlich die Zal nur vermehrt hatte, zog er dasselbe zurück und gab zum Entsetzen und Ärger des rechtgläubigen Klerus, „verfürt" durch den „bestochenen" Oberhofmeister Macedonius, den Priscillianisten ihre Kirchen zurück. — Seit dem J. 380 aber beginnt unter Theodosius Fürung der systematische Angriff gegen das Heidentum. Noch in diesem Jare ist von Thessalonich aus das berühmte Edikt erlassen worden, welches jetzt an der Spitze des Cod. Justin. (I, 1, 1) steht und als das Zukunftsprogramm der kaiserlich byzantinischen Reichs- und Kirchenpolitik zu bezeichnen ist (Cod. Theod. XVI, 1, 2). Theodosius hat dasselbe gleich nach dem Empfang der Taufe in Gemeinschaft mit den beiden Mitkaisern gegeben: „Wir befehlen, dass alle Völker, welche unsere Milde und Mäßigung regiert, in derjenigen Religion leben, welche der heil. Apostel Petrus den Römern überliefert hat; in der Religion, deren Überlieferung bis heute fortdauert, und von der es bekannt ist, dass die Bischöfe Damasus von Rom und Petrus von Alexandrien sie befolgen, Männer apostolischer Heiligkeit. Das ist, dass wir gemäß apostolischer Disziplin und evangelischer Lehre die eine Gottheit des Vaters und Sones und heiligen Geistes in gleicher Majestät und heiliger Dreieinigkeit glauben. Wir befehlen, dass die Anhänger dieses Gesetzes (d. h. Bekenntnisses) den Namen „katholische Christen" annehmen, indem wir erklären, dass alle übrigen als Irrsinnige und Wanwitzige die Infamie eines häretischen Dogmas auf sich laden; sie haben nächst der göttlichen Rache die Strafe

zu erwarten, welche unsere Entschließung gelenkt durch des Himmels Absicht ihnen auferlegen wird". Man darf nicht vergessen, auch dieses Gesetz ist in dem fanatischen und deklamatorischen Kirchentone abgefaßt und geht weit über das zunächst Erreichbare, wol auch Beabsichtigte hinaus. Aber es bezeichnet doch den Umschwung. Im Jare 381 folgte der pompösen Ankündigung ein bescheideneres, aber warscheinlich wirksameres Gesetz, welches den Apostaten zum Heidentum das Recht nahm, Testamente zu machen (Cod. Theod. XVI, 7, 1). Dieses war nur der Anfang einer Reihe von Spezialedikten, in welchen zunächst gegen die Ausübung von Opfern mit scharfen Strafen vorgegangen wurde (s. Cod. Theod. XVI, 10, 7; vgl. auch die Gesetze gegen die Haruspizien, über das Sakrileg [Cod. Justin. IX, 29, 1] und das Gesetz vom J. 383, durch welches den Juden die Immunitäten genommen werden). So energisch wie Theodosius gegen das Heidentum scheint Gratian nicht vorgegangen zu sein. Aber doch erließ auch er speziell für seine Provinzen im J. 382 eine Reihe von Erlassen, welche das Heidentum, namentlich das römische, hart bedrängten. Gratian residirte wärend dieses Jares in Mailand und stand so unter dem unmittelbaren Einfluſs des Ambrosius. Durch spezielle Verordnungen werden alle Grundstücke vom State eingezogen, welche der „verrottete Irrtum der Vorzeit" den Tempeln geweiht hatte. Die Statssubventionen werden den Priesterkollegien und dem heidnischen Kultus entzogen. Die Vorrechte der Priester werden aufgehoben; selbst die der vestalischen Jungfrauen nicht ausgenommen. Alle liegenden Gründe, die fortan den Tempeln und dem Kultus testamentarisch vermacht werden, sollen vom Stat mit Beschlag belegt werden (Cod. Theod. XVI, 10, 20. Ambros. ep. 17. 18. Symmach. ep. X, 61). Am empfindlichsten aber traf der Kaiser den Senat, als er den Befehl gab, den Altar der Viktoria aus dem Senatssitzungssal zu entfernen. Die entsetzten Väter beschlossen eine Deputation unter der Fürung eines der trefflichsten Römer, des Symmachus. Aber Ambrosius und Damasus standen mit der kleinen christlichen Minorität im Senate im Bunde und wuſsten selbst den Empfang der Deputation zu hintertreiben. Und zum zweiten Male verletzte Gratian die Senatoren aufs tiefste, als er bald darauf (382/3) das ihm überbrachte Gewand des Pontifex Maximus ablehnte mit dem Bemerken, daſs es einem Christen nicht zieme, dies Gewand zu tragen (Zosim. IV, 36). Noch kurz vor seinem Untergang erließ Gratian ein Gesetz (Cod. Theod. XVI, 7, 3), durch welches Apostasie zu Heidentum und Judentum mit dem Verlust des römischen Rechtes zu bestrafen sei. Auch des Manichäismus wird in diesem Gesetze widerum gedacht. So wurde die orthodoxe Statskirche geschaffen. Wie viel Blut sie in diesen und den folgenden Jaren gekostet, wissen wir nicht; denn unsere Quellen schweigen; aber die Widerstandskraft der Heiden ist jedenfalls eine geringe gewesen. Wenn man urteilt, daſs diese entgeistigte, tyrannische und öde Schöpfung die einzige Hilfe gewesen ist gegenüber dem Fanatismus der kirchlichen Parteien, die sich untereinander zu zerfleischen drohten, so ist damit das schärfste Urteil über die ganze Zeit ausgesprochen. Aber Gratian und sein Mitkaiser haben die Statskirche nicht eigentlich geschaffen; es ist keine Tat hoher politischer Einsicht gewesen, sondern ein sich mit Notwendigkeit aufdrängendes Resultat der geschichtlichen Entwickelung. Sie brauchten nur zuzugreifen und sie muſsten es; sie waren durch ihre kirchliche Erziehung außerdem selbst schon dazu innerlich disponirt. Der jähe Untergang des jugendlichen Kaisers hinderte die Entwickelung im Abendlande nicht mehr. Arianer und Heiden wuſsten sich seinen frühen Tod zu deuten; die Katholiker waren entsetzt; erst Baronius (s. Richter S. 575) hat den göttlichen Pragmatismus durchschaut: die Nachsicht Gratians gegen die Priscillianisten, dieser böse Flecken, muſste gesünt werden. **Adolf Harnack.**

Graul, Karl, Dr. theol., ist von eingreifender Bedeutung für die Mission speziell der lutherischen Kirche geworden, und die Grundsätze und Anschauungen, die er vertrat, haben auch über den nächsten Kreis hinaus, dem sein Wirken galt, anregend und fördernd gewirkt.

Geboren den 6. Februar 1814 zu Wörlitz im Dessauischen, eines Webermeisters Son, erhielt er erst später, als der dortige Propst die Eltern auf die

die seiner Leitung anvertrauten Missionszöglinge möglichst gründlich in die tamulische Sprache und Litteratur und in den ganzen Geist dieses — etwa 12 Millionen großen — Volkes einzufüren. Diesem Bestreben sollte die reichhaltige tamulische Bibliothek, die er in Indien für das Missionshaus in Leipzig gesammelt, dienen, sowie das Hauptwerk seines Lebens, die Bibliotheca tamulica sive opera praecipua Tamuliensium edita, translata, adnotationibus glossariisque instructa, Tom. I: drei tamulische Schriften zur Erläuterung des Vedanta-Systems oder der rechtgläubigen Philosophie der Hindus. Übers. u. Erklär. 1854. Tom. II: Kaivaljanvanita, a Vedanta Poem. The Tamil text with a translation, a glossary and grammatical notes, to which is added an outline of Tamil Grammar, 1855. Tom. III: der Kural der Tiruvalluver. Deutsche Übers. und Erkl. 1856. Dörffling u. Franke. Der Inhalt des ersten Bandes ist bei der Unklarheit, welche über die Vedanta-Philosophie noch herrscht, und bei der Schwierigkeit und Schwerzugänglichkeit der eigentlichen Quellen für das Verständnis jener Philosophie höchst wertvoll. Der Abriss der tamulischen Grammatik im 2. Bande ist bis jetzt das Beste der Art und ersetzt, da die älteren Grammatiken vergriffen sind, eine vollständige Grammatik. Der 3. Band hat bei der hohen Bedeutung, welche der Kural für das gesamte tamulische Denken gewonnen hat, unmittelbares praktisches Interesse für die Mission.

Grauls Gedanke war die Christianisirung des tamulischen Volkes selbst und nicht eine solche Einzelbekehrung, bei welcher oftmals der einzelne aus dem Zusammenhange seiner Volksgemeinschaft herausgelöst, in unrichtigen Zusammenhang mit der europäischen Gesellschaft gebracht, etwa gar zu einem Europäer oder speziell Engländer gemacht und so unfähig wird, ein Salz unter seinem Volke zu sein. Er forderte deshalb ein liebendes Eingehen auf die nationale Eigentümlichkeit und rücksichtsvolle Achtung der nationalen Sitte und Weise des Denkens und Lebens. Aus diesen Anschauungen folgten auch seine Grundsätze in bezug auf schonende Behandlung der Kastenunterschiede unter den Hindus. Gegenüber der radikalen Stellung zur indischen Kastensitte, welche von England aus in neuerer Zeit herrschend geworden und in der Kaste nur Teufelswerk sieht, drang er darauf, dass man eine bürgerliche und eine religiöse Seite an der Kaste unterscheide und nicht durch unvorsichtiges gesetzliches Stürmen den Bekehrten national und bürgerlich wurzellos, bürgerlich ehrlos mache und dadurch zugleich in Gefärdung seines sittlichen Charakters bringe. Diese Frage ist Gegenstand vieler Streitverhandlungen geworden nach außen und nach innen. Man trug es von seiten der übrigen Missionsgesellschaften schwer, dass die lutherische Mission in diesem Stücke ihre eigenen Wege gehe, wie sie durch die Gesamtrichtung des lutherischen Geistes und des konservativen und historischen Charakters seiner Grundanschauungen bedingt sind. In Indien selbst schon war Graul veranlasst, die Grundsätze und Praxis seiner Gesellschaft in einer zu Madras 1852 in englischer Sprache erschienenen Streitschrift zu verteidigen. Bald brach auch in der Heimat ein heftiger Kampf darüber aus. Dies veranlasste die Leipziger Missionsgesellschaft zu einer eingehenden Besprechung dieser Frage — aus Grauls Feder —: „Die Stellung der evang.-lutherischen Mission in Leipzig zur ostindischen Kastenfrage", 1861, eine Schrift, welche, abgesehen von ihrem speziellen Anlass, durch ihre geschichtlichen und sachlichen Erörterungen eine allgemeinere Bedeutung hat, und in welche auch der wesentliche Inhalt jener Madraser Broschüre aufgenommen ist. Es mögen zur Charakteristik der Stellung jener Gesellschaft hier etliche Worte aus der erwänten Broschüre verstattet sein: „Auch die Leipziger Missionsgesellschaft ist vollkommen damit einverstanden, dass die Kaste, wenn auch ursprünglich offenbar mehr nur ein natürlicher Unterschied von nationaler und sozialer Bedeutung, in ihrem gegenwärtigen Bestande unter den Heiden einen nicht bloß bürgerlichen, sondern auch religiösen Charakter zeigt, insofern man dieser Einrichtung zur Verleihung eines höheren Ansehens im Laufe der Zeit eine religiöse Unterlage gegeben hat. Sie ist ferner auch damit einverstanden, dass die Kaste im Sinne der heidnischen Religionslehrbücher dem Worte und Geiste des Evangeliums gänzlich zuwiderläuft, behauptet jedoch, dass das Halten der Kaste

in den eingeborenen Christengemeinden von dem Halten der Kaste unter den Heiden wesentlich verschieden ist, und zwar hauptsächlich aus zwei Gründen: einmal, weil der unterschiedslose Genuſs eines und desselben Kelches am Tische des Herrn den Bruch der Kaste im vollen Sinne der indisch-heidnischen Religionslehrbücher notwendig in sich schließt, und sodann weil die an deren Stelle getretene heil. Schrift durch ihre ausdrückliche Lehre von dem gemeinsamen Ursprunge des gesamten menschlichen Geschlechts der Kasteneinrichtung die heidnische Unterlage entzieht und ihr so den religiösen Charakter benimmt. Obschon aber unsere Gesellschaft die Kaste unter den einzelnen Christen im Lichte eines — seiner späteren heidnischen Unterlage entledigten — Nationalinstituts betrachtet, so kann es ihr doch keineswegs entgehen, dasſ dieses Nationalinstitut selbst so gegenwärtig nicht das beste ist; sie hofft auch in der Tat, dasſ die Härte desselben sich im Laufe der Zeit mildern und die soziale Kluft zwischen den verschiedenen Kastenabteilungen sich füllen werde, hält jedoch dafür, dasſ dieses tiefgewurzelte Nationalinstitut erst wenn die eingeborenen Christengemeinden zum Vollwuchs einer Nationalkirche gelangt sind, einen völlig befriedigenden Umschwung erfaren könne. Die besten Mittel zur Förderung dieses natürlichen Entwicklungsganges sieht die Leipziger Gesellschaft in einer gesunden christlichen Erziehung der niederen Klassen, in dem ernsten Bestreben, ihnen auf diesem Wege eine achtbare Stellung im bürgerlichen Leben zu verschaffen, sowie in der allmählichen Abstellung strenger Kastenunterschiede in der Kirche" u. s. w. „Mit einem Worte: die Angriffe unserer Gesellschaft zielen weniger auf die Kasteneinrichtung als auf den Kastengeist" u. s. w. —

Mannigfaltige zum teil sehr heftige Angriffe, welche Graul im Zusammenhange mit dem Streite über die Kastenfrage zu erfaren hatte, in Verbindung mit einem etwas leidenden Zustande, wie er ihm nach der schweren Krankheit, in die er nach seiner Rückkehr aus Indien fiel, geblieben war, bestimmten ihn, das Direktorium der Missionsanstalt an einen Nachfolger zu übergeben und sich auf lehrende und litterarische Tätigkeit zurückzuziehen, 1860. Im folgenden Jare, 1861, siedelte er nach Erlangen über, um hier in Verbindung mit der Universität zu treten. Eine schwere Erkrankung lämte seine Kraft über Jar und Tag, doch konnte er seine Arbeiten für die „Missionsnachrichten der ostindischen Missionsanstalt zu Halle", die er seit 1854 mit übernommen hatte und die durch ihn zu einer umfassenden Übersicht des ganzen Missionsgebiets umgestaltet wurden, sowie andere kleinere litterarische Arbeiten fortsetzen. Er schrieb mehrfach für das „Ausland" und die „Deutsch-Morgenländ. Zeitschrift" über tamulische Litteratur u. s. w., in die Beilage der „Augsb. Allg. Zeitg.", in der letzteren Zeit in die bedeutendste engl. kirchl. Zeitschrift „Christian Work", besonders über deutsch-theologische Litteratur referirend, setzte sein Studium des Irenäus fort, über den er 1860 eine wertvolle Monographie, „die christliche Kirche an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters; als Grundlage zu einer kirchen- und dogmengeschichtl. Darstellung des Lebens und Wirkens des h. Irenäus" (Dörffling und Franke) veröffentlicht hatte, und bereitete sich für den Eintritt in das akademische Lehramt vor. Seine Habilitationsvorlesung: „Ueber Stellung und Bedeutung der christlichen Mission im Ganzen der Universitätswissenschaften", 1864 (Erl., Deichert) — ist ein Bekenntnis der Idee seines Lebens. Seine letzte Schrift ist: „Indische Sinnpflanzen und Blumen zur Kennzeichnung des indischen, vornehmlich tamulischen Geistes", 1864 (Erl., Deichert) — eine schöne, populäre Frucht seiner Studien. Er erhielt die fertige Schrift auf dem Totenbette. Noch hatte er für diese Real-Encyklopädie das Leben des indischen Bischofs Heber (s. d. Art.) bearbeiten können. Nach vorübergehender Erholung von seiner letzten Krankheit, voll litterarischer Pläne, die er im Dienste der Leipziger Gesellschaft ausfüren sollte und wollte, erkrankte er schwerer als je und starb, in dem Herrn ergeben und selig, an der sogenannten Brightschen Krankheit (Eiweisaussonderung) den 10. November 1864. In ihm hat die Mission, speziell der lutherischen Kirche, einen unersetzlichen Verlust erlitten.

D. Luthardt.

Grégoire, Henri, Bischof von Blois, Son eines Bauern, am 4. Dezember 1750 zu Veho, einem Dorfe östlich von Lunéville, geboren, in dem Jesuiten-Kollegium zu Nancy erzogen, eine zeitlang Lehrer in der Jesuiten-Schule zu Pont-à-Mousson, fungirte darnach als Vikar und dann als Pfarrer zu Emberménil, einem Dorfe kaum eine Stunde nördlich von Veho, bis zum Jare 1789, bezw. 1791. Als Abgeordneter der Geistlichkeit der Baillage Nancy zu der Ständeversammlung von 1789 gesandt, blieb er mit nur kurzen Unterbrechungen ein Mitglied verschiedener regierender Versammlungen bis 1814, wobei er auch von 1791 bis 1801 aktiver Bischof von Blois war. Von 1814 bis zu seinem Tode, am 28. Mai 1831, lebte er seinen Studien.

Die Verdienste Grégoires um die Kirche, um den Stat, um die Menschheit, sind vielfach verkannt worden. Diejenigen, welche ihn als Christ hätten feiern sollen, hassten ihn als Republikaner und Jansenisten, und diese gewannen die Oberhand in Frankreich. Diejenigen, welche ihn als Republikaner ehrten, wurden ausgewiesen und unterdrückt.

Um einen Begriff seiner vielseitigen Tätigkeit und dabei seines Charakters zu gewinnen, wollen wir ihn als Geistlichen, als Statsmann, als Philanthrop und als Schriftsteller näher betrachten.

1) Der Priester. Die neue Konstitution der französischen Geistlichkeit nach Kräften unterstützend, leistete Grégoire am 27. Dezember 1790 den von der konstituirenden Versammlung geforderten Eid, und wurde dadurch der erste konstitutionelle Priester, blieb aber im Talent, im Eifer und im Erfolg seiner Tätigkeit immer der erste dieser den Ultramontanen verleideten Geistlichen. Von zwei „Departements“ zum Bischof erwält, zog er vor, Bischof des Departements Loire-et-Cher oder nach der alten Benennung Bischof von Blois zu werden. Trotz seiner vielen Beschäftigungen in Paris, wandte er sich seiner Diözese mit Liebe zu, und die zehn Jare seines aktiven Lebens als Bischof zu Blois waren segensreich. Er bedauerte immer, dass er in der Wal seiner General-Vikare durch falsche Empfehlungen irre geleitet wurde, und namentlich besonders in der des Kapuziners Chabot. Viele in seiner Parochie hatten einen Bischof nie gesehen und wussten von der Konfirmation nur aus dem Katechismus; Grégoire bereiste die Diözese auf's sorgfältigste, keine Mühe scheuend. Auf einer Reise von achtzehn Tagen predigte er zweiundfünfzig Mal.

Am 7. Nov. 1793 gab Gobel, der Erzbischof von Paris, nur gezwungen, sein Amt auf vor den Schranken des Konvents; das Christentum verleugnete er nicht. Darauf hönten und verleugneten viele Geistliche die Religion. Grégoire war nicht anwesend, hörte aber davon in dem Komité-Zimmer, wo er einen Bericht schrieb. Er stürzte in den Sal. Die Atheisten riefen ihm zu, er müsse die Religion preisgeben, und sie forderten für ihn das Wort. Nur einer, der den Konvent kennt, der die fast dämonische Furie dieses Tages sich vergegenwärtigt, wird die Heldengröße Grégoires richtig schätzen können, mit welcher er sogleich zum Trotz des Konvents feierlich erklärte, er bleibe Christ. Die Abgeordneten brüllten, heulten, knirschten die Zäne. Er dachte selbst, dass er sein eigenes Todesurteil ausgesprochen hatte. Es ist ein schöner Gedanke, dass in jenen Zeiten einer festhielt. Trotz aller Befehdung in dem Konvent, in den Zeitungen, in den Straßen-Plakaten, erschien er stets in seiner Amtstracht, und er las die Messe täglich in seinem Hause. Am 21. Februar 1795, acht Wochen nach Grégoires Rede vom 21. Dezember 1794 über die religiöse Freiheit, wurde die Freiheit des Gottesdienstes dekretirt. Grégoire war die Seele des 1. Nationalkonzils von 1797 und des 2. von 1801. Aber die Unterzeichnung des Konkordats war das Zeichen zur Auflösung des 2. Konzils, und am 8. Oktober 1801 gab Grégoire seine Stellung als Bischof von Blois auf. Doch blieb er bis zum Ende seines Lebens, seines Erachtens, ein Bischof. Er war in seinen Sympathieen mehr Jansenist als Romanist, und wenn seine Pläne nicht von Napoleon vereitelt worden wären, hätten wir wol in der französischen Kirche einen Vorläufer der heutigen Altkatholiken gehabt.

2) Der Statsmann. Grégoire war einer von den fünf Sekretären der konstituirenden Versammlung, sprach häufig mit treffenden Worten, und arbeitete fleißig als Mitglied von verschiedenen Komitéen. Sechs Monate lang war er Vorsitzender des Komités für Berichte, eines Komités von vierzig Mitgliedern, dessen Wichtigkeit jedem einleuchtet. Am 18. Januar 1791 wurde Grégoire Präsident der Versammlung. Nach der Flucht Louis am 20. Juni 1791 trug Grégoire an, den König vor das Gericht zu stellen. Wärend der legislativen Versammlung vom 1. Oktober 1791 bis zum 21. September 1792 widmete er sich seiner Diözese. In dem Nationalkonvent am 21. Sept. 1792 hielt er eine heftige Rede gegen das Königtum, dessen Abschaffung sogleich dekretirt wurde, und am 15. Nov. 1792 forderte er nochmals auf zum Gericht über Louis XVI. Gleich darnach wurde er, der Bischof in bischöflicher Tracht, der Präsident des Konvents. Bei der Verurteilung des Königs war Grégoire in Savoyen, die Provinz in Ordnung bringend; er schrieb an den Konvent, dass er den König verurteilt wissen wollte. Doch verweigerte er, für den Tod des Königs zu stimmen, denn er war prinzipieller Feind der Todesstrafe. Zweimal Mitglied des Konzils der Fünfhundert, wurde Grégoire Mitglied und sogleich Präsident des legislativen Körpers, und wider den Willen Napoleons ernannte dasselbe Grégoire dreimal zum Senator, sodass Napoleon endlich einwilligen musste. Hier, wie in allen Versammlungen, ging er seinen eigenen Weg, namentlich scheute er sich nicht, als einzelner der von Napoleon bestimmten Versammlung entgegenzutreten. Nach der Widerkehr Louis XVIII. blieb Grégoire der Regierung fern. Im Jare 1819 wurde Frankreich in Aufregung versetzt durch die Nachricht, dass er zum Abgeordneten des Departements Isère erwält worden sei; aber die Kammer, den Namen des alten Konventsglieds verabscheuend, wies ihn zurück.

3) Der Philanthrop. Schon am 23. August 1788 hatte die Akademie zu Metz eine Arbeit von Grégoire über die Juden gekrönt, und das Buch bleibt jetzt nach neunzig Jaren von hohem Wert. Er trat in diesem Buche und in anderen Schriften, sowie auch in öffentlicher Rede, sogar in den Kammern, am entschiedensten auf zur Verteidigung und zur Entlastung der gedachten Nation. Noch heute ehren die Juden seinen Namen überall. Seit dem Jare 1789 wandte er das lebhafteste Interesse der Sache der Negersklaven zu, und sie war einer seiner letzten Gedanken. Auch förderte er, und namentlich in dem Konvent, Handel und Gewerbe, Schul- und Bibliothekwesen. Sein Bericht über Bibliographie vom 11. April 1794 wurde häufig, zuletzt 1873, gedruckt: ein Beweis, dass derselbe heute noch lehrreich ist. Er war es, der zuerst den alles zerstörenden Fluten der Revolutionszeit einen Damm setzte. Mit dem von ihm gemünzten Worte „Vandalismus" wurde er der Zerstörung Zerstörer. Aber er baute auch: das französische Institut ist seine Schöpfung.

4) Der Schriftsteller. Die literarische Tätigkeit Grégoires war eine intensive. Viele kleine Schriften über lokale oder zeitgeschichtliche Angelegenheiten sind nicht zu erwänen. Die wichtigeren sind: „Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs", Metz 1789 (engl. Übersetzung. London 1789); „Ruines de Port-Royal en 1801", Paris 1801, 2. Aufl. 1809; „Gesch. des Theophilanthropismus", Hannover 1806 (Professor Stäudlin übersetzte dies nach dem Manuskript Grégoires); „De la littérature des Negres etc.", Paris 1808 (engl. und deutsche Übersetzungen); „Histoire des sectes religieuses etc.", 2 Bde., Paris 1814 (s. unten); „Essai historique sur les libertés de l'église gallicane etc.", Paris 1818, 3. Auflage 1827 (span. Übersetzg.), das Handbuch für den Gallikanismus; „De l'influence du christianisme sur la condition des femmes", Paris 1821, 3 Auflagen und viele Übersetzungen; „Histoire des confesseurs des empereurs etc., Paris 1824; „Histoire du mariage des prêtres en France, Paris 1828; „Histoire des sectes religieuses, 5 Bände (den 6. Bd. hat er nicht mehr herausgeben können; er scheint auch später aus seinem Nachlass nicht publizirt worden zu sein), Paris 1828, dieses Werk ist sehr wertvoll, besonders für die Geschichte der Kirche in Frankreich wärend der Revolution; „Mémoires de Grégoire etc.", Paris 1837, 2 Bde.

Grégoire, Henri, Bischof von Blois, Son eines Bauern, am 4. Dezember 1750 zu Veho, einem Dorfe östlich von Lunéville, geboren, in dem Jesuiten-Kollegium zu Nancy erzogen, eine zeitlang Lehrer in der Jesuiten-Schule zu Pont-à-Mousson, fungirte darnach als Vikar und dann als Pfarrer zu Emberménil, einem Dorfe kaum eine Stunde nördlich von Veho, bis zum Jare 1789, bezw. 1791. Als Abgeordneter der Geistlichkeit der Baillage Nancy zu der Ständeversammlung von 1789 gesandt, blieb er mit nur kurzen Unterbrechungen ein Mitglied verschiedener regierender Versammlungen bis 1814, wobei er auch von 1791 bis 1801 aktiver Bischof von Blois war. Von 1814 bis zu seinem Tode, am 28. Mai 1831, lebte er seinen Studien.

Die Verdienste Grégoires um die Kirche, um den Stat, um die Menschheit, sind vielfach verkannt worden. Diejenigen, welche ihn als Christ hätten feiern sollen, hassten ihn als Republikaner und Jansenisten, und diese gewannen die Oberhand in Frankreich. Diejenigen, welche ihn als Republikaner ehrten, wurden ausgewiesen und unterdrückt.

Um einen Begriff seiner vielseitigen Tätigkeit und dabei seines Charakters zu gewinnen, wollen wir ihn als Geistlichen, als Statsmann, als Philanthrop und als Schriftsteller näher betrachten.

1) Der Priester. Die neue Konstitution der französischen Geistlichkeit nach Kräften unterstützend, leistete Grégoire am 27. Dezember 1790 den von der konstituirenden Versammlung geforderten Eid, und wurde dadurch der erste konstitutionelle Priester, blieb aber im Talent, im Eifer und im Erfolg seiner Tätigkeit immer der erste dieser den Ultramontanen verleideten Geistlichen. Von zwei „Departements“ zum Bischof erwält, zog er vor, Bischof des Departements Loire-et-Cher oder nach der alten Benennung Bischof von Blois zu werden. Troz seiner vielen Beschäftigungen in Paris, wandte er sich seiner Diözese mit Liebe zu, und die zehn Jare seines aktiven Lebens als Bischof zu Blois waren segensreich. Er bedauerte immer, dass er in der Wal seiner General-Vikare durch falsche Empfehlungen irre geleitet wurde, und namentlich besonders in der des Kapuziners Chabot. Viele in seiner Parochie hatten einen Bischof nie gesehen und wussten von der Konfirmation nur aus dem Katechismus; Grégoire bereiste die Diözese auf's sorgfältigste, keine Mühe scheuend. Auf einer Reise von achtzehn Tagen predigte er zweiundfünfzig Mal.

Am 7. Nov. 1793 gab Gobel, der Erzbischof von Paris, nur gezwungen, sein Amt auf vor den Schranken des Konvents; das Christentum verleugnete er nicht. Darauf hönten und verleugneten viele Geistliche die Religion. Grégoire war nicht anwesend, hörte aber davon in dem Komité-Zimmer, wo er einen Bericht schrieb. Er stürzte in den Sal. Die Atheisten riefen ihm zu, er müsse die Religion preisgeben, und sie forderten für ihn das Wort. Nur einer, der den Konvent kennt, der die fast dämonische Furie dieses Tages sich vergegenwärtigt, wird die Heldengröße Grégoires richtig schäzen können, mit welcher er sogleich zum Troz des Konvents feierlich erklärte, er bleibe Christ. Die Abgeordneten brüllten, heulten, knirschten die Zäne. Er dachte selbst, dass er sein eigenes Todesurteil ausgesprochen hatte. Es ist ein schöner Gedanke, dass in jenen Zeiten einer festhielt. Troz aller Befehdung in dem Konvent, in den Zeitungen, in den Straßen-Plakaten, erschien er stets in seiner Amtstracht, und er las die Messe täglich in seinem Hause. Am 21. Februar 1795, acht Wochen nach Grégoires Rede vom 21. Dezember 1794 über die religiöse Freiheit, wurde die Freiheit des Gottesdienstes dekretirt. Grégoire war die Seele des 1. Nationalkonzils von 1797 und des 2. von 1801. Aber die Unterzeichnung des Konkordats war das Zeichen zur Auflösung des 2. Konzils, und am 8. Oktober 1801 gab Grégoire seine Stellung als Bischof von Blois auf. Doch blieb er bis zum Ende seines Lebens, seines Erachtens, ein Bischof. Er war in seinen Sympathieen mehr Jansenist als Romanist, und wenn seine Pläne nicht von Napoleon vereitelt worden wären, hätten wir wol in der französischen Kirche einen Vorläufer der heutigen Altkatholiken gehabt.

2) Der Statsmann. Grégoire war einer von den fünf Sekretären der konstituirenden Versammlung, sprach häufig mit treffenden Worten, und arbeitete fleißig als Mitglied von verschiedenen Komitéen. Sechs Monate lang war er Vorsitzender des Komités für Berichte, eines Komités von vierzig Mitgliedern, dessen Wichtigkeit jedem einleuchtet. Am 18. Januar 1791 wurde Grégoire Präsident der Versammlung. Nach der Flucht Louis am 20. Juni 1791 trug Grégoire an, den König vor das Gericht zu stellen. Wärend der legislativen Versammlung vom 1. Oktober 1791 bis zum 21. September 1792 widmete er sich seiner Diözese. In dem Nationalkonvent am 21. Sept. 1792 hielt er eine heftige Rede gegen das Königtum, dessen Abschaffung sogleich dekretirt wurde, und am 15. Nov. 1792 forderte er nochmals auf zum Gericht über Louis XVI. Gleich darnach wurde er, der Bischof in bischöflicher Tracht, der Präsident des Konvents. Bei der Verurteilung des Königs war Grégoire in Savoyen, die Provinz in Ordnung bringend; er schrieb an den Konvent, dass er den König verurteilt wissen wollte. Doch verweigerte er, für den Tod des Königs zu stimmen, denn er war prinzipieller Feind der Todesstrafe. Zweimal Mitglied des Konzils der Fünfhundert, wurde Grégoire Mitglied und sogleich Präsident des legislativen Körpers, und wider den Willen Napoleons ernannte dasselbe Grégoire dreimal zum Senator, sodass Napoleon endlich einwilligen musste. Hier, wie in allen Versammlungen, ging er seinen eigenen Weg, namentlich scheute er sich nicht, als einzelner der von Napoleon bestimmten Versammlung entgegenzutreten. Nach der Widerkehr Louis XVIII. blieb Grégoire der Regierung fern. Im Jare 1819 wurde Frankreich in Aufregung versetzt durch die Nachricht, dass er zum Abgeordneten des Departements Isère erwält worden sei; aber die Kammer, den Namen des alten Konventsglieds verabscheuend, wies ihn zurück.

3) Der Philanthrop. Schon am 23. August 1788 hatte die Akademie zu Metz eine Arbeit von Grégoire über die Juden gekrönt, und das Buch bleibt jetzt nach neunzig Jaren von hohem Wert. Er trat in diesem Buche und in anderen Schriften, sowie auch in öffentlicher Rede, sogar in den Kammern, am entschiedensten auf zur Verteidigung und zur Entlastung der gedachten Nation. Noch heute ehren die Juden seinen Namen überall. Seit dem Jare 1789 wandte er das lebhafteste Interesse der Sache der Negersklaven zu, und sie war einer seiner letzten Gedanken. Auch förderte er, und namentlich in dem Konvent, Handel und Gewerbe, Schul- und Bibliothekwesen. Sein Bericht über Bibliographie vom 11. April 1794 wurde häufig, zuletzt 1873, gedruckt: ein Beweis, dass derselbe heute noch lehrreich ist. Er war es, der zuerst den alles zerstörenden Fluten der Revolutionszeit einen Damm setzte. Mit dem von ihm gemünzten Worte „Vandalismus“ wurde er der Zerstörung Zerstörer. Aber er baute auch: das französische Institut ist seine Schöpfung.

4) Der Schriftsteller. Die literarische Tätigkeit Grégoires war eine intensive. Viele kleine Schriften über lokale oder zeitgeschichtliche Angelegenheiten sind nicht zu erwänen. Die wichtigeren sind: „Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs“, Metz 1789 (engl. Übersetzung. London 1789); „Ruines de Port-Royal en 1801“, Paris 1801, 2. Aufl. 1809; „Gesch. des Theophilanthropismus“, Hannover 1806 (Professor Stäudlin übersetzte dies nach dem Manuskript Grégoires); „De la littérature des Negres etc.“, Paris 1808 (engl. und deutsche Übersetzungen); „Histoire des sectes religieuses etc.“, 2 Bde., Paris 1814 (s. unten); „Essai historique sur les libertés de l'église gallicane etc.“, Paris 1818, 3. Auflage 1827 (span. Übersetzg.), das Handbuch für den Gallikanismus; „De l'influence du christianisme sur la condition des femmes“, Paris 1821, 3 Auflagen und viele Übersetzungen; „Histoire des confesseurs des empereurs etc., Paris 1824; „Histoire du mariage des prêtres en France, Paris 1828; „Histoire des sectes religieuses, 5 Bände (den 6. Bd. hat er nicht mehr herausgeben können; er scheint auch später aus seinem Nachlass nicht publizirt worden zu sein), Paris 1828, dieses Werk ist sehr wertvoll, besonders für die Geschichte der Kirche in Frankreich wärend der Revolution; „Mémoires de Grégoire etc.“, Paris 1837, 2 Bde.

An seinem Sterbelager hatte er noch den Streit zu Ende zu kämpfen, der einen Teil seines Lebens ausgefüllt hatte. Der Erzbischof von Paris verweigerte ihm die letzte Ölung. Unter großen Schmerzen verlor der achtzigjärige Greis keinen Augenblick Mut oder Verstand, und konnte nicht bezwungen werden, seinen Eid vom 27. Dez. 1790 zurückzunehmen. Gegen den Willen des Erzbischofs wurde er von dem Abbé Guillon mit der letzten Ölung versehen. Seine Begräbnisfeier war wie ein Triumph: die Pferde wurden vom Leichenwagen entfernt und junge Männer zogen ihn. Zwanzigtausend Leute begleiteten den Zug. Beim Grabe feierten Thibaudeau und andere die Tugenden des Verstorbenen.

Grégoire war ein Held, und wird, wenn je seine Verdienste hinreichend bekannt werden, von der Nachwelt gewiss als eine der größten und der anziehendsten Erscheinungen seines Landes und seiner Zeit verehrt werden.

Quellen: Carnot in den „Mémoires" s. oben; Krüger, „Heinrich Grégoire u. s. w.", Leipz. 1838; Depping, „Zeitgenossen", 1821, VI, 3. Heft, S. 23—81; Dugast in einer Ausg. v. d. „Essai hist. et patr. sur les arbres de la liberté", Paris 1833; und die verschiedenen Geschichten und Berichte, die französische Revolution betreffend. **Caspar René Gregory.**

Gregor I., Papst von 590—604. Sein Geburtsjar läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, fällt aber wol zwischen 540 und 550. Er stammte aus einer vornehmen römischen Senatorenfamilie, warscheinlich der der Anicier; der Vater Gordianus bekleidete das Amt des Vorstehers einer der Regionen, in die damals Rom geteilt war, die Mutter, Sylvia, stand im Rufe so hoher Frömmigkeit, dass sie später den Heiligen der Kirche zugezält ward. Gregor empfing eine seinem Stande entsprechende Bildung, wurde in der Dialektik und Rhetorik unterrichtet, wandte sich dann, da er die Laufban eines Statsbeamten einschlagen sollte, dem Studium des Rechts zu, suchte aber seine Erholung bei den Kirchenvätern des Abendlandes, insbesondere bei Augustin, Ambrosius und Hieronymus. In den Stellungen, die er bekleidete, muss er sich das Vertrauen des griechischen Kaisers Justin des jüngeren in dem Maße erworben haben, dass dieser ihm die Würde eines römischen Präfekten verlieh (c. 574). Die mit dem hohen Amte verbundenen Versuchungen zum Stolz und zur Eitelkeit scheinen ihn, jemehr er an dem Glanz, an den mit Gold und Edelsteinen verzierten Gewändern Gefallen fand, in einen schweren Konflikt mit den edleren Regungen seines Gemüts gebracht zu haben, und der Umgang mit mehreren ernstgesinnten römischen Äbten machte ihn mit dem Gedanken vertraut, alle aus der Beschäftigung mit weltlichen Angelegenheiten hervorgehenden Gefaren mit einem Schlage dadurch abzuschneiden, dass er aus dem öffentlichen Leben in die Stille des Klosters flüchtete. Als nun sein Vater starb und ihm ein großes Vermögen hinterließ, benutzte er dasselbe, zur Ausstattung von sechs Benediktinerklöstern in Sicilien und zur Gründung eines siebenten in seinem eigenen Hause, und trat schließlich in letzteres selbst ein. Hier zeichnete er sich durch die strengste Erfüllung aller Mönchspflichten aus und suchte es allen in der Askese voranzutun. Sein Körper wäre derselben erlegen, hätte nicht Papst Pelagius II. ihn wider Willen aus dem Kloster gezogen, zum Diakon gemacht und ihm 579 das schwierige Amt eines Apokrisarius in Konstantinopel übertragen. Als solcher erhielt er den Auftrag, dem Kaiser Tiberius die Gründe vorzulegen, warum Pelagius II., noch eher als die kaiserliche Bestätigung seiner Wal erfolgt war, gegen das Herkommen sich hatte ordiniren lassen, sowie in Konstantinopel eine Hilfeleistung gegen die Rom bedrohenden Longobarden zu erwirken. Gelang dem päpstlichen Geschäftsträger auch die Aussönung des Kaisers mit dem Papste vollständig, die erbetene Hilfe wurde vom Kaiser Tiberius gar nicht, von dessen Nachfolger Mauritius aber in so unvollkommener Weise erteilt (589), dass nach Ankunft der Truppen den Longobarden doch nur das Zugeständnis einer dreijärigen Waffenruhe abgerungen werden konnte. Jedoch erlebte Gregor in Konstantinopel den Triumph, in einer dogmatischen Frage — sie berürte die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes — über den Hofpatriarchen Eutychius durch kaiserlichen Schiedsspruch zu siegen. Im Jare 585 kehrte er nach Rom zurück, wurde hier zum Abt

des von ihm gestifteten Klosters gewält und vom Papste zu allen wichtigen Geschäften der Kurie, insbesondere bei den Verhandlungen mit dem Patriarchen von Aquileja und den istrischen Bischöfen zur Beilegung des Dreikapitelstreites (s. d. Art.) herangezogen. In diese Zeit fällt wol das bekannte Ereignis, welches Gregor zu dem Antritt einer Missionsreise veranlasste. Er sah auf dem Forum Romanum angelsächsische Knaben von Sklavenhändlern zum Verkaufe ausgestellt. Ihr Anblick ließ ihn in Klagen ausbrechen, dass ein so herrliches Volk noch dem Fürsten der Finsternis diene, und dann den Entschluss fassen, persönlich die Bekehrung der Angelsachsen in Angriff zu nehmen. Den schon in der Begleitung einiger Mönche auf der Wanderschaft in den Norden Begriffenen ereilte aber der päpstliche Befehl, sofort umzukehren; er gehorchte. Als darauf 590 Pelagius II. starb, wurde Gregor durch einstimmige Wal des Klerus, Senats und des Volkes auf den Stul Petri erhoben. Nicht zum Schein, sondern weil er sich unter den überaus schwierigen Zeitverhältnissen dem anvertrauten Amte nicht gewachsen fülte und durch die Menge der Geschäfte von seinen geistlichen Übungen abgezogen zu werden fürchtete, weigerte er sich, die Würde anzunehmen. Sein Widerstand gegen den Willen der Wäler war vergeblich, vergeblich auch, dass er den Kaiser Mauritius in einem Briefe beschwor, seine Bestätigung der Wal zu versagen, der Brief wurde von dem römischen Präfekten aufgefangen und durch einen anderen ersetzt, in welchem letzterer den Kaiser dringend um seine Einwilligung zu der Wal Gregors bat. Nach dem Eintreffen der kaiserlichen Bestätigung suchte sich der Gewälte durch die Flucht der nun bevorstehenden Weihe zu entziehen, ward aber — wie die Legende erzält, durch ein Wunder — von den Römern aufgefunden und am 3. September 590 ordinirt. Seine nächste Sorge war die Befreiung Roms von den drohenden Longobardenscharen; durch die Königin Theodelinde, eine bayerische Prinzessin, die dem katholischen Bekenntnis angehörte, suchte Gregor auf Agilulf, ihren Gemal, Einfluss zu üben; wenn es dieser auch nicht gelungen sein mag, den arianisch gesinnten König — wie Paulus Diakonus wissen will — zur katholischen Kirche hinüberzufüren, so vermochte sie ihn doch dahin, dass er den vertriebenen katholischen Bischöfen die Rückkehr zu ihren Sitzen gestattete, katholische Kirchen mit Gütern ausstattete, ja sogar seinen Son katholisch taufen ließ.

War zunächst also das Verhältnis des Papstes zu dem Longobardenkönige durch die Vermittelung der Theodelinde ein leidliches, so machten jenem doch die longobardischen Herzöge von Benevent und von Spoleto viel zu schaffen. Als nun der Herzog Ariulf von Spoleto 592 Rom hart bedrängte, der Exarch der Stadt keine Hilfe gewärte, schloss der Papst, one sich um den Widerspruch des letzteren zu kümmern, mit dem Feinde Frieden, wofür er sich allerdings vom Kaiser Mauritius einen einfältigen Menschen schelten lassen musste. Ein Friedensbruch von seiten des Exarchen rief aber bald den König Agilulf selbst ins Feld, 593 erschien er vor Rom, wie es scheint hat nur die Auszalung einer hohen Summe aus dem Schatze der Kirche ihn vermocht, von der Eroberung der Stadt abzustehen; erst im J. 599 kam es durch die Vermittelung des Papstes zu einem Frieden zwischen Agilulf und dem Exarchen, der mit kurzer Unterbrechung wärend der letzten Jare des Pontifikats Gregor I. andauerte. Die Untüchtigkeit der kaiserlichen Beamten in Rom und im Exarchat, die Umsicht, Klugheit, Energie und Friedensliebe des Papstes verschafften diesem ein Ansehen, welches die Autorität selbst des Exarchen in Schatten stellte und ihm geradezu die Gewalt eines Herrschers in Rom, ja über die Grenzen der Stadt hinaus, verlieh. Der Papst betreibt die Auszalung des Soldes der römischen Truppen beim Kaiser, er trägt rastlos Fürsorge für die Befestigung Roms, er sendet einen Tribun nach Neapel, dessen Anordnungen er den Soldaten daselbst Folge zu leisten gebietet, den Klerus und das Volk von Nepi fordert er in sehr entschiedenem Tone auf, dem von ihm gesandten Dux den schuldigen Gehorsam zu erweisen; seine Macht übte er aber weder in Rom noch in Neapel noch in Nepi ꝛc. vermöge eines ihm zustehenden Rechtes, sondern in Rom teils in Anknüpfung an seine frühere Stellung als kaiserlicher Präfekt, teils — sowie auch im übrigen Italien — in rascher Benutzung der für die Ausbreitung der päpstlichen Gewalt sehr günstigen, für die Aufrechthaltung der kaiserlichen Ansprüche

sehr ungünstigen Verhältnisse, wobei nicht außer Acht zu lassen ist, dass „seine bedeutenden Familiengüter, mehr noch die großen Gütermassen der römischen Kirche, das Gewicht seiner Entscheidungen vermehrten". Dieses Eigentum der Kirche, das Patrimonium Petri, war nicht bloß über ganz Italien — Sicilien, Sardinien, Calabrien, Apulien, Campanien, Latium und Tuscien — zerstreut, sondern umfasste auch Gebiete in Dalmatien, Gallien und Nordafrika; alle diese Güter ließ er von sogenannten Rektoren oder Defensoren, seinen nächsten Vertrauten aus dem Kreise der römischen Diakonen und Subdiakonen, verwalten, indem er ihnen zugleich die Aufsicht nicht bloß über den niedern Klerus, sondern auch über die Bischöfe anvertraute, welche sich vor denselben verantworten mussten. Doch auch diese obersten Aufseher über die Kirchengüter waren selbst widerum einer strengen Kontrole von seiten des Papstes unterworfen, der genaue Rechenschaft von ihren Einnahmen und Ausgaben forderte und ihnen bis ins Kleinste hinein Vorschriften für die Verwaltung und Bewirtschaftung der Kirchengüter erteilte, z. B. wieviel Kühe und Stiere gehalten, wie die Pferde auferzogen werden sollten, nichts war der päpstlichen Fürsorge zu gering. Die großen Einnahmen, die aus dem Patrimonium Petri in den Schatz der römischen Kirche flossen, verwandte er zur Erhaltung der Kirchen, zur Verpflegung Roms — am Beginne eines jeden Monats verteilte er unter die Armen Geld, Kleider und Brot — zur Abfindung der Rom belagernden Longobarden — in diesem Sinne benannte er sich einmal in einem Schreiben an die Kaiserin Constantia den Zalmeister der Longobarden — und zur Loskaufung von Sklaven und Kriegsgefangenen.

Erlitt das Verhältnis des Papstes zu dem griechischen Kaiser schon infolge der Vermittelungsversuche, welche jener sich zwischen diesem und den Longobarden angelegen sein ließ, hin und wider Störungen, war es ferner auch durch das von Mauritius erlassene, von Gregor beanstandete Edikt, welches den Eintritt von Soldaten ins Kloster und den Übertritt von Civilbeamten in den Dienst der Kirche untersagte, getrübt, so wurde es durch die Verwicklungen, in die Rom mit dem Patriarchen von Konstantinopel geriet, ein überaus gespanntes. Den ersten Anlass zu einem Konflikt des Papstes mit dem konstantinopolitanischen Patriarchen Johannes IV., dem Faster, gab der Briefwechsel, der sich zwischen beiden entspann, als jener, indem er das Aufsichtsrecht auch über die griechische Kirche beanspruchte, diesen darauf aufmerksam machte, dass es nach den Kirchengesetzen nicht gestattet sei, Presbyter — wie es der Patriarch angeordnet hatte — mit Knütteln züchtigen zu lassen. Da nun Joh. IV. in den Prozessakten des in solcher Weise bestraften Presbyters Johannes von Chalcedon, die er, um den Streit beizulegen, nach Rom gesandt, sich oftmals den Titel eines ökumenischen Patriarchen beigelegt hatte, so glaubte Gregor hiegegen den Protest widerholen zu müssen, den schon sein Vorgänger gegen diese Benennung eingelegt. Der Papst ging hier von der irrigen Voraussetzung aus, dass dieser Titel den Patriarchen von Konstantinopel als den einzigen waren Hirten unter Herabsetzung aller übrigen Bischöfe bezeichne, wärend derselbe in der griechischen Kirche nur als ein ehrendes Prädikat aufgefasst wurde, welches jedem Patriarchen beigelegt werden konnte und in der Tat, wie es von orientalischen Synoden und den griechischen Kaisern auf den konstantinopolitanischen früher angewandt, so auch schon vom Konzil von Chalcedon Leo I., von syrischen Mönchen 517 dem Papste Hormisdas und von dem Metropoliten Stephan von Larissa 531 Bonifacius II. von Rom zuerteilt worden war. Auch ist Johannes der Faster nicht der erste der konstantinopolitanischen Patriarchen gewesen, der sich selbst einen ökumenischen nannte, er folgte hierin — worauf Hinschius zum ersten Mal aufmerksam gemacht hat — dem Beispiel seines Vorgängers Menas (536).

Mit scharfen Worten tadelte Gregor in einem Schreiben 595 den Johannes, dass er es wage, sich alle Glieder der Kirche durch den Namen des ökumenischen Patriarchen unterzuordnen, verglich ihn mit Lucifer, der sich auch über alle Engel erheben wollte und drohte im Falle der Fortfürung dieses Titels mit Aufhebung der Kirchengemeinschaft; zugleich wandte sich der Papst an den Kaiser

Mauritius mit der Vorstellung, die Anmaßung eines solchen Titels um so strenger zu bestrafen, als der Patriarch sich durch denselben sogar über den Kaiser erheben wolle. Auch mit dem im Herbste des J. 595 eingetretenen Tode des Johannes nahm der Titelstreit kein Ende, da dessen Nachfolger Cyriacus troß aller Abmanungen Roms sich ebenfalls mit jenem, dem Papste verhassten, Prädikate schmückte, und der Kaiser Mauritius Gregor den Vorwurf machte, um eines nichtssagenden Namens willen Streit angefangen zu haben. Als nun aber der Patriarch Eulogius von Alexandrien Gregor in einem Briefe als den ökumenischen Papst anredete, so untersagte dieser es ihm mit dem Bemerken: „Wenn Eure Heiligkeit mich den allgemeinen Papst nennt, so spricht sie sich im besonderen ab, was mir im allgemeinen zugestanden wird“. Sich selbst bezeichnete Gregor als servus servorum Dei wol mehr in Anlehnung an Augustin, der sich einen Knecht der Knechte Christi genannt hatte, als um den Patriarchen von Konstantinopel — wie Johannes Diakonus erzält — zu beschämen. Jedenfalls findet sich diese demütige Redeweise im Munde Gregors schon 591, wärend der Streit um den Titel eines allgemeinen Patriarchen erst 595 anhebt.

Auch in den Teilen des oströmischen Reichs, die — wie z. B. Nordafrika, Illyrien, Sardinien, Unteritalien 2c. — dem römischen Bischof als dem abendländischen Patriarchen unterstanden, gab das Streben Gregors, die Metropoliten und Bischöfe von sich völlig abhängig zu machen, nicht selten Veranlassung zur Intervention des Kaisers und damit zu langwierigen Streitigkeiten. Allerdings hat sich Gregor auch oftmals in Fällen, wo gemäß den Beschlüssen des Konzils von Sardica von 343 (oder 344) an den römischen Stul Appellation eingelegt wurde, in den von der genannten Synode vorgezeichneten Grenzen bewegt und sich damit begnügt, an Ort und Stelle die streitige Sache durch seine Abgesandten untersuchen zu lassen — es sei hier nur an sein Verhalten in Angelegenheiten der nordafrikanischen Kirche erinnert. Hier besaß er allerdings an dem kaiserlichen Exarchen einen dienstbeflissenen Freund, der der Ausbreitung der päpstlichen Macht auch über die Kirchen von Karthago und Numidien, die jede römische Einmischung bisher abgewiesen hatten, keine Hindernisse in den Weg legte, eher dieselben zu beseitigen suchte. Wol drang der Papst im Anfang seines Pontifikats mit seinem Vorschlag, den Modus für die Wal des Primas — jede der 7 Provinzen, in welche die Präfektur von Afrika zerfiel, hatte einen Primas — zu ändern, auf einem Konzil der afrikanischen Kirche nicht durch, sah sich vielmehr genötigt, die durch diese Neuerung aufgeregten Gemüter der Bischöfe dadurch zu beruhigen, dass er ihnen ihre alten Privilegien, sofern sie nicht dem katholischen Glauben zuwider seien, bestätigte. Doch wuchs das päpstliche Ansehen in diesen Gegenden in demselben Maße, als es Gregor gelang, zwei der einflussreichsten Bischöfe, Dominikus von Karthago und Columbus von Numidien, zu seinen folgsamsten Anhängern zu machen, und mit der Hilfe dieser sowie des Exarchen Gennadius eine Reihe von Appellationen an den römischen Stul zu bewirken; die Vorsicht gebot ihm aber, sich hier genau nach den Kanones von Sardica zu richten, die nach eingelegter Appellation nur eine Untersuchung der Sache durch päpstliche Legaten an Ort und Stelle, jedoch nicht eine Citation des Beklagten nach Rom und eine daselbst getroffene Entscheidung gestatteten. So übergab Gregor zum Beispiel, als ein Abt über seine Mönche bei ihm Klage fürte, die Angelegenheit seinem Freunde Dominikus von Karthago, und erteilte ein anderes Mal dem Kolumbus von Numidien bei Gelegenheit der Beschwerde eines Bischofs über ungerechte Behandlung den Auftrag, die Untersuchung der Sache zu leiten und das Urteil zu fällen; in schwierigen Fällen, wie z. B. in dem des Crementius, des Primas der afrikanischen Provinz Bisacium (Tunis), überließ er es den dortigen Bischöfen auf einer Synode über Schuldig oder Nichtschuldig zu entscheiden. Bei weitem nicht so schonend, wie in Afrika, verfur Gregor in Ravenna; in sehr scharfem Tone untersagte er dem Erzbischof Johannes von Ravenna und später dessen Nachfolger Marinianus das Tragen des Palliums bei andern Gelegenheiten und zu andern Zeiten, als wie es die Sitte, die den Gebrauch des Palliums auf die Messe beschränkte, den Bischöfen gestatte. Über die dem Papst

durch das Konzil von Sardica eingeräumten Befugnisse ging hier Gregor hinaus, indem er darauf bestand, daſs der zwischen der ravennatischen Kirche und einem Abte Claudius schwebender Streit nicht an Ort und Stelle, sondern in Rom untersucht und von ihm persönlich entschieden werde. Mit seinem Bestreben, die Untersuchung und die letzte Entscheidung nach Rom zu ziehen, stieß Gregor aber in Illyrien auf hartnäckigen Widerstand. Als es in Salona 593 zu einer zwiespaltigen Bischofswal kam und der Papst dem von einem Teil des Klerus gewälten Maximus die Bestätigung versagte, wuſste dieser sich vom Kaiser Mauritius dennoch die Erlaubnis zur Ordination zu verschaffen. Über diese Verletzung der Rechte des römischen Stules tief gekränkt, untersagte Gregor dem Maximus bei Strafe des Bannes jede Amtshandlung. Jedoch auf dieses Verbot achtete der Beklagte nicht nur nicht, sondern ließ das päpstliche Drohschreiben öffentlich in Stücke reißen. Mit derselben Entschiedenheit, mit der der Papst verlangte, daſs die Untersuchung der ganzen Sache in Rom vor sich gehe, bestand Maximus darauf, daſs dieselbe den Kanones gemäß an Ort und Stelle gefürt werde; da nun aber der Kaiser für letzteren Partei ergriff, muſste Gregor einen Vermittelungsweg einschlagen, von seiner Forderung, daſs sich Maximus persönlich in Rom verantworte, stand er ab, übergab die ganze Angelegenheit dem Erzbischof Marinianus von Ravenna; jetzt erschien der Beklagte 599, wie es ihm befohlen war, in Ravenna und leistete hier Buße, indem er sich auf der Straße niederwarf und drei Stunden hindurch schrie: ich habe gesündigt gegen Gott und gegen den Papst Gregor. Nachdem er — wie Gregor sich ausdrückte — „demütig dem Joche des Gehorsams sich unterworfen“, ward ihm von diesem verziehen und das Pallium übersandt.

Im November des Jares 602 wurde Mauritius von Phokas vom Throne gestoßen, er, seine Gattin, fünf Söne und drei Töchter enthauptet. An diesen Mörder und dessen Gemalin richtete der Papst Briefe, welche die Freude und den Jubel über die Thronbesteigung derselben kaum in Worte zu fassen wuſsten; er pries den barmherzigen Gott, der die trauernden Herzen vieler zu trösten beschlossen, indem er einen zur Herrschaft berufen habe, durch den alle seiner Gnade teilhaftig werden, „freuen sollen sich — hieß es — die Himmel und jauchzen die Erde“ und dafür „sollen die Chöre der Engel dem Schöpfer aller Dinge das Gloria im Himmel singen“. Nimmt man mit der Mehrzal der protestantischen Forscher an, daſs der Papst in dem Augenblicke, wo er diese und änliche Zeilen schrieb, die Mordtaten gekannt, durch die Phokas sich den Weg zum Throne gebant hatte, und schreibt man dieses gefüllose Benehmen, welches dadurch, daſs Gregor einen Son des Mauritius persönlich aus der Taufe gehoben hatte, in ein noch grelleres Licht gestellt würde, einerseits dem tiefen, durch jarelangen Zwiespalt genärten Widerwillen des Papstes gegen den Kaiser, andererseits dem Wunsche des ersteren zu, durch ein übermäßig gespendetes Lob eine Entscheidung von seiten des Kronräubers gegen den mit dem Titel eines ökumenischen Patriarchen sich immer noch brüstenden Cyriacus von Konstantinopel zu erwirken, so setzt man sich in einen allzukrassen Widerspruch mit allem, was wir sonst von dem jedenfalls tief religiösen, jedes Unrecht streng rügenden, alle Bedrängten und Schutzlosen beschirmenden Gregor wissen. Die Annahme einiger katholischer Verteidiger des Papstes, dieser habe bei der Abfassung seiner frohlockenden Briefe nur das Faktum der Thronbesteigung, nicht aber die näheren Umstände derselben gekannt, darf um so mehr Anspruch auf Berücksichtigung erheben, als es in der Tat feststeht, daſs um die Zeit, wo in Konstantinopel der Thronwechsel stattfand, sich kein päpstlicher Apokrisarius, der Gregor über die Einzelheiten des Geschehenen hätte unterrichten können, am byzantinischen Hofe befand. Noch ungerechter als in diesem Falle urteilt man aber, wenn man Gregor den Großen seine schmeichelhaften Schreiben an die Brunhilde, die fränkische „Furie“, richten läſst, nachdem und obwol er sichere Kunde gehabt von all' den Greueltaten, die sie wärend der Regierung ihres Sones Childebert II. (575 bis 596) und später, als sie die Regierung im Namen ihrer beiden unmündigen Großsöne Theudebert II. und Theuderich II. fürte (596—599) in ununterbrochener

Reihenfolge verübt hatte und die in dem Augenblicke ihren Höhepunkt erreichten, da sie wegen ihrer Verbrechen vom Hofe Theudeberts II. nach Burgund zu Theuderich II. fliehen muſste und nun letzteren zum Bruderkrieg aufstachelte. Wenn nun Gregor dieser zweiten Isebel — wie der Chronist Fredegar die Brunhilde nennt — 598 schreibt: „Groß ist meine Freude über Euer christliches Wesen", oder im Jare 601 von ihr rühmt, daſs sie die „königliche Macht mit Weisheit schmücke, ja sogar 602 in einem Briefe an sie behauptet, „das Volk der Franken sei vor allen andern glücklich zu preisen", weil es eine Königin besitze, die mitten in allem Gedränge der weltlichen Geschäfte „ihr Herz auf die Liebe zum Gottesdienst und auf die Herstellung der Ordnung in den ehrwürdigen Orten (Klöstern) richte", so sind derartige Äußerungen bei einem Charakter, wie es Gregor war, nur dann begreiflich, wenn man erwägt, wie lose damals noch die Verbindung zwischen Rom und dem Frankenreich war, wie spärlich von dort her die Nachrichten flossen und daſs dieselben, wenn auch nicht lediglich, so doch größtenteils aus der Feder eben jener Königin Brunhilde, ihres Sones und ihrer Enkel stammten. Aus ihren Briefen aber muſste der Papst dieses entmenschte Weib als eine Fromme — nach der Auffassung der damaligen Zeit — beurteilen, denn in denselben bat sie ihn um Reliquien, oder um das Pallium für einen verdienten Bischof, Syagrius den Heiligen von Autun, oder sie wünscht Privilegien für Klöster und sucht um einen päpstlichen Abgesandten zu einer fränkischen Synode an; auch unterstützte sie ferner die von Gregor nach England abgesandten Missionare, erbaute Kirchen, begabte Klöster, war überhaupt voll „Ehrfurcht vor den Dienern Gottes" und „überhäufte sie mit Ehren" ꝛc., wie das alles Gregor in seinen Briefen selbst hervorhebt. Ist es unter solchen Umständen nicht erklärlich, daſs der Papst der Brunhilde, von deren Leben als einer ränkeschmiedenden, allen Leidenschaften frönenden, jedem Verbrechen zugänglichen Messalina er nichts näheres wuſste, in so überaus anerkennenden Ausdrücken schrieb? Seine Verbindung mit dem königlichen Hofe benutzte der Papst, um auf die Abstellung der tiefsten Schäden der fränkischen Kirche — namentlich der Simonie und der Verleihung geistlicher Ämter an Laien, — auf die häufigere Abhaltung von Synoden, auf die Durchfürung des Cölibats, sowie auf die humanere Behandlung der bisher zur Taufe vielfach gezwungenen Juden zu bringen. Wie es schon mehrere seiner Vorgänger getan hatten, ernannte auch Gregor den Bischof von Arles — Virgilius — zum päpstlichen Vikar in Gallien (595), näher in dem Reiche Childeberts II. In seinem Gesamtverhalten zur fränkischen Kirche und Geistlichkeit beanspruchte übrigens Gregor keine Rechte, welche die dem römischen Stule durch das Konzil von Sardica gewärten Befugnisse überschritten; der Ausgangspunkt für alle seine Einwirkungen auf den fränkischen Klerus ist nicht das Recht, zu befehlen, sondern die Pflicht zu bessern, zu raten, zu ermanen.

Sehr freundlich war auch die Stellung Gregors zu dem spanischen Westgotenkönig Reccared, der 589 selbst vom Arianismus zur katholischen Kirche übergetreten war und nun die Masse seines Volkes nachzuziehen suchte. An dem ihm nahe befreundeten Bischof Leander von Sevilla hatte der Papst die stärkste Stütze bei der Durchfürung und Vollendung des Bekehrungswerkes; jedoch erst im Jare 599 brachte es Leander dahin, daſs der König Reccared persönlich Gregor I. seinen Übertritt zur katholischen Kirche anzeigte und dem heil. Petrus einen goldenen Becher zum Geschenk machte. In einem Antwortschreiben lobte ihn der Papst wegen seiner Bekehrung und der Hinüberfürung seiner Untertanen in den Schoß der katholischen Kirche, warnte ihn aber vor Hochmut und Stolz, und forderte ihn schließlich zur milden Behandlung des ihm untergebenen Volkes auf. Zugleich sandte er den Abt Cyriacus mit dem Auftrage nach Spanien, dem Bischof Leander als Zeichen der Dankbarkeit für die der Kirche erwiesenen großen Dienste das Pallium zu überreichen, und gegen das Überhandnehmen der Simonie sowie gegen die Übertragung von Bischofssitzen an Laien zu wirken. Daſs die am Schluſs des Jares 599 unter Vorsitz des Metropoliten Asiaticus von Tarragona abgehaltene Synode zu Barcelona, welche gegen die Simonie, sowie gegen die Erhebung der Laien auf die bischöflichen Stüle einschritt, mit

der Sendung des Cyriacus in Zusammenhang steht, läſst sich nicht mit Sicherheit nachweisen, ist aber immerhin nicht unwarscheinlich.

Als das größte Werk Gregors voll Wirkungskraft und Samen für Jarhunderte darf die Inangriffnahme der Mission unter den Angelsachsen gelten, die zu Christo zu bekehren, schon das Ziel einer von ihm selbst — wie wir bereits wissen — unternommenen aber auf päpstliches Geheiß abgebrochenen Reise gewesen war; 596 sandte er den Benediktinermönch Augustin, der gegen 40 Glaubensboten mit sich fürte, nach Kent zum König Ethelbert, der durch seine katholische Gemalin, eine fränkische Königstochter, den Missionären günstig gesinnt war und ihnen den Aufenthalt in seiner Hauptstadt Dorover (Canterbury) gestattete. Der nach seinen ersten Erfolgen zum Bischof geweihte Augustin konnte schon 597 die Taufe des Königs und bald darauf die Bekehrung von 10,000 Angelsachsen seinem Herrn nach Rom melden. An den Fortschritten des Christentums in England nahm der Papst den wärmsten Anteil, wie seine zalreichen Gesandtschaften an Augustin und seine auf die kleinsten Einzelnheiten eingehenden Vorschriften beweisen; dieselben zeichnen sich durch eine gewisse Nüchternheit aus; so warnt er seinen Glaubensboten, nicht zu viel Gewicht auf angeblich von ihm gewirkte Wunder zu legen, sich mehr über die den zu Christo bekehrten Heiden nun zu teil gewordene innere Gnade als über diese äußeren Zeichen zu freuen, welche nicht einmal immer segensreichen Einfluſs auf die Herzen der noch Ungläubigen üben und überhaupt nicht mit absoluter Sicherheit von den durch den Satan gewirkten Trugwundern zu unterscheiden seien. Diese Nüchternheit der Auffassung drohte übrigens in eine Veräußerlichung des gesamten Missionsverfarens unter den Angelsachsen umzuschlagen, als Greg. dem Augustin die Instruktion erteilte, die Götzentempel nicht zu zerstören, sondern in Kirchen umzuwandeln, den heidnischen Opferschmausen das Gepräge festlicher Malzeiten zum Lobe Gottes aufzudrücken und an Stelle der Verehrung der Götzenbilder die der Reliquien zu setzen, denn man müsse allmählich, Schritt für Schritt, nicht plötzlich, sprungweise, den Gipfel zu erreichen suchen. Welch einen Kontrast bildet diese Anweisung zu der Aufforderung desselben Papstes an den Bischof Januarius von Cagliari in Sardinien, die dort noch befindlichen Heiden ins Gefängnis zu werfen und den schwersten körperlichen Züchtigungen zu unterziehen. Nicht in demselben Maße wie die Bekehrung der Angelsachsen glückte dem Augustin und seinen Genossen die Unterwerfung der altbritischen Christen unter Rom, die der päpstliche Sendling, wie es scheint, auf einer Zusammenkunft in der Nähe des Klosters Bangor, so hochfarend behandelte, daſs sie jede Gemeinschaft mit Rom ablehnten (s. die Art. „Angelsachsen“ und „Keltische Kirche“).

Selbst Mönch gewesen, wandte Gregor seine besondere Fürsorge den Klöstern zu; wie hoch er auch das Mönchsleben stellte, so warnte er doch vor jener Scheindemut, die sich in das Gewand der Selbsterniedrigung kleidet, innerlich aber insofern den größten Hochmut birgt, als sie sich um ihrer Selbstverleugnung willen über die Brüder erhebt; jeder asketischen Strenge, die nicht aus der selbstlosen Liebe zu Gott geboren, ihren Ursprung vielmehr in der Eitelkeit nimmt, spricht er allen Wert ab, wol wissend, daſs es leichter ist, sein Hab und Gut, als sich selbst zu verlassen. Seine Anordnungen in betreff der Klöster zeigen ebensoviel Besonnenheit wie Kenntnis des menschlichen Herzens. Um den vollen Ernst der Eintretenden zu prüfen, setzte er das Noviziat auf zwei Jare fest, Soldaten muſsten sogar ein dreijäriges durchmachen; Jünglingen unter 18 Jaren sollte die Aufnahme ins Kloster streng verweigert werden, ebenso Ehemännern, welche nicht die ausdrückliche Einwilligung ihrer Frauen aufweisen konnten. Dem ruhe- und arbeitslosen Umherschweifen der Mönche steuerte er, indem er seine Defensoren beauftragte, durch das Land ziehendes Mönchsgesindel den Klöstern abzuliefern zur strengen Bestrafung. Auch dafür, daſs sich die Mönche nicht zu tief in weltliche Geschäfte einließen, trug er Sorge, ihnen ward die Verwaltung der Klostergüter entzogen und einem tauglichen Laien übertragen. Es ist charakteristisch für die letzten Ziele, die Gregor mit dem Mönchtum verfolgte, daſs er überall eine Scheidewand zwischen dem Klerus und den Mönchen aufzurichten suchte. So wurde

den zu einem geistlichen Amte ordinirten Mönchen der weitere Aufenthalt im Kloster und Geistlichen andererseits beim Eintritt ins Kloster die Beibehaltung ihres geistlichen Amtes untersagt; als Gregor sein Pontifikat antrat, standen die Klöster mit wenigen Ausnahmen noch unter Aufsicht der Bischöfe; Gregor begann nun einzelne Klöster von der bischöflichen Gewalt zu eximiren und ging dann im J. 601 (nicht 595) auf einer römischen Synode dazu über, den Bischöfen im allgemeinen zu gebieten, weder zu Lebzeiten noch nach dem Tode eines Abtes Anordnungen in einem Kloster zu treffen, das Eigentum desselben unter keinem Vorwande zu beeinträchtigen, innerhalb des Klosters nie Messe zu halten ꝛc., dagegen blieb dem Bischof das Recht, den Abt zu installiren. Mögen auch einzelne Bedrückungen, welche die Klöster von habsüchtigen und hochmütigen Bischöfen zu erfaren gehabt, die äußere Veranlassung zu den genannten Exemtionen gegeben haben, so war doch gewiss mit ein Hauptbeweggrund, warum sich der Papst zu denselben sowie zu jener Sonderung zwischen Geistlichen und Mönchen verstand, das Streben, diese sich unmittelbar zu unterwerfen, um sie, nachdem er sie der bischöflichen Gewalt entzogen, ganz für seine Zwecke zu verwenden. Auch eine Reformation des gesunkenen Klerus lag ihm am Herzen. Wie er über die Pflichten der Geistlichen dachte, in welchem Geist er das Amt gefürt wissen wollte, zeigte er der Mitwelt in seiner bald nach Antritt des Pontifikats verfassten Regula pastoralis, einer Schrift, die bei den Zeitgenossen schon ein so hohes Ansehen genoss, dass für den Kaiser sofort eine griechische Übersetzung angefertigt ward und vollends sich bei der Nachwelt einer so hohen Schätzung erfreute, dass, wie Hinkmar von Reims c. 870 sagt, jeder fränkische Bischof bei seiner Weihe auf dieses Buch geradezu verpflichtet wurde.

Diese Regula pastoralis zerfällt in 4 Teile, im ersten zeigt Gregor die Vorbedingungen auf für die Übernahme des geistlichen Amtes, der zweite gibt Vorschriften für das rechte Leben der Kleriker, der dritte weist dieselben an, wie sie unter Berücksichtigung der verschiedenen Verhältnisse und Altersstufen unterrichten und ihre seelsorgerische Tätigkeit betreiben sollen, im vierten warnt er die eines rechten Lebens und Lehrens sich befleißigenden Geistlichen vor Stolz und Hochmut. Es ließ sich Gr. besonders angelegen sein, das Cölibat der Geistlichen bis zum Subdiakonat herab durchzufüren, er schnitt ihnen jeden Vorwand für das Zusammenleben mit einem Weibe durch eingehende Bestimmungen ab. Als eine der Hauptpflichten eines waren Priesters sah Gregor das Predigen an, welches er, wie er es selbst — noch als Papst — in diesem Stück allen vorantat, nicht müde wurde, den Geistlichen immer wider an's Herz zu legen; erhalten sind uns von ihm 22 Homilien über schwierige Stellen des Ezechiel, sowie 40 weitere über einzelne Abschnitte aus den Evangelien. Mit allen Mitteln suchte Gregor die die Bischofswalen beherrschende Simonie auszurotten; auf einer Synode des J. 595 verordnete er, dass für die Erteilung des Palliums und der Weihen fernerhin nichts mehr auch nicht das sogenannte Pastellum (= Imbiss, Trinkgeld) gefordert werden dürfe, gestattete aber — wodurch doch wider der Simonie eine Hintertür geöffnet wurde — dass die Empfänger des Palliums und der Weihen den Geistlichen der römischen Kirche freiwillig etwas zuwendeten. Wie er der Simonie im Frankenreiche und in Spanien zu steuern suchte, ist schon berichtet worden. Überhaupt drang Gregor auf strenge Einhaltung aller die Bischofswal regelnden Kanones, so z. B. darauf, dass dieselbe vom Klerus und vom Volke — und womöglich einhellig — vorgenommen werde, keinen Laien treffe, sondern nur Kleriker, die sich durch Sittenreinheit und Kenntnisse auszeichneten.

Bekannt ist, dass Gregor viel für die Ausbildung des kirchlichen Kultus getan hat. Es darf wol mit Sicherheit angenommen werden, dass — wie Johannes Diakonus erzält — Gregor das von Papst Gelasius I. verfasste sacramentarium vermehrte und verbesserte, wenn es sich auch nicht mehr feststellen läßt, wieviel in dem auf uns gekommenen sacramentarium Gregorianum von Gregor selbst und wieviel von späterer Hand herrürt, auch wird man nicht irre gehen, wenn man Gregor die Abfassung eines Antiphonariums zuschreibt, mag auch das ihm beigelegte viele Zusätze aus späterer Zeit enthalten; dagegen muss ihm das seinen

Namen tragende Benediktionale entschieden, warscheinlich aber auch der angeblich von diesem Papste verfasste liber responsalis abgesprochen werden; dass er, um den Kirchengesang zu verbessern, in Rom eine Sängerschule gründete, unterliegt keinem Zweifel: hier lehrte er seine Sänger eine von dem bisherigen ambrosianischen Gesange, dem rhythmisch bewegten cantus figuratus abweichende, allen Tönen die gleiche Länge zumessende, ernst feierliche Vortragsweise, den sogenannten cantus firmus oder planus, der dann mit der Zeit sich von Rom über Italien, England, Spanien und das Frankenreich verbreitete.

In dogmatischer Beziehung zeigt sich Gregor nirgends als ein Mann von selbständiger Denkungsweise, immerhin ist aber sein Einfluss auf die Entwickelung des Dogmas im ganzen insofern ein segensreicher gewesen, als er — allerdings abgesehen von einzelnen Abirrungen in die semipelagianischen Anschauungen — den Standpunkt Augustins teilte und ihn nicht nur seinen Zeitgenossen übermittelte, sondern auch bei dem gewaltigen Ansehen, das er in der Folgezeit genoss, in die nächsten Jarhunderte hinüberleitete. Mit Unrecht hat man Gregor den „Erfinder des Fegfeuers" genannt; indem er lehrte, dass jede leichte Sünde durch das — zwischen den Tod und das Weltgericht fallende — Reinigungsfeuer getilgt und die Dauer desselben durch die guten Werke und die Fürbitte der Angehörigen des Verstorbenen, besonders aber durch die Darbringung des Opfers Christi verkürzt werden könne, widerholte er nur eine schon dem Augustin geläufige Vorstellung. Jedoch ging er darin über diesen hinaus, dass er eine tatsächliche Widerholung des am Kreuze von Christo gebrachten Opfers im Abendmale annahm, wärend Augustin noch erklärt hatte, dass man bloß figürlich von einer Opferung Christi im Abendmale reden könne. Mit der Mehrzal der orientalischen und abendländischen Kirchenväter fasste Gregor die Erlösung hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt einer Loskaufung der Seelen aus der Gewalt des Teufels vermittelst eines Rechtshandels, bei dem schließlich dieser von Gott überlistet wurde. Diese einer geläuterten Gottesvorstellung so wenig würdige Theorie brachte er aber auf ihren krassesten Ausdruck; den Teufel als Leviathan, die Menschheit Christi als eine von Gott listig gewälte Lockspeise, die Gottheit Christi als den unter der Lockspeise verborgenen Angelhaken darstellend, lehrte er, dass der Leviathan, als er das Fleisch Christi verschlang, von dem Angelhaken durchbort worden sei. Seine dogmatischen Ansichten hat Gregor zum teil niederlegt in seinen 4 Büchern: „dialogorum de vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animarum", deren nächste Bestimmung es war, die Mönchshelden Italiens, vor allem den heiligen Benedikt von Nursia, nach dessen Regel Gregor als Mönch selbst gelebt hatte, zu verherrlichen, die aber doch oft dogmatische Fragen — unter diesen besonders eingehend die Lehre vom Fegfeuer — behandeln. Sie gaben leider dem Aberglauben der Zeitgenossen und der Nachwelt die reichste Narung durch die one Zal eingeflochtenen Wundergeschichten, Träume, Erscheinungen, die alles überboten, was bisher Legendensammler von ihren Heiligen zu erzälen gewusst hatten. So dem Zeitgeiste, der nach Wundern geizte, entgegenkommend, fand das Buch eine weitgehende Verbreitung, ward nicht bloß ins Angelsächsische und Griechische, sondern sogar ins Arabische übersetzt. Eines ebenso ungemessenen Ansehens bei Mit- und Nachwelt erfreute sich Gregors Expositio in beatum Jobum; als ein Repertorium der gesamten Moral geltend, wurde es schon zu Lebzeiten Gregors von dem Erzbischof Marinianus von Ravenna zur kirchlichen Vorlesung bei den Vigilien gebracht und im Mittelalter ins Deutsche und Spanische übertragen. Als ein Erfolg Gregors auf dem Gebiet der Lehre kann die teilweise Beilegung jenes oberitalienischen Schismas gelten, welches infolge des Dreikapitelstreites ausgebrochen war.

Dass Gregor, obwol selbst seit seiner Jugend in der Grammatik und Rhetorik bewandert, dennoch ein Gegner jeder Beschäftigung mit wissenschaftlichen Studien war, geht — anderer Ansicht ist Wattenbach — klar hervor aus einem Schreiben an den Bischof Desiderius von Vienne voll Tadels, dass dieser einigen in der Grammatik Unterricht erteilt habe, woran dann die Aufforderung geknüpft ist, er möge sich fernerhin nicht mehr mit derartigen Albernheiten abgeben; auch

rühmt sich der Papst dem Leander von Sevilla gegenüber dessen, daſs er bei der Auslegung der heiligen Schrift sich an die Regeln der lateinischen Grammatik und Syntax zu halten verschmähe. In dem Mittelalter wuſste man sich unglaubliches von der Barbarei desselben zu erzälen, so sollte er — wie im 12. Jarh. Johann von Salisbury behauptet — die palatinische Bibliothek haben verbrennen und noch mehr — was Schriftsteller des 14. Säkulums berichten — die Monumente und Statuen Roms umstürzen lassen; die eine wie die andere Anschuldigung verdient nicht den geringsten Glauben, da von keinem Zeitgenossen ein derartiger Vorwurf erhoben wird.

Wärend seines Pontifikats war Gregor — wol infolge seiner früheren maßlosen Askese im Kloster — oft leidend gewesen. Nachdem er die letzten Jare seines Lebens, seit 599, mehr im Bett als außerhalb des Bettes zugebracht und mit wunderbarer Geduld die schweren körperlichen Qualen ertragen, brachte ihm der Tod am 12. März des J. 604 die ersehnte Erlösung. Die Geschichte ehrt ihn durch den Namen des Großen, den er mit Recht nicht bloß durch seine Leistungen auf kirchenpolitischem Gebiete — wo er durch Klugheit, Festigkeit und umsichtige Tätigkeit die Obergewalt des römischen Stules über Italien, Afrika, England, Spanien und das gesamte Frankenreich begründete — sondern in demselben, wenn nicht in höherem Maße, durch seine Milde gegen Reuige, seine Barmherzigkeit gegen Notleidende, seine unerbittliche Gerechtigkeit gegen Feind und Freund, sowie durch seine auf das scheinbar Unbedeutendste sich erstreckende treue Amtsfürung sich erworben. Wenn die katholische Kirche ihm und nicht einem Gregor VII. oder Innocenz III. den Namen des Großen beigelegt, so hat sie damit ein nicht zu unterschätzendes Verständnis bewiesen für das, was die ware Größe, — die, welche auch im Himmelreich gilt — ausmacht.

Quellen: Die Werke Gregors sind am besten edirt von Dom Denis de Ste. Marthe (Dionysius Sammarthanus) in der Maurinerausgabe (in 4 Foliobänden, Paris 1705); eine vermehrte, aber kaum verbesserte Ausgabe der Schriften Gregors unternahm — auf Grund der Arbeit der Mauriner — Galliciolli, Venedig 1768—76 in 17 Quartbänden. Besonders wertvoll für die Gesch. Gregors sind seine in den gesammelten Werken mit abgedruckten Briefe, c. 850 an Zal; eine neue Ausgabe derselben wird von Paul Ewald vorbereitet, — hat dieser die Resultate seiner bisherigen Untersuchungen niedergelegt in der ausgezeichneten Abhandlung: „Studien zur Ausgabe des Registers Gregors I." im „Neuen Arch. der Gesellsch. für ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. III, 1878, S. 431 ff. Über die Werke Gregors vergleiche man folgende Schriften: Thomas James, Vindiciae Gregorianae, Genevae 1625; Du Pin, Nouvelle bibliotheque des auteurs ecclesiastiques, t. V, Mans 1691, p. 102 ff.; Ceillier, Hist. générale des auteurs sacres, Paris 1729 ss., tom. XVII; Fabricius, Bibl. med. et inf. latinitatis liber VII, p. 121 ss.; Leblanc, Utrum b. Gregorius M. literas humaniores et ingenuas artes odio persecutus sit, Paris 1852; Bähr, Die christl.-römische Theologie, Karlsr. 1837, S. 442 ff.; Bähr, Gesch. der römischen Literatur, Bd. IV, 4. Aufl., Carlsr. 1872, S. 161; Ebert, Gesch. der christlich-lat. Literatur bis Carl d. Gr., Leipzig 1874, S. 516 ff.; Teuffel, Gesch. der Röm. Liter., 3. Aufl., Leipz. 1875, S. 1174 ff.; Alzog, Handbuch der Patrologie, 3. Aufl., Freib. i. Br. 1876, S. 485 ff.; Maaßen, Ueber eine Sammlung Gregors I. von Schreiben und Verordnungen der Kaiser und Päpste, in den Sitzungsberichten der phil. hist. Klasse der Akad. der Wissenschaften, Wien 1877, Bd. 85, S. 227 ff. Außer den Werken Gregors kommen die alten Lebensbeschreibungen dieses Papstes in betracht 1) die vita im liber pontificalis ap. Muratori ser. rer. Ital. III, p. 134 s.; 2) dann die vita auctore anonymo ap. Canisius: thesaur. monument. ecclesiastic. etc., edit IIª cur. Jac. Basnage, Antwerp. 1725, tom. II, 3, p. 256 ss.; 3) die vita auctore Paulo Diacono († 797) apud Gregorii M. oper. ed. congr. s. Mauri, fol. IV, p. 2 ss.; 4) die vita auctore Johanne diacono (gegen Ende des 9. Saec.) ibid. p. 19 ss. In betreff dieser Lebensbeschreibungen vergleiche man Bethmann in Pertz: Arch. der Gesellsch. für ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. X, S. 303 ff.; Duchesne, Etude sur le liber pontificalis, Paris 1877, p. 204;

Paul Ewald im Neuen Archiv der Gesellsch. für ält. deutsche Geschichtskunde, Bd. III, Hannov. 1878, S. 536 ff. Einzelne Notizen über Gregor finden sich bei Paulus Diaconus, De gestis Longobardorum lib. III, c. 24, 25, liber. IV, c. V etc.; bei Gregorius Turonensis († 594), Historia Francorum lib. X, c. 1 und 2; bei Beda Venerabilis († 735), Historia eccles. gentis Anglorum lib. I, c. 23—27, c. 33 und lib. II, c. 1—3; außerdem Baronii Annales ecclesiastici etc.

Litteratur a) allgemeine: außer den oben genannten Werken von Du Pin und Ceillier kommen in betracht: van den Zype, Sanctus Gregorius Magnus, Ipris 1610; Commentarius historic. in Acta Sanctorum Boll. März, t. II, p. 121 ss.; Denis de Ste. Marthe, Histoire de S. Grégoire le grand, pape et docteur de l'église, tirée de ses ouvrages, Rouen 1697; L. Maimbourg, Histoire du pontificat de S. Grégoire le Grand, Paris 1687 und Lahaye 1706; Ant. M. Bonucci, Istoria del b. Gregorio, Roma 1711; Joh. Stute, Gregorius M. papa Lutheranus, Lips. 1715; Bayle, Dictionn. hist. et crit., t. II, Rotterd. 1720, p. 1303 ss.; M. Wietrowsky, Historia de gestis praecipuis in pontificatu S. Gregorii M. et S. Leonis M., vetero Pragae 1726 ss., 2 vol. fol. oder 4 vol. in 12⁰; Casimir Oudin, Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis, Lips. 1722, t. I, p. 1493 ss.; Joh. Gradenigo: S. Gregorius M. pontif. max. a criminationibus Cas. Oudini vindicatus, Romae 1753; Franc. dal Pozzo, Istoria della vita e del pontificato di S. Gregorio M. papa et dottore della chiesa, Rom. 1758; Chr. Fr. Walch, Entwurf einer vollst. Hist. der röm. Päpste, 2. Ausg., Göttingen 1758, S. 130 ff.; Archibald Bower, Unparth. Hist. der Röm. Päpste, übersetzt v. Rambach, Thl. III, 2. Aufl., Magdeb. und Leipz. 1770, S. 526 ff.; Joh. Matth. Schröckh, Christl. Kirchengesch., Thl. 17, Leipzig 1792, S. 244 ff.; E. Marggraf, de Gregorii I M. vita, Berl. 1844; Bianchi-Giovini, Pontificato di S. Gregorio il Grande, Milano 1844; G. Lau, Gregor I., d. Große, nach seinem Leben und nach seiner Lehre, Leipzig 1845; Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, Bd. I, Abth. 4, Zürich 1846, S. 310 ff.; Damberger, Synchr. Gesch. der Kirche u. d. Welt, Bd. I, Regensb. 1850, S. 280 ff.; Jaffé, Reg. pont. Rom., Berl. 1851, p. 92 ss.; G. Pfahler, Gregor der Große und seine Zeit, Frankf. a. M. 1852, Bd. I (nicht weiter erschienen); Neander, Allg. Gesch. der Christl. Relig. und Kirche, Aufl. III, Bd. II, Gotha 1856, S. 6 ff., 51 ff., 60 ff., 76 ff.. 209 f. ꝛc.; F. Papencordt, Gesch. d. Stadt Rom, Paderb. 1857, S. 69 ff.; Vict. Luzorche, Vie du pape Gregoire le Grand legende française, Tours 1857; Montalembert, Die Mönche des Abendlandes vom hl. Benedikt bis zum hl. Bernhard, übersetzt v. Brandes, Bd. II, Regensb. 1860, S. 93 ff.; Alf. v. Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. II, Berl. 1867, S. 79 ff.; R. Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII., Thl. I, Elberf. 1868, S. 44 ff.; F. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalt., Bd. II, 2. Aufl., Stuttg. 1869, S. 23 f., S. 31 ff.; Dähne in Ersch u. Grubers Encycl., Sekt. I, Bd. 89 (1869), S. 61 ff.; E. Ortlieb, Essai sur le système ecclésiastique de Grégoire le grand, Strasb. 1872; Pingaud, La politique de Saint Gregoire, Paris 1872; Wattenbach, Gesch. des röm. Papstthums, Berl. 1876, S. 18 ff.; Hefele, Conciliengesch., Bd. II, Aufl. 2, Freib. i. Br. 1875, S. 918 ff., und Bd. III, Freib. im Br. 1877, Aufl. 2, S. 53 ff. ꝛc. b) Gregor als Mönch: Gallon, Apologeticus liber pro assertis in annalibus ecclesiasticis Baronii de monachatu S. Gregorii Papae adversus Constantinum Bellotum, Monachum Cassinatem, Romae; Joh. Mabillon, Diss. de monastica vita Gregorii Papae, Lutet. Paris. 1676. c) Gregor der Große als Verwalter des Patrimoniums Petri: G. Orsi, Della origine del dominio temporale e della sovranita de' Romani Pontificii, II. ed., Rom. 1754; (Borgia) Istoria del dominio temporale della Sede Apostolica nelle due Sicilie, Rom. 1789, p. 15 ss.; A. Muzzarelli, Dominio temporale del papa, Rom. 1789, p. 74 ss.; Sugenheim, Gesch. der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates, Leipzig 1854, S. 3 ff.; Gfrörer, Papst Gregorius VII., Bd. V, Schaffhausen 1860, S. 12 ff. d) Gregors Verhältnis zu den Longobarden: F. Bernardi: J. Longobardi e s. Gregorio Magno, Milano 1843; C. Hegel, Gesch. der Städteverfassung von Italien, Bd. I, Leipz. 1847, S. 201 ff.; Pabst, Gesch. des longobardischen Herzogthums in den Forschungen

zur deutschen Gesch., Bd. II, Göttingen 1862, S. 453 ff. e) Die Primatsansprüche und die Stellung Gregors zum griech. Kaiser sowie zum Patriarchen von Konstantinopel: Llorente, die Päpste als Fürsten eines States und Oberhäupter der Kirche, Leipz. 1823; Rothensee: Der Primat des Papstes, Mainz 1836, Bd. I, S. 470 ff.; Guettée, La papauté moderne condamnée par le pape S. Grégoire le Grand, Paris 1861; A. Pichler, Gesch. der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und dem Occident, Bd. II, München 1865, S. 652 ff.; Hergenröther: Photius, Patriarch von Konstantinopel, Bd I, Regensburg 1867, S. 183 ff.; P. Hinschius, Das Kirchenrecht der Kathol. und Protest., Bd. I, Berl. 1869, S. 208, Anm. 2, und S. 547, Anm. 2; O. Lorenz, Papstwahl und Kaiserthum, Berl. 1874, S. 23 f.; B. Niehues, Gesch. des Verhältnisses zwischen Kaiserthum und Papstthum, Bd. I, 2. Aufl., Münster 1877, S. 389 ff. f) Gregors Beziehungen zum Frankenreich: Fr. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. II, Göttingen 1848, S. 584 ff.; Perry: The Franks, London 1857, p. 128 ss.; Gelpke, Kirchengeschichte der Schweiz, Bd. II, Bern 1861, S. 9 ff.; Fehr, Staat und Kirche im fränkischen Reiche, Wien 1869, S. 301 ff.; G. Richter, Annalen des deutschen Reichs, Abth. I, Halle 1873, S. 97 ff.; Edgar Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, Bd. II, Straßburg 1878, S. 65 ff., 86 ff. ꝛc. g) Gregors Stellung zu Spanien: Lembke, Gesch. von Spanien, Bd. I, Hamburg 1831, S. 77 ff.; P. Gams, Kirchengesch. von Spanien, Bd. I, Regensburg 1862; F. Dahn, Die Könige der Germanen, 5. Abthl. die polit. Gesch. der Westgothen, Würzb. 1870, S. 152 ff. ꝛc. h) Gregors Missionswerk unter den Angelsachsen: Lappenberg, Gesch. von England, Bd. I, Hamb. 1834, S. 137 ff.; Montalembert, Die Mönche des Abendlandes, übersetzt von Brandes, Bd. III, Regensb. 1866, S. 343 ff.; Hook, Lives of the Archbishops of Canterbury, Vol. I, 3. ed., London 1875, S. 42 ff.; Ebrard, Die iroschottische Missionskirche, Gütersloh 1873, S. 15, 19, 25, 232 und 372 ꝛc: i) Gregors Einfluss auf den Kultus: Gerbert, De cantu et musica sacra, Bamb. et Frib. 1744, t. I, p. 247; Lilienthal, De canone missae Gregoriano, Lugd. 1740; Antony; Lehrb. des Greg. Kirchengesangs, Münster 1829; E. Ranke, Das kirchl. Perikopensystem, Berlin 1847, S. 53 ff.; außerdem die bei Baxmann, Pol. der Päpste, Bd. I, S. 141, Anm. 2 verzeichneten Werke ꝛc. k) Gregors dogmatische Anschauungen: Wiggers, De Greg. M. ejusque placitis anthropologicis commentatio I u. II, Rostock 1838 u. 1840; Wiggers, in der Zeitschrift für historische Theol. 1854, S. 21 ff.; Prunner, Gnade und Sünde nach Gregors expositio in Job, Programm, Eichstädt 1855; Luthardt, Die Lehre vom freien Willen, Leipzig 1863, S. 53; F. Baur, Vorlesungen über die christl. Dogmengesch., Bd. II, Leipz. 1866, S. 125, S. 195 ff., und Baur, Die christl. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtl. Entwickelung, Tübingen 1838, S. 79 ꝛc. **R. Zoepffel.**

Gregor II. (konsekrirt d. 19. Mai 715, gest. d. 10. Febr. 731) gehört, wie sein Nachfolger in Amt und Namen, zu den Begründern des römischen Supremates: die Selbständigkeit des römischen Stules gegen weltliche und kirchliche Feinde zu waren und seine Obedienz unter den neubekehrten Völkern zu mehren, das war ihr Ziel. Gregor II., vorher Sergius genannt und ein Römer von Geburt, hatte zum Orden der Benediktiner gehört, deren Urstiftung zu Monte Cassino er nach der longobardischen Zerstörung schöner erneute. Es gelang ihm, den König Liutprand, der schon am Tiber stand, zur Umkehr zu bewegen, wenn dieser auch nicht, wie die kirchliche Tradition berichtet, zu den Füßen des Papstes Verzeihung erbat. Denkwürdig ist, dass er zuerst sich an die Franken zum Schutz gegen die drohende Longobardenmacht wandte, freilich noch one Erfolg. Doch behielt er die Ostreiche stets im Auge: die neubegründete deutsche Kirche nahm er durch Bonifacius in Pflicht (s. d. Art.), die englische und irische bequemten sich mehr und mehr den Ordnungen des Lateran. Seiner zelotischen Verwendung für die Bilderverehrung (s. d. Art. Bilderstreitigkeiten) mag er es verdanken, dass die Kirche ihn heilig sprach, sein Tag ist der 13. Februar.

Seine Briefe, zum teil nach dem Registrum, bei Jaffé, Regesta Pontif. Roman.; Vita Gregorii II. in Vignolii, Lib. Pont. II; Baronius, Annal. ad h. a.

G. Voigt.

Gregor III., ein Syrer von Geburt, lenkte die Kirche v. 11. Februar 731 bis zum 28. November 741, seinem Todes- und Heiligentage. Er setzte den Pontifikat seines Vorgängers in allen Stücken fort. So die Opposition gegen den Bildersturm und gegen den byzantinischen Hof. Sein römisches Konzil von 732 sanktionirte feierlich die bildergläubige Gewonheit der abendländischen Kirche. Auch er suchte gegen Liutprand Hilfe bei dem Sieger von Poitiers, sandte ihm 739 die Schlüssel zum Grabe des hl. Petrus nebst einigen Reliquien und erbot sich dann im Einvernehmen mit den römischen Großen, indem er Karl die Würde des römischen Patriziats erteilte, das Untertanenverhältnis des römischen Stules zu den oströmischen Kaisern völlig zu lösen und den Frankenherrschern die Schirmhoheit zu übertragen. Indes die tätige Hilfe Karls erlangte er troß allen Klagen nicht, die Antwort auf sein Erbieten war vielmehr eine ablehnende. Doch blieb das folgenschwere Einvernehmen zwischen den römischen Bischöfen und den Frankenherrschern bestehen. Dem Bonifacius verlieh er das Pallium und ernannte ihn zum Erzbischof (s. den Art. Bonifacius). Das Werk in drei Büchern, welches er nach Anastasius über die Rechtmäßigkeit des Bilderdienstes schrieb, scheint verloren.

Die Quellen bleiben dieselben wie bei Gregor II. Breysig, Jahrb. des fränk. Reiches unter Karl Martell, Leipzig 1869, S. 90—100. **G. Voigt.**

Gregor IV., der im J. 827 — die Zeit ist nicht genauer bestimmbar — vom Klerus und Volk gewält wurde, erhielt nicht eher die Weihe, als bis seine Wal durch einen Missus des Frankenkaisers geprüft und bestätigt war und er diesem den Treueid geleistet hatte. Dann ließ er sich durch Lothar und das Verlangen, eine Schiedsrichterstellung des apostolischen Stules zur Geltung zu bringen, zur Einmischung in die traurigen Familienhändel des fränkischen Herrscherhauses verlocken. Mit dem Anspruch eines berufenen Friedensvermittlers kam er 833 über die Alpen, vom Hofe Ludwigs des Frommen mit gerechtem Misstrauen betrachtet und an seinen Treueid gemant. Bei seiner Vermittelung auf dem Rothfelde bei Kolmar war er, vielleicht wider Wissen, nur das missbrauchte Werkzeug Lothars und der Verratspläne. Wol bereute er es, als er mit Hass beladen nach Rom heimkehrte, die Impietät geschützt, den Widerstandsgeist der fränkischen Bischöfe gereizt und selber zum Sturze der fränkisch-päpstlichen Theokratie beigetragen zu haben. Er ernannte Ansgar (s. d. Art.) zum Legaten des apostolischen Stules für den Norden und errichtete das Bistum Hamburg. Sein Tod fällt in den Januar 844.

Jaffé l. c.; Vita Gregorii IV. in Vignolii, Lib. Pont. III; Simson, Jahrbücher des Fränkischen Reichs unter Ludwig dem Frommen, 2 Bde., Leipzig 1874, 1876. **G. Voigt.**

Gregor V. hatte sich als Hofkaplan Brun im Gefolge seines nahen Verwandten, des Königs Otto III., befunden, als er auf dessen Designation von dem römischen Klerus und Volk am 3. Mai 996 auf den Stul Petri erhoben wurde, der erste Papst deutschen Blutes. Er war ein Son des Herzogs Otto von Kärnthen, ein schöner junger Mann von etwa 24 Jaren, wissenschaftlich wol gebildet, der cluniacensischen Richtung ganz ergeben, voll reformatorischer und hierarchischer Plane. Kaum aber war der Kaiser, den er krönte, aus Rom abgezogen, so erhoben die römischen Nobili, vom künen Crescentius gefürt, das Banner der Empörung gegen den deutschen Papst und die deutschen Kaiserbeamten. Gregor musste fliehen (Sept. 996) und vor einem Gegenpapste (Johannes XVI.) zittern. Doch fürte ihn der Kaiser zurück, Johannes wurde gefangen, verstümmelt, und büßte, nach einem Eselszuge durch die Straßen der Stadt, im Kloster, Crescentius' Haupt fiel auf dem Dach der Engelsburg, den Adel Roms bändigte wider das strenge Regiment des deutschen Kaisers und des Papstes. Trotzdem ließ Gregor auch in Deutschland selber den Papst fülen. Dem König Robert von Frankreich gebot er Buße, weil dessen Ehe mit Bertha kirchlichen Satzungen widersprach; die Scheidung erreichte er nicht, beugte aber den Klerus Frankreichs. Auf drei Konzilien hat er streng im Sinne Nikolaus I. gewirkt und größeres angestrebt. So befreite

er die Bistümer und Abteien Italiens von den lästigen Pachtverträgen, die das beste Fett der Einkünfte der geistlichen Hand entzogen. Er starb plötzlich zu Rom am 18. Februar 999; der Hass des Volkes, heißt es, hatte ihm Gift bereitet.

Jaffé l. c.; Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit I, 3. Aufl., S. 673 bis 712.

Gregor VI., Papst 1044—1046. Er hieß vordem Johann Gratian, war Archipresbyter und wonte zu Rom bei der Porta Latina, ein trefflicher, unbescholtener Priester, dem gerade wegen seiner Sittenreinheit, die damals in Rom höchst selten war, reichliche Gaben von den Gläubigen dargebracht wurden. So soll er viel Geld gesammelt haben. Papst Benedikt IX. (s. d.), dem seine Würde bei dem Hasse, den die Römer ihm bewiesen, lästig war, verkaufte ihm 1044 den apostolischen Stul. Er nannte sich Gregor VI. So regierte er anderthalb Jare mit Weisheit und teilweisem Erfolg; doch der römische Adel, dem sein Regiment nicht gefiel, bewog Benedikt, den Stul Petri wider zu besteigen. Der Archidiakonus Petrus rief Kaiser Heinrich III. zu Hilfe (1046). Gregor ging dem Kaiser bis Piacenza entgegen und kam mit ihm nach Sutri. Auf der Synode, die hier gehalten wurde, erzälte der Papst offen, dass er die päpstliche Würde gekauft hätte, um sie zu retten. Als die Bischöfe ihm vorstellten, dass der apostolische Stul unmöglich eine käufliche Ware sein könnte, verdammte er sein Verfaren und legte die päpstlichen Insignien ab. Der Kaiser nahm ihn 1047 mit nach Deutschland. Er wonte in Köln und ist dort etwa im Sommer 1048 gestorben.

Floto.

Gregor VI. (Gegenpapst) wurde von einer römischen Adelspartei im Juni 1012 gegen Benedikt VIII. (s. d. Art.) erhoben. Doch von Heinrich II. nicht anerkannt, scheint er freiwillig niedergelegt und seine Tage in irgend einer Verborgenheit beschlossen zu haben.

Einzige Quelle: Thietmari Merseburg. Chron. in den Monumenta Germ. Scriptt. III, p. 835. **G. Voigt.**

Gregor VII., 1073—1085. Er hieß vordem Hildebrand, ein Kind plebejischer Eltern, nach einigen aus Saona, nach andern aus Rom selbst gebürtig. Jedenfalls war er von Kindheit an in Rom, diente dem Papst Gregor VI. als Kaplan und begleitete ihn nach Köln. Nach dessen Tode ward er Mönch zu Clugny. Papst Leo IX. lernte ihn warscheinlich um die Zeit der Synode zu Rheims (1049) kennen, nahm ihn wider mit nach Rom, vollendete seine Ausbildung und machte ihn zum Subdiakonus und Kardinal.

Die Reformation der Kirche, zu welcher besonders Leo IX. den Grund gelegt hatte, und die Emanzipation des Papsttums von weltlicher Macht ist sein Werk, obwol er den Ausgang seiner Unternehmungen nicht erlebt hat. Seine eigentliche Wirksamkeit begann erst 1058.

Er vernichtete zuerst den *Einfluss des römischen Adels auf die Papstwalen.* Nach dem Tode Stephans X. (1058) hatte der römische Adel gegen den Willen der Kardinäle den Bischof von Velletri mit Gewalt zum Papst gemacht und Benedikt X. genannt. Hildebrand und die Kardinäle wälten mit Zustimmung der Kaiserin Agnes den Bischof Gerhard von Florenz, der nachher als Papst Nikolaus II. hieß. Er setzte Nikolaus in Rom ein durch Bestechungen und Waffengewalt und entwarf dann, um dem Treiben des Adels ein Ende zu machen, das Gesetz des Nikolaus über die Papstwal (1059), wonach die Kardinäle (nebst dem Kaiser) künftig die erste Stimme bei der Wal eines Papstes haben sollten. Um die Burgen des Adels zu brechen, rief er Normannen aus Süditalien herbei, und bewog die beiden Häupter derselben, Fürst Richard von Kapua und Herzog Robert Guiskard von Apulien und Kalabrien, Vasallen des Papstes zu werden. So erwarb er dem apostolischen Stule in Italien eine unabhängige und gebietende Stellung. Nikolaus machte ihn zum Archidiakonus der römischen Kirche.

Sodann vernichtete er den Einfluss des deutschen Hofes auf die Papstwalen, indem ihm überall die Gunst der Ereignisse wunderbar zu Hilfe kam. Papst Nikolaus ist im J. 1061 von der Kaiserin Agnes (der Mutter Kaiser Heinrichs IV.) abgesetzt worden; aus welchen Gründen, ist nicht näher bekannt. Nikolaus starb, ehe der Streit beigelegt war. Jetzt sandte die von Hildebrand unterdrückte Partei die päpstlichen Insignien an die Kaiserin, damit sie einen neuen Papst ernennen möchte. Sie wälte den Bischof Kadalus von Parma 28. Oktober 1061. Hildebrand dagegen hatte mit den Kardinälen schon vier Wochen vorher (1. Okt. 1061) den Bischof Anselm von Lucca zum Papst gewält und als solchen Alexander II. genannt. Kadalus zog mit einer Armee nach Rom und würde in dem Kampfe Sieger geblieben sein, wenn die Kaiserin Agnes am Ruder geblieben wäre. Allein viele deutsche Fürsten verschworen sich, ihr das Reichsregiment zu nehmen: sie raubten ihren Son, den König Heinrich IV. im Mai 1062, und Erzbischof Anno von Köln, der sich zum Regenten des Reichs aufwarf, bestätigte den Papst Alexander auf den Konzilien zu Augsburg (Oktober 1062) und Mantua (Mai 1064). Bis zum Jare 1066 hielt sich Kadalus' Partei in Rom; dann legte sie die Waffen nieder. — So hatte Hildebrand durchgesetzt, dass ein Papst regierte, den die Kardinäle gewält hatten wider den Willen des deutschen Hofes.

Auch Hildebrand ist Papst geworden one die Zustimmung König Heinrichs. Die Sache kam so: Am Bodensee lag die Reichsabtei Reichenau. Im J. 1071 nun hatte ein Mönch Robert aus Bamberg einigen Räten des Königs Klostergüter als Lehen versprochen, wenn er die Abtei erhielte. Jene Räte waren darauf eingegangen, hatten Robert dem Könige als passenden Abt empfohlen, und er war investirt worden. Aber die Mönche von Reichenau hatten ihn in Rom beim Papst Alexander II. verklagt; er war dreimal vom Papst vorgeladen worden, doch nicht erschienen. Abt Hugo von Clugny, des Königs Pate, der im Juli 1072 mit der Kaiserin Agnes nach Deutschland kam, meldete, dass Robert in den Bann getan wäre, und Heinrich nahm ihm den Stab.

Indessen jene Räte am Hof, die ihm das Kloster verschafft, gaben trotz der päpstlichen Ermanungen die Klostergüter nicht heraus, welche Robert unter sie verteilt hatte, und so verfielen auch sie dem Bann.

Eine Botschaft Alexanders meldete dies dem Könige und ermante ihn, sie aus seinem Rate zu verbannen. Aber Heinrich behielt sie trotzdem bei sich und kehrte sich nicht an den Papst.

Dafür war nach den Gesetzen der Kirche auch er, der König selbst, dem Banne verfallen.

Und so schwebte die Sache noch, als Alexander am 22. April 1073 starb und an demselben Tage Hildebrand als Papst Gregor VII. gewält wurde. Hildebrand war seit 1059 die Seele der päpstlichen Politik gewesen; als Archidiakonus kannte er den Sachverhalt vollkommen genau; nach seiner Wal fülte er sich durchaus nicht in der Lage, als müsste er ängstlich auf Heinrichs Bestätigung warten oder gar sich vor ihm rechtfertigen; er sah sich vielmehr als denjenigen an, der den König zur Rede zu setzen hätte. Es war ihm keineswegs um offenen Bruch mit dem Könige zu tun, zumal da die Kaiserin und fromme Bischöfe, sowie Beatrix, Markgräfin von Toskana, und ihre Tochter, die berühmte Großgräfin Mathilde, Freundin Gregors, sich bemühten, den Frieden widerherzustellen. Aber er bestand darauf, dass Heinrich sich über seinen Umgang mit den Exkommunizirten zu rechtfertigen hätte.

Geweiht ist Gregor am 29. Juni 1073 — und vom August an war Heinrich mit dem Aufstande der Sachsen vollauf beschäftigt.

One Zweifel hat der König seine Räte wärend der Unruhen des J. 1073 bei sich behalten. Der Aufstand der Sachsen war im Februar 1074 mit dem Gerstunger Frieden vorläufig zum Abschluss gekommen. Gleich nach dem Frieden ist der Streit widerum da. Der Papst klagt „allen Christen" das Unrecht, welches dem Kloster Reichenau geschähe; sein Gemüt ist mit Bitterkeit erfüllt.

Inzwischen war die Kaiserin Agnes schon zur Fastenzeit 1074 in Deutsch-

land mit den Kardinälen Girald von Ostia und Hubert von Pränefte, um den Son zur Eintracht mit Gregor zu bewegen. Und Heinrich hörte auf die Ermanungen und Bitten der Mutter und nach dem Osterfeste traf er mit ihr in Nürnberg zusammen und demütigte sich in Gegenwart vieler Fürsten (darunter der Erzbischof Siegfried von Mainz und der edle Liemar von Bremen) vor den Legaten. Nach Büßerweise trat er in grobem Gewand und barfuß ihnen entgegen, bekannte seine Reue über das Vorgefallene und gelobte in ihre Hände auf das Feierlichste, dem Papst nachgeben zu wollen. Darauf ward er absolvirt. Zugleich mit ihm erhielten die gebannten Räte Absolution, nachdem sie eidlich versprochen, dass sie die ungerecht erworbenen Kirchengüter herausgeben würden.

Gregor war voll innigen Dankes gegen die Kaiserin: es sei zwar nicht alles nach Wunsch gegangen; doch hätte sie das Schwerste getan, den König zur kirchlichen Gemeinschaft zurückgefürt und das Reich von großer Gefar befreit; er, der Papst, hätte mit dem Könige nicht zusammenkommen können, so lange er der Kirche entfremdet gewesen. Die königlichen Dienstmannen aber, die den Hof doch nicht meiden könnten, wären täglich durch ihre Gemeinschaft mit ihrem Herrn in Schuld geraten. — —

Am 24. Januar 1076 erklärten die kaiserlich gesinnten Bischöfe und Priester in ihrem Schreiben aus Worms, Gregor hätte die Zustimmung des Königs nicht gehabt, er wäre nicht nur dem Anathema verfallen, womit Nikolaus' Dekret drohte, sondern hätte auch jenen Eid gebrochen, den er einst dem seligen Kaiser geschworen: dass er nämlich one die Zustimmung seines Sones nie Papst werden würde. —

Von den Anhängern des Papstes behauptet nur ein einziger, Bischof Bonizo von Sutri, folgendes: Als der Papst am Petri-Paulstage (29. Juni 1073) in der Leostadt am Altar der Apostel in Gegenwart der Kaiserin Agnes und der Markgräfin Beatrix geweiht wurde, war im Auftrage des Königs der Kanzler der Lombardei, Bischof Gregor von Vercelli, zugegen. — Indessen dieser Bonizo bricht selbst in der leichtsinnigsten Weise den Stab über seine Warheitsliebe bei einer früheren Gelegenheit. Bei der Beschreibung der Synode von Sutri 1046 sagt er nämlich vom Papst Gregor VI.: „Er war ein Dummkopf und über die Maßen einfältig, und sagte offen die ganze Warheit". Damit spricht er sich selbst das Urteil. Er will natürlich nicht „ein Dummkopf und über die Maßen einfältig" sein, und man kann daher fest überzeugt sein: wenn es ihm nicht in den Kram passt, wird er eben nicht die Warheit sagen. —

Gregor selbst schweigt gänzlich darüber: in den Briefen und Erlassen, womit er auf die Beschuldigungen seiner Gegner antwortet, äußert er nirgends, dass der König die Wal bestätigt hätte.

Aber einfach: der Papst durfte nach den Begriffen der katholischen Kirche nicht die Bestätigung des Königs nachsuchen, weil derselbe sich von seinen gebannten Räten nicht trennte und dadurch selbst dem Banne verfiel. — Seitdem lag die Wal der Papste ausschließlich in der Hand der Kardinäle.

Drittens ging Gregor daran, durch energische Mittel die Priesterehe zu vernichten. Seit Papst Leo IX. waren frühere Verbote der Priesterehe auf vielen Synoden erneuert worden, allein die Bischöfe nahmen keine Notiz davon: Domherren und Pfarrer lebten in der Ehe nach wie vor. Welches Mittel er anwenden müsste, um das Cölibatsgesetz durchzusetzen, sah Gregor zuerst in Mailand. Hier hatte nämlich seit dem J. 1057 der Pöbel, aufgehetzt durch einige fanatische Priester, die Geistlichen zur Trennung von ihren Frauen gezwungen, durch rohe Mißhandlungen und Gewaltsamkeiten. Im J. 1074 nun befahl Gregor allen Laien, den Gottesdienst und die Sakramente von verheirateten Priestern nicht mehr anzunehmen, sondern letztere mit Gewalt zu nötigen, ihre Frauen zu entlassen. Der Befehl ward mit Freuden befolgt; Pöbel und Ritter jauchzten, dass sie jetzt one Scheu gegen den Klerus wüten durften: die Leiden der Pfarrer, namentlich in Süddeutschland, waren unbeschreiblich. Die Folge war, dass glühender Hass gegen den Papst die niedere Weltgeistlichkeit erfüllte, und die

meisten Bischöfe mit Erbitterung fragten, ob es je erhört gewesen, dass ein Papst die Aufsicht und Gerichtsbarkeit über Domherren und Pfarrer den Bischöfen nähme und dem Pöbel übertrüge. Sie schrieen zu König Heinrich um Hilfe wider den Papst (1075).

Viertens endlich war es Gregors höchstes Bestreben, die Freiheit der Kirche bei der Investitur der Bischöfe und Äbte herzustellen.

An der herkömmlichen Investitur, dem „abscheulichen Herkommen", wie er sich ausdrückt, hatte er viel auszusetzen. Er hielt es für eine Profanation, dass Bischöfe und reichsunmittelbare Äbte vom Kaiser die Insignien ihres Amtes, Ring und Stab, erhielten; denn Ring und Stab wären kirchliche Sakramente. Er hielt es für eine Ungerechtigkeit und Schmach, dass Bischöfe und Äbte meist ganz willkürlich vom Kaiser ernannt wurden, dass eine Wal derselben durch Klerus und Volk meist gar nicht stattfand, und dass auf diese Weise Bischöfe und Äbte eingesetzt wurden, welche in den betreffenden Städten oder Klöstern niemand kannte. Ferner glaubte er, dass bei diesem Herkommen die Simonie, d. i. die Käuflichkeit der geistlichen Würden nicht ausgerottet werden könnte.

Seine Meinung war, dass Klerus und Volk den Bischof und Mönche den Abt wälen sollten in vollkommener Freiheit, one auf irgend etwas anderes Rücksicht zu nehmen, als auf seine Tüchtigkeit und Würdigkeit zum Amte. Und dann sollte der Erzbischof den neu gewälten Bischof, der Bischof den neu gewälten Abt investiren und weihen.

Dies und nichts anderes verstand Gregor unter Freiheit der Kirche. (S. d. Brief an alle Gläubigen aus Salerno 1084 bei Hugo von Flavigny II.)

Lange schon mochte man hievon im Lateran gesprochen haben. Erst auf der Frühjarssynode 1075 indessen erließ Gregor sein Investiturgesetz, zunächst, wie ich glaube, durch jenen Bamberger Skandal veranlasst, bei welchem die gänzliche Unwürdigkeit des Bischofs Hermann von Bamberg zu seinem Amte ans Licht kam. Das Gesetz lautete: es sollte fernerhin kein Geistlicher irgend ein kirchliches Amt von der Hand eines Laien annehmen, und es sollte kein Fürst oder sonst ein Laie ein kirchliches Amt fernerhin vergeben.

Doch hat er dies Gesetz damals nicht öffentlich bekannt gemacht: dies ist erst im Jare 1078 geschehen. Wie es scheint, wollte er namentlich mit König Heinrich IV. darüber unterhandeln. Er erblickte in diesem Gesetze die Ursache alles späteren Streites mit Heinrich IV. (Brief Quum veritas. Mansi XX, 381).

Übrigens ist wol zu beachten, dass er trotz dieses Verbots der Laieninvestitur den Lehndienst, welchen Bischöfe und Äbte dem Könige zu leisten hatten, keineswegs zu hindern beabsichtigte. (Brief an die Kirche von Aquileja vom 17. Sept. 1077.)

Neben diesen Bestrebungen für das ehelose Leben der Priester und für eine lautere Wal der Bischöfe, die sein Hauptaugenmerk bildeten, beschäftigten ihn noch manche andere Pläne, die merkwürdig genug sind, aber one Resultat blieben. Wie er in Süditalien die Eroberungen der Normannen zu päpstlichen Lehen gemacht hatte, so suchte er mit Ausnahme von Frankreich und dem deutschen Reiche fast alle Länder der Christenheit zu Vasallenländern des apostolischen Stules zu machen. Er beanspruchte one weiteres Spanien, Korsika, Sardinien und Ungarn. Ein vertriebener russischer Prinz nahm Rußland von ihm zu Lehen. Auch die Könige von Dänemark und England (diesen erst 1079) forderte er auf, den Vasalleneid zu leisten. In der Tat schwuren ihm spanische Große, Grafen in Provence, Savoyen und Arelat und ein kleiner König in Dalmatien den Eid der Treue. König Wilhelm von England dagegen wies sein Verlangen ziemlich kurz ab. Endlich meinte Gregor auch, dass Karl der Große Sachsen für den hl. Petrus erobert hätte; doch gründete er darauf keine Ansprüche, weil er damals, als er diese Meinung aussprach (1081), schon das ganze römische Reich zu einem päpstlichen Lehen hatte machen wollen.

Lebhaft beschäftigte ihn (1074) das Projekt zu einem Kreuzzuge. Er wollte mit 50,000 Mann das heil. Grab den Türken entreißen, und Griechen und Ar-

menier, die über das Dogma vom Ausgange des heil. Geistes mit der römischen Kirche entzweit waren, zur Einheit der Kirche zurückfüren. Und zu gleicher Zeit (1074) drohte er dem unwürdigen Könige Philipp I. die Krone von Frankreich nehmen zu wollen; denn das wäre der Schlimmste unter allen Fürsten, die St. Peter Hon böten.

Alle diese Pläne nun wurden absorbirt durch den großen Kampf gegen König Heinrich IV. von Deutschland, der in den ersten Tagen des J. 1076 ausbrach.

Die Mutter des Königs, Kaiserin Agnes, die seit 1065 in Rom wonte, und die Markgräfin Beatrix von Toskana hatten seit 1073 sich unablässig bemüht, den Frieden zwischen dem Könige und dem Papst zu erhalten. Doch gab es in Deutschland sehr einflussreiche Leute, die den Papst hassten und wünschten, dass er abgesetzt würde. Auch waren Gründe genug zum Streit vorhanden. Gregor war Papst geworden one Einwilligung des Königs; Oberitalien war durch die von Gregor geschürten Unruhen des Pöbels im elendesten Zustande; der Papst mischte sich ein, wenn der König nach alter Sitte dafür sorgte, dass seine Getreuen Güter der Reichsabteien zu Lehen erhielten; hetzte den Pöbel auf wider die Geistlichkeit und hatte jenes seltsame Verbot der Laieninvestitur erlassen, wovon dem Könige Kunde geworden war. Großen Einfluss hatte bei Heinrich seit dem Sommer 1075 der mächtige, kluge und gerechte Herzog Gottfried von Niederlothringen, der den Papst bitter hasste. Denn sein Weib Mathilde, die Tochter der Markgräfin Beatrix, mit der er sich im Januar 1074 vermält hatte, wollte nicht bei ihm in Deutschland bleiben, sondern kehrte zu ihrer Mutter zurück, und er sah den Papst als den Urheber dieser Entfremdung zwischen ihm und Mathilde an. Nicht one Grund; denn Gregor wünschte den Einfluss, den er vor der Verheiratung auf Mathilde übte, auch nach derselben zu bewaren, und suchte sie mit aller Macht in der asketischen Richtung festzuhalten, in der er sie wie ihre Mutter stets bestärkt hatte. Die Verleumdungen übrigens über sein Verhältnis zu ihr sind nicht der Rede wert.

Den Ausschlag indessen in der Spannung zwischen Heinrich und Gregor gaben die Ereignisse in Mailand 1075. Nach dem Tode des Erzbischofs Guido (1071) hatte der König einem Priester aus Mailand, Namens Gottfried, der schon bei seines Vorgängers Lebzeiten zum Erzbischof bestimmt worden, die erzbischöfliche Würde definitiv übergeben und ihn 1073 von den lombardischen Bischöfen weihen lassen. Schon Papst Alexander hatte Gottfried verworfen und exkommunizirt. Der Pöbel dagegen, der für den Papst kämpfte, hatte einen Geistlichen, Namens Atto, gewält. Keiner von beiden jedoch fand allgemeine Anerkennung: Gottfried lebte gleichsam als Privatmann auf einem erzbischöflichen Schlosse; Atto war seit 1073 in Rom und wurde 1074 von Gregor bestätigt. Öfters hatte der Papst wegen dieser Händel sich mit billigen Vorstellungen an Heinrich gewandt, und dieser hatte versprochen, er wollte nachgeben. Indessen es waren die mailändischen Unruhen von der Art, dass nur durch eine Zusammenkunft des Königs und des Papstes hätte Friede gestiftet werden können. Im Sommer 1075 nun beschlossen der Adel und die besseren Bürger in Mailand, dem Treiben des Pöbels ein Ende zu machen. Sie erschlugen den Anfürer des Pöbels, den Ritter Herlembald, und baten dann den König, damit der alte Glanz der ambrosianischen Kirche völlig hergestellt würde, ihnen einen würdigen Erzbischof zu geben. Er ernannte dazu einen mailändischen Priester, Namens Tebald. So gab es drei Erzbischöfe von Mailand, von denen zwei vom Könige eingesetzt waren. Gregor war mit Recht sehr aufgebracht.

Im November 1076 gelangten zwei Botschaften an Gregor: eine vom Könige, deren Inhalt nicht bekannt ist, aber warscheinlich dahin lautete, dass er 1076 zum Kaiser gekrönt zu werden wünschte; eine zweite von den sächsischen Fürsten (die Heinrich im Juni an der Unstrut besiegt hatte), worin der König verklagt ward, dass er seine exkommunizirten Räte an den Hof zurückgerufen und ein unerhört lasterhaftes Leben fürte. Letzteres waren Verleumdungen, auf die Gregor später nie Gewicht gelegt hat, aber damals wies er sie nicht ab. Etwa

am 8. Dezember 1075 schrieb er in höchst aufgebrachtem Tone an Tedald, und sicher an demselben Tage verließ jene Gesandtschaft Rom, die den Ausbruch des Streites herbeifürte. Es waren päpstliche Gesandte, die den letzten Brief trugen, den der Papst an Heinrich geschrieben (Reg. III, 10. Das Datum 8. Januar ist falsch; man muss 8. Dez. lesen), und drei Dienstmannen des Königs, die Briefe ihres Herrn an den Papst gebracht hatten und nun mit einem mündlichen Auftrage zurückkehrten. Sie sollten, wie Gregor selbst erzält (in dem Briefe Audivimus quosdam), mit Heinrich über sein lasterhaftes Leben sprechen; denn der Papst wollte ungerechter Weise sich jener Lügen als einer Waffe gegen den König bedienen. Indessen die Worte, welche er zu den drei Dienstmannen sprach, waren sicher sehr heftig und drohend: er hatte gesagt, er würde dem Könige Reich und Seligkeit nehmen.

Heinrich ließ sich durch die Botschaft, die am 1. Januar 1076 nach Goslar kam, zu dem unklugen Schritte hinreißen, Gregor absetzen zu wollen, und lieferte dadurch dem Papst alle Waffen in die Hände. Dem Absetzungsdekret, welches ein großer Teil der deutschen Bischöfe zu Worms (24. Jan.) aussprach und die lombardischen Bischöfe zu Piacenza unterschrieben, antwortete Gregor mit dem Bannfluch. Im Juli schon sah er, dass er Sieger wäre. Die Partei des Königs hatte sich fast aufgelöst, Herzog Gottfried war schon im Februar ermordet worden, und die Sachsen samt den süddeutschen Herzögen erklärten, der König müsste dem Papst Genugtuung leisten. Es kam ihnen darauf an, die königliche Autorität herunterzubringen. Sie baten den Papst, am 2. Febr. 1077 in Augsburg zu sein: da sollte Gericht gehalten werden über den König. Heinrich selbst musste sich zu Oppenheim (Okt. 1076) hiezu verstehen.

Also machte sich Gregor im Dezember auf, hocherfreut, jetzt als Schiedsrichter zwischen dem Könige und den deutschen Fürsten auftreten zu können, eine Stellung, die nie ein Papst eingenommen. Zu Anfang des Januar kam er unter Mathildens Geleit am Po an — als er mit Schrecken vernahm, der König wäre in Italien.

Heinrich hatte nämlich, in der festen Absicht, die Reichsversammlung zu Augsburg nicht zustande kommen zu lassen, sich im Dezember heimlich und schnell aus Speier aufgemacht, hatte die Alpen überstiegen und war nun unter den Lombarden, die über seine Ankunft jubelten und glaubten, er würde dem Regiment des verhassten Papstes ein Ende machen. Allein Heinrich hatte die deutschen Verhältnisse im Auge: ihm musste daran liegen, vom Banne absolvirt zu werden, um den deutschen Fürsten jeden Rechtsvorwand wider ihn zu nehmen.

Er folgte Gregor nach Kanossa, wohin derselbe in großer Besorgnis entwichen war, und stellte sich dort drei Tage lang im Bußgewande auf. Der Papst hätte ihn sicher nicht absolvirt, wenn nicht die Gräfin Mathilde und andere Fürsten, denen er endlich nachgeben musste, auf das heftigste in ihn gedrungen wären. Denn ihm lag daran, als Schiedsrichter zwischen dem Könige und den Fürsten aufzutreten, und er wusste, dass die deutschen Fürsten ihm zürnen würden, wenn er den Bann aufhöbe und sie dann der Ungnade des Königs preisgäbe. In dieser Not beschloss er, mit Rücksicht auf Mathilde den König zu absolviren, aber mit Rücksicht auf die deutschen Fürsten bestand er auf einer Reichsversammlung, wo alles schließlich abgemacht werden sollte. So ward Heinrich absolvirt. Aber er war fest entschlossen, eine solche Reichsversammlung nie zustande kommen zu lassen, und tat recht daran.

Jene deutschen Fürsten nun, voll Zorn, dass der Papst den König absolvirt hatte, und voll Furcht, dass Heinrich sie zur Rechenschaft ziehen würde, wälten am 15. März 1077 zu Forchheim einen Gegenkönig, den Herzog Rudolph von Schwaben — ein Schritt, zu dem sie die Not zwang, zu dem ihnen aber sonst auch der Schein des Rechts fehlte, da Heinrich absolvirt war. Jetzt kehrte Heinrich nach Deutschland zurück, sammelte seine Anhänger und bekriegte die Rebellen bis 1080. In dieser ganzen Zeit suchte Gregor, der nach Rom zurückgekehrt war, eine Reichsversammlung zustande zu bringen, wo wenigstens seine Legaten

die Sache schlichten sollten. Indessen beide Parteien, der König wie die Rebellen, verhinderten das Zustandekommen einer solchen Versammlung.

Da Gregor dies erkannte, tat er auf der Frühjarssynode 1080 Heinrich von neuem in den Bann und bestätigte den Gegenkönig. Mit Hongeschrei nahm die Partei des Königs diese Nachricht auf. Heinrich ernannte im Sommer zu Brixen den Gegenpapst Clemens III., vordem Erzbischof von Ravenna, einen Mann, dessen vorzügliche Eigenschaften Gregor immer gerühmt hatte; im Herbst ward der Gegenkönig erschlagen in der Schlacht an der Elster (15. Okt.), und im Frühjare 1081 stand Heinrich in Italien, um gegen Rom zu ziehen.

Die Römer versprachen Gregor, treu bei ihm ausharren zu wollen. Robert Guiskard, den Herzog von Apulien und Kalabrien, hatte er im Juni 1080 vom Banne absolvirt, in dem er seit langen Jaren war, allein wirksame Hilfe leistete derselbe nicht, sondern ging über das adriatische Meer, um Dyrrhachium zu belagern. Der andere Normannenfürst Jordan von Kapua ward jetzt gerade Gregors Feind, weil der Papst mit Herzog Robert Frieden geschlossen. Die Gräfin Mathilde schickte Gold, aber ihre Ritter erklärten Widerstand gegen den König für Wansinn: sie waren schon im Herbst 1080 von den Lombarden besiegt worden.

Indessen des Königs Heer war klein: vergeblich zog er 1081 und 1082 vor die Stadt. Erst am 3. Juni 1083 nahm er die Leostadt und legte eine Besatzung hinein. Jetzt litt das Volk in Rom Not, da keine Lebensmittel nach der Stadt kamen. Der König hatte im Sommer die Leostadt verlassen, kam aber im November zurück, am 21. März 1084 zog er in Rom ein und brachte den Gegenpapst in den Lateran. Die Römer hatten den Papst, der in der Engelsburg war, gebeten, er möchte Frieden schließen, und als dies vergeblich war, dem Könige versprochen, sie würden Gregor zur Unterwerfung zwingen, wenn er nicht auf dem Wege der Güte zur Nachgiebigkeit zu bewegen wäre.

Schon 1083 war jedoch Herzog Robert Guiskard nach Italien zurückgekehrt, um dem Papst zu helfen. Er wollte den König nicht zu mächtig werden lassen. Als Heinrich von dem sehr großen Heere des Herzogs vernahm, das im Anmarsch wäre, verließ er mit den Seinen am 21. Mai 1084 Rom. Im Juni drang Herzog Robert in die Stadt (einige der Bürger öffneten ihm ein Tor) und nahm Gregor mit sich nach Salerno.

Von hier aus forderte Gregor noch einmal alle Gläubigen auf, ihm zu Hilfe zu eilen, doch one jeden Erfolg. Nachdem er 11 Monate zu Salerno zugebracht, starb er daselbst am 25. Mai 1085.

Gregor war one Zweifel ein großer Mann. Seine Pläne wurden erst nach seinem Tode durchgefürt; doch haben sie die Geschichte des Abendlandes in völlig neue Banen gelenkt und wirken fort bis auf die Gegenwart. Um die Durchfürung dieser Pläne anzubanen, brauchte er die freilich überaus günstigen Verhältnisse mit großem Scharfsinn, und wandte dazu Mittel an, die oft nicht zu billigen waren, aber doch zum Zwecke fürten. Zudem war er der aufrichtigen Meinung, dass seine Unternehmungen der Christenheit zum Heile dienen würden. Ob dies wirklich der Fall gewesen, das ist wol sehr zu bezweifeln. Er hat den päpstlichen Stul von dem Einflusse der kaiserlichen Gewalt befreit und hat den Grund zu der späteren Allmacht des Papsttums gelegt: und das Papsttum ist gerade wegen dieser Allmacht heruntergekommen. — Er hat den Priestern die Ehe verboten, und die Folgen dieses Verbotes sind seitdem der Art gewesen, dass man wol am besten davon schweigt. Die Ansicht (Luden, Möhler u. a.), dass one den Cölibat die Geistlichkeit eine Kaste geworden wäre, ist nichts als eine Hypothese: die historischen Tatsachen, welche uns vorliegen, beweisen, dass die verheirateten Priester ein vortrefflicher, würdiger Stand waren (Damianis Zeugnisse über die lombardischen Geistlichen!), und dass die Durchfürung des Cölibates den Klerus zum größten Teile entsittlicht hat. Jedenfalls hat Gregor VII. von jener Gefar, dass der Klerus eine Kaste werden möchte, nichts gewusst; und selbst wenn die Hypothese begründet wäre (was wir durchaus verneinen), so liegt doch hierin kein Grund, den Cölibat der katholischen Priester noch heute aufrecht zu erhalten. —

Dem Verbot endlich der Laieninvestitur, welches Gregor erließ, lag die Ansicht zum Grund, die Walen würden nun, wenn der Kaiser nicht mehr beteiligt wäre, ganz lauter sein. Allein diese Ansicht war eine Illusion: mehr als früher wurden der Intrigue und Bestechung Tür und Tor geöffnet.

Stenzel, Geschichte der fränk. Kaiser, 1827; Voigt, Hildebrand als Papst Gregor VII., 2. Aufl. 1846; Söltl, Gregor der Siebente, 1847; Giesebrecht, Geschichte der deutsch. Kaiserzeit, Bd. III. Was in obigem Aufsatze von den früheren Darstellungen abweichen sollte, dafür s. d. Beweise in Floto, Kaiser Heinrich der Vierte und sein Zeitalter, 2 Bände, 1855, 1856. **Floto.**

Gregor VIII., vorher Albero genannt und aus Benevento gebürtig, seit zehn Jaren Kanzler der Kurie und Kardinal von S. Lorenzo in Lucina, ein ehrwürdiger Greis von großartigem und heiligem Streben, ward am 21. Oktober 1187 zu Ferrara erhoben, starb aber schon am 17. Dezember desselben Jares, nachdem er, von Jerusalems Schicksal entbrannt, einen Kreuzzug vorbereitet hatte.

Die Quellen bei Watterich, Vitae T. II; Toeche, Kaiser Heinrich VI., Leipz. 1867, S. 86 ff. **G. Voigt.**

Gregor VIII. (Gegenpapst), vor seiner Erhebung durch Heinrich V. am 8. März 1118 Mauritius Burdinus genannt und Erzbischof von Braga in Spanien, hielt sich zwar mit Hilfe deutscher Truppen gegen Paschalis II., wurde aber vom Kaiser verlassen, durch Calixtus II. (s. d. Art.) schmählich entsetzt und aus einem Kerker in den andern geschleppt, bis er um 1125 starb.

Vita Burdini bei Baluze, Miscell. III; Jaffé, Regesta Pontif.; v. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit III. **G. Voigt.**

Gregor IX., vorher Ugolino von Segni, aus Anagni gebürtig, seit 28 Jaren Kardinal-Bischof von Ostia, ein Neffe Papst Innocentius' III. und Erbe seiner Ideeen, vielfach in den Geschäften der Kirche, auf Legationen in Italien, Deutschland und sonst erprobt, Kardinal-Protektor des Minoritenordens, war bereits achtzigjärig, als er am 19. März 1227 auf den apostolischen Stul erhoben wurde. Den Mittelpunkt seines Lebens bildete der große hierarchische Kampf gegen Friedrich II. Der alte Papst war ihm in jeder Weise gewachsen: von tadellosem Ruf und frommem Geiste, ein hervorragender Kenner des geistlichen Rechts, beredt in Wort und Schrift, unbeugsam in seinem Willen und von jugendlicher Entschlossenheit des Handelns, seiner Pflicht bis zum Tode ergeben, gehört er zu den größten Päpsten und den furchtbarsten Begründern der Hierarchie. Davon zeugt auch der feste und schwungvolle Ton seiner Briefe, deren Potthast, Regesta Pontif. Roman. vol. I, über 3200 gesammelt, wärend man die Zal in den vatikanischen Registerbüchern auf etwa 4550 schätzt, die Zeugen bereits einer Weltherrschaft, die überall hin ihren Arm ausstreckt.

Doch kann man den Papst einer grundsätzlichen Feindschaft gegen Friedrich II. und dessen Haus nicht wol beschuldigen. Er schritt folgerichtig auf den Banen des dritten Innocenz vor. Kaum gekrönt, richtete er an den Kaiser eine Manung an den gelobten Kreuzzug und rief die Christen durch feurige Schreiben zu solchem Unternehmen auf. Als sich Friedrich wirklich in Brindisi einschiffte, aber schon nach wenigen Tagen wider in Otranto landete, erklärte der Papst den Vorwand einer Seuche und eigener Erkrankung für eine frivole Fortsetzung des Spieles, das Friedrich mit seinem Versprechen gegen Papst Honorius getrieben, und sprach am 29. Sept. 1227 den Bann über ihn aus. Auch entband er die apulisch-sicilischen Untertanen des Gehorsams und rief sie zur Steuerverweigerung auf. Die schwache Seite seiner eigenen Stellung aber lag in Rom, in der Unsicherheit des Kirchenstates und den Parteien der Kurie. Friedrich hetzte die Ghibellinen und das Volk von Rom gegen den Papst, der verjagt nach Viterbo und von da nach Perugia flüchten mußte. Nun, am 28. Juni 1228, schiffte sich der Staufe wirklich zur Kreuzfart ein, setzte zu Jerusalem in der Grabeskirche die Krone des Königreiches mit eigener Hand auf sein Haupt und schloß mit dem Sultan einen politischen Frieden. Aber der Bann war ihm gefolgt: die Templer und Johanniter

weigerten ihm die Heeresfolge, der syrische Klerus und der Patriarch von Jerusalem traten als seine Feinde auf, am Tage nach seiner Krönung wurden die heiligen Orte im Namen des Papstes mit dem Interdikt belegt. Dazu die Botschaft, dass der Papst die lombardischen Städte wider ihn erregt und plündernde Schlüsselsoldaten in sein unteritalisches Reich gesandt. Diese entflohen, als Friedrich wider hier landete, der Bann wurde erneut und zu den Vorwürfen gesellte sich nun der seiner Freundschaft mit den Saracenen. Da vermittelte der Deutschordensmeister Hermann von Salza noch einmal einen Frieden zwischen den Häuptern der Christenheit, sie hielten am 1. Sept. 1230 sogar eine freundliche Zusammenkunft zu Anagni. Aber seit der Wendung des kaiserlichen Kriegsglückes vor Brescia 1238 wurde auch der Papst wider der Mittelpunkt aller seiner Feinde, am Palmsonntag 1239 sprach er von neuem den Bann gegen den Staufen aus und seitdem galt es den unversönlichen Kampf, obwol die Bannbulle den Kern des neuen Streites, die lombardische Frage, nicht berürte und überhaupt keine vollwichtigen Gründe angab. Friedrich rückte erobernd gegen Rom los, drängte das päpstliche Heer in die Stadt zurück und strafte überall, oft grausam und mit hönendem Hasse. Das Konzil, das der Papst, da seine Agitationen in Deutschland fruchtlos blieben, nach Rom berief, kam nicht zustande, da Enzio eine große Zal von Prälaten bei Elba aufgriff, die der Kaiser als Aufrürer in die festen Schlösser Apuliens bringen ließ. In Rom umzingelt, starb der alte Papst am 22. Aug. 1241, halb im Kummer, halb durch die sommerliche Pestluft.

Die fünf Bücher seiner Dekretalen, die er durch Raymundus de Pennaforte sammeln und ordnen ließ (publizirt 1234), sind das Gegenstück zu der weltlichen Gesetzgebung Friedrichs II., ein Niederschlag des hin und her wogenden Ringkampfes der Staufenzeit. Unter seinen Kanonisationen sind die der hl. Elisabeth, der Stifter des Dominikaner- und des Franziskanerordens, von denen er die Restauration der kirchlichen Disziplin erwartete, und des Antonius von Padua die berühmtesten.

Vitae bei Muratori, Scriptt. T. III, P. I, II; Schirrmacher, Kaiser Friederich II., Bd. II, III. **G. Voigt.**

Gregor X., geb. zu Piacenza 1210, vorher Tebaldo oder Tedaldo de' Visconti und Archidiakon von Lüttich, befand sich auf seiner Pilgerfart zum hl. Grabe in Acre, als er die Nachricht erhielt, dass er am 1. Sept. 1271 zu Viterbo durch eine Kommission von Kardinälen nach einer fast dreijärigen Sedisvakanz, welche der Streit zwischen der französischen und der italienischen Kardinalpartei veranlasst hatte, auf den apostolischen Stul erhoben sei. Im Interesse eines Kreuzzugs suchte er in Italien die Faktionen der Guelfen und Ghibellinen auszusönen und betrieb 1274 auf dem zweiten Konzil zu Lyon eine Union mit der griechischen Kirche, zu welcher wol der paläologische Kaiser, nicht aber der byzantinische Klerus die Hand bot. Auch wurde hier eine Reihe von Konstitutionen erlassen, die dann in das Corp. jur. canon. übergingen. Um Deutschland erwarb er sich ein hohes Verdienst, indem er zur Wal des habsburgischen Kaisers nicht wenig beitrug, obwol Philipp III. von Frankreich ihn drängte, ihn zum römischen Kaiser zu ernennen, und Karl von Neapel dies Begehren unterstützte. Das Papsttum bedurfte aber bereits eines Gegengewichtes gegen die französische Krone. Er starb mit dem Ruhm eines friedliebenden nnd hochherzigen Kirchenfürsten am 10. Jan. 1276 zu Arezzo.

Vitae bei Muratori, Scriptt. T. III, P. I, II, von Bonucci, Roma 1711; die Briefe des Papstes bei Potthast, Regesta Pontif. Rom. vol. II.

Gregor XI., vorher Pierre Roger de Beaufort, wurde am 30. Dez. 1370 zu Avignon gewält. Ein Nepote Clemens IV., war er schon im 17. Lebensjare Kardinal geworden und nepotistisch wie sein Oheim. Sein Versuch einer Union mit den Griechen und seine Bemühungen gegen die Türken blieben gleich erfolglos. Als geschickter Kanonist und Theolog trat er mit Heftigkeit gegen die wiklifitischen Lehren auf. Auf die Bitten der Römer, bewegt vielleicht durch die Vorstellungen der hl. Katharina von Siena, hielt er am 27. Jan. 1377 unter dem

Jubel des Volkes, das ihm freilich bald wider den rebellischen Sinn zeigte, seinen Einzug in Rom. Er starb den 27. März 1378.

5 Lebensbeschreibungen in den Vitae Papar. Avenionens. ed. Baluzius I.; Christophe, Gesch. des Papstthums währ. des 14. Jahrh., übers. v. Ritter, Bd. II, S. 300 ff. **G. Voigt.**

Gregor XII., vorher Angelo aus dem venetianischen Patriziergeschlechte de' Corraro, wurde von den römischen Kardinälen am 2. Dez. 1406 erhoben und hielt dann, wie sein avenionensischer Rival Benedikt XIII. (s. d. Art.), die schismatische Würde mit einer widerlichen Schlauheit und Zähigkeit fest. Selbst die Kardinäle, die ihn gewält, verließen ihn. Das Konzil zu Pisa entsetzte ihn am 5. Juni 1409, worauf er, wie Benedikt, mit einem Protest gegen seine Gültigkeit und mit dem Bann antwortete. Doch entkleidete er sich zu Konstanz freiwillig der päpstlichen Gewande am 4. Juli 1415 und lebte noch zwei Jare lang in Ehren als Kardinal-Bischof von Porto. Er starb den 18. Oktober 1417, ein Greis von 90 Jaren.

Die Quellen und Hilfsmittel s. in dem Artikel Konstanzer Konzil. **G. Voigt.**

Gregor XIII. (vom 13. Mai 1572 bis 10. April 1585), vorher Ugo Buoncompagno genannt, hatte acht Jare lang zu Bologna, seiner Vaterstadt, das kanonische Recht gelehrt, ein rüriger Mann, heiter und dem Leben zugewendet. Vor seinem Eintritt in den geistlichen Stand hatte er einen unehelichen Son gezeugt. Seine Gelehrsamkeit und seine Tätigkeit auf dem tridentinischen Konzil empfahlen ihn 1565 zum Kardinalat, Papst wurde er auf Betrieb des Kardinals Granvella. Die Strenge und der feurige Geist der katholischen Restauration hoben nun seinen Charakter und seinen Wandel auf eine Höhe, in der er seiner Kurie zum Muster dienen konnte; Pius V. war offenbar sein Vorbild. Seine Vielseitigkeit und Unermüdlichkeit entsprachen dem weiten Gesichtskreis, den die frische Kraft des Jesuitenordens der Kirche vorzeichnete. Diese raffte sich zusammen im Kampf gegen den Protestantismus. Die Pariser Blutnacht feierte der Papst durch Prozessionen und Denkmünzen, eifrig unterstützte er Heinrich III. gegen die Hugenotten, aber die gallikanischen Kirchenfreiheiten unter die Dekrete des Tridentinums zu beugen, gelang ihm doch nicht. Seitdem die spanische Armada gerüstet wurde, war er der besten Hoffnung, auch die hochkirchliche Ketzerei vernichtet zu sehen, den Ausgang erlebte er nicht. — Wirksamer rüstete er selbst auf einem andern Gebiet: 22 Jesuitenkollegien verdanken ihm ihren Ursprung, die großen Pflanzschulen des Ordens waren seine Lieblingsstiftungen (s. d. Art. Collegia nationalia), auf die Unterstützung junger Leute bei ihren Studien wandte er gegen 2 Mill. Scudi. Wärend er in Rom kirchliche Prachtbauten ausfürte, schickte er den Jesuiten Possevinus nach Rußland, um die Reunion der griechischen Kirche mit der lateinischen zu betreiben, zugleich richtete er das Auge auf die Heidenmissionen in Indien und Japan. An der Verbesserung des gratianischen Dekrets hatte er schon als Kardinal selber gearbeitet, 1582 wurde ihm die neue Folio-Ausgabe des Corpus juris canonici überreicht. Auch die Verbesserung des julianischen Kalenders kam durch die Kommission, die er in Rom zusammenberief, zustande, durch seine Bulle vom 13. Februar 1582 verkündete er die Vollendung des Werkes, an welchem die Konzilien zu Kostnitz, Basel und Trient und mehrere Päpste vergebens gearbeitet. Aber durch alle diese Ausgaben, die er nicht durch unerlaubte Einnahmen decken mochte, verwilderte die päpstliche Finanzwirtschaft und die Maßregeln seiner Gerichte reizten die Barone des Kirchenstates zu einem Räuber- und Banditenleben, dem der Papst nicht zu steuern vermochte. Er starb im 83. Lebensjare.

Seine Schriften in Eggs Pontificium doctum; Vitae von Ciappi 1591, Bompiano 1655, Maffei 1742, de Vidaillan 1840; v. Ranke, Die röm. Päpste, 6. Aufl. I, S. 273 ff. **G. Voigt.**

Gregor XIV. (v. 5. Dez. 1590 bis 15. Okt. 1591). Ihn, der vorher Niccolo Sfondrato hieß, wälten die Kardinäle, um endlich die Parteiwirren des Konklave zu durchbrechen: er war fromm und sittenrein, aber sehr unbedeutend. So ergab

er sich ganz der spanischen Partei und den Liguisten Frankreichs, unterstützte diese durch Subsidien und durch die Sendung von Truppen unter seinem Neffen Ercole. Der Bann, den er über Heinrich IV. sprach, trug nicht wenig dazu bei, diesem den Rücktritt zur katholischen Kirche als eine politische Notwendigkeit erscheinen zu lassen.

S. Bullen im Bullar. Magnum ed. Cherubini T. II; s. Leben von Cicarella in den fortgesetzten Ausgaben des Platina; v. Ranke, Die röm. Päpste, 6. Aufl., Bd. II, S. 147 ff. **G. Voigt.**

Gregor XV. (vom 9. Februar 1621 bis 8. Juli 1623), vorher Alessandro Ludovisi aus Bologna, war ein altersschwacher und kranker Mann, als er den römischen Stul bestieg. Aber sein jugendlicher Nepote Ludovico handelte für ihn und so sehr im weltumfassenden Sinne Gregors XIII. oder vielmehr des Jesuitismus, dass die wenigen Jare dieses Pontifikats Erfolge one gleichen sahen. „Alle unsere Gedanken, hieß es in einer der ersten Instruktionen des Papstes, müssen wir dahin richten, von dem glücklichen Umschwung, von der sieghaften Lage der Dinge soviel Vorteil zu ziehen, als möglich.“ Den glänzendsten Sieg feierte die Gegenreformation in Böhmen, wo die Sendung des Kardinals Caraffa entschied, desgleichen in Österreich und Ungarn. Ferdinand II. war von den jesuitischen Einflüsterungen umstrickt wie Maximilian von Bayern, den durch Vermittlung des Papstes der Kurhut belonte. In Frankreich, selbst in den Niederlanden und am englischen Hofe schritt die Restauration des Katholizismus überraschend vorwärts. Den außereuropäischen Missionen gab die Stiftung der Congregatio de propaganda fide einen Brennpunkt von unberechenbarer Kraft. — Eine Konstitution dieses Papstes organisirte die Konklaven in der Art, wie sie jetzt noch gehalten werden: neu war das geheime Skrutinium.

S. Bullen im Bullar. Magnum ed. Cherubini T. III; vgl. v. Ranke a. a. O. II, S. 296 ff. **G. Voigt.**

Gregor XVI. Wenn man alle Päpste der neueren Zeit in zwei Klassen einteilen kann, in kirchliche und italienische, je nachdem sie von ihren beiden Ämtern das eine oder das andere, entweder das des Oberhaupts der katholischen Kirche, oder das eines italienischen Fürsten, dem anderen überordnen, so gehört Gregor XVI. unzweifelhaft in die erste Klasse. Ein Römer klagte unter seiner Regierung: „sonst brachte die Kirche etwas ein, jetzt kostet sie etwas“; in diesem Wort liegt der Ruhm und die Schmach seines Pontifikates. In einer so gefärlichen Zeit, wie nach der französischen Julirevolution das Ende des J. 1830 war, mochte nach Pius VIII. Tode († 30. Nov. 1830) keiner der Statsmänner im Kardinalskollegium, wie Barth. Pacca, Albani u. a., sich wälen lassen, aber ein alter Mönch, der General der Camaldolenser, Mauro Cappellari, nahm am 2. Februar 1831 die Wal an, und der Name Gregor, welchen seit zwei Jarhunderten keiner anzunehmen gewagt hatte, verkündigte der Welt nicht eine italienisch fürstliche, sondern eine streng kirchliche Papstregierung. Dies wurde auch beides in den 15 Jaren seines Regiments in einem Maße erfüllt, dass im Kirchenstate durch Unachtsamkeit und Unordnung die Not bis zur Unerträglichkeit gesteigert ward, wärend dagegen für die katholische Kirche sehr bedeutende Vorteile in und außerhalb Europas unter ihm erreicht wurden.

Bartolommeo Alberto Cappellari, am 18. Sept. 1765 zu Belluno, also noch als ein Untertan der Republik Venedig, geboren, war 18 Jare alt mit dem Namen Mauro in das Camaldolenser-Kloster auf S. Michele bei Venedig eingetreten; nach zwölf Jaren ward er von dort als Begleiter des Generalprokurators seines Ordens nach Rom gesandt. Hier schrieb er im J. 1799 seine Schrift „der Triumph des hl. Stuhles und der Kirche, Bekämpfung der Angriffe der Neuerer mit ihren eigenen Waffen“ (italienisch, Rom 1799, deutsch, 2. Aufl. 1848), zur Ermutigung gerade in einer Zeit tiefster Unterdrückung und anscheinenden Unterganges des Papsttums. Unter Pius VII. wurde er 1800 Mitglied der accademia ecclesiastica in Rom, 1801 Abt seines Ordens im dortigen Kloster S. Gregorio, 1815 Konsultore bei mehreren der wichtigsten Kongregationen, der Inquisition,

des Index u. a., 1823 General seines Ordens, 1826 durch Leo XII. Kardinal und bald darauf Präfekt der Propaganda. Die Pflichten, welche dies letzte Amt ihm auferlegte, hielt er nun auch als Papst und Namensnachfolger des Gründers der Propaganda Gregors XV. und schon Gregors XIII. als seine höchsten fest.

Der Anfang seiner Regierung war geeignet, ihn in dieser Richtung noch zu bestärken. Eine über den ganzen Kirchenstat verbreitete Agitation, unter ihren Teilnehmern die beiden Söne Louis Napoleons, trat offen hervor, im Norden, in Bologna, Spoleto, Ancona kündigte man dem Papst den Gehorsam auf; vor Ende des Februar 1831 hatten sich mehr als eine Million für losgerissen erklärt. Aber die Insurgenten hatten nicht Soldaten und Waffen genug; manche wichen selbst vor unerschrockenem Entgegentreten einzelner Prälaten, wie das des jungen Erzbischofs von Spoleto Mastai-Feretti war (später Pius IX.); im März rückten österreichische Truppen unter Frimont ein, dies und im Juli 1831 Verheißungen einer mehr aus weltlichen Mitgliedern zusammengesetzten Gemeinde- und Provinzialverwaltung, von welchen nachher nur wenig ausfürbar befunden wurde, dazu die Schließung der Universitäten auf ein Jar, viele Gefangennehmungen u. s. f. stellten die Ruhe einigermaßen wieder her. Doch nicht auf lange; sogleich im folgenden Jare 1832 wurden die Unruhen im Norden, in Forli, Bologna u. a. wider so heftig, dass sie nur mit Hilfe der Österreicher, deren schonendes Verfaren dem heftigen Kardinal Albani lange nicht genug tat, zu ersticken waren, wo dann diese österreichische Intervention auch eine französische durch die Besetzung Anconas nach sich zog. Und so wechselten auch in den folgenden Jaren anscheinende Stille und Aufstände, wie noch zuletzt 1844 und 1845, kleine Amnestieen und große Gewaltmaßregeln; gegen 2000 politische Gefangene oder Verurteilte, ein schlimmes Vermächtnis für Pius IX., wurden am Schluss des Pontifikats gezält; die Finanzen waren so, dass schon zu Anfang desselben bei der ersten Anleihe das Haus Rothschild nur 65 für 100 gab, und dass am Ende desselben die Statsschuld auf 38 Millionen Scudi (nach anderen Berechnungen noch höher) und das järliche Defizit auf $^1/_2$ Million angegeben wurde; zu der Jareseinnahme des Jares 1840 von 7,405,682 Scudi gehörten 1,120,000, welche durch das Lotto aufkamen, wovon aber 850,000 für Verwaltungskosten des Lotto abgingen; für Bauten, Landstraßen, Museen, Antiken war einiges geschehen, aber Verwaltung, Wolstand, Handel und Gewerbe, Justiz und Militär, alles war doch so, dass die Tätigkeit der Polizei sich besonders auf die Wachsamkeit gegen politische Verdächtige richten muste und dabei die öffentliche Sicherheit gegen das gemeine Banditenwesen nicht schützen konnte.

Aber wärend diese Not den ausländischen Mönch, welcher hier Landesfürst geworden war, gleichgültiger ließ, hinderte sie ihn und seine Statssekretäre, darunter von 1833 bis zuletzt den ebenso eifrig kirchlichen Genueser Luigi Lambruschini (geb. 1776), durchaus nicht, für die großen allgemeinen Angelegenheiten der katholischen Kirche sehr tätig zu sein. Er gründete über 30 neue apostolische Vikariate, 15 neue Missions-Bistümer und förderte überhaupt die Propaganda auf alle Weise. 43 Kollegien und 30 Orden waren 1843 mit Ausbildung und Aussendung von Missionaren beschäftigt, und das Collegium Urbanum de propaganda fide selbst übergab der Papst 1836 den Jesuiten. Für die große katholische Gemeinde ließ es Gregor nicht fehlen an allgemeinen Verfügungen von ungleichem Werte, wie die erneuten Verbote des Sklavenhandels durch das Ausschreiben: In supremo apostolatus fastigio collocuti 1839 und der Bibelverbreitung und Bibelgesellschaften durch das encyklische Schreiben vom 8. Mai 1844; unter mehr als 80 Kardinälen, welche unter ihm kreirt wurden, waren 1839 auch die beiden gelehrtesten Philologen Italiens, Angelo Mai (geb. 1782, gest. 1854) und Giuseppe Mezzofanti (geb. 1774, gest. 1849). Zu den einzelnen Ländern änderte sich die Stellung des Papsttums fast überall zum großen Vorteil für dasselbe. Selbst außerhalb Europas erhielt die katholische Kirche großen Zuwachs durch die neuen Diözesen und Vikariate in Amerika und Asien, besonders in China, einige auch in Afrika und Australien. Zu den europäischen Ländern trat die Kirche freilich

in ziemlich ungleiche Verhältnisse. In Portugal, in dem Streit der Brüder Don Pedro und Don Miguel, hatte Gregor lange den leztern als König anerkannt, welcher sich, wie Don Carlos in Spanien, durch die kirchlichere Partei zu behaupten bemühte, und zulezt in Rom ein Asyl suchte; doch seit 1841 kam es wider zu Annäherungen des Papstes an die Tochter Don Pedros, die Königin Dona Maria da Gloria, der Papst schickte ihr die goldene Rose, und nahm Patenstelle an bei ihrem Sone. Änlich ging es in Spanien; in dem Bürgerkriege, welcher hier sogleich nach dem Tode König Ferdinands VII. 1833 darüber ausbrach, daſs dieser zu Gunsten seiner 1830 nachgeborenen Tochter Isabel das salische Gesez aufgehoben hatte und dadurch den Ansprüchen seines Bruders Don Carlos auf die Nachfolge entgegengetreten war, verstärkten die Regentin und ihre meisten Ratgeber die Mittel des Stats und ihrer Regierung durch starke Eingriffe in das Kirchengut, wärend Don Carlos, welcher die sog. schmerzenreiche Mutter Gottes zur Padrona und Generalissima seines Heeres erklärte, die Hoffnungen und Neigungen des Klerus und der kirchlichen Partei an sich zog. Für ihn erklärte sich auch Gregor; seine Allokution im Febr. 1841 erklärte die Aufhebung der Klöster, die Verkäufe des Klosterguts, die Beschränkung der Bischöfe bei Besezung der geistlichen Stellen, den Gesezentwurf wegen Besoldung der Geistlichkeit für null und nichtig, und wie in den Tagen Clemens XIII. und Arandas wurde Rom mit vertriebenen spanischen Geistlichen überfüllt, welche dem Papst mehr als ihrer inländischen Obrigkeit gehorchen wollten. Allein seitdem 1845 durch die Verzichtleistung von Don Carlos zu Gunsten seines Sones und nachher durch dessen nicht ebenbürtige Ehe die Successionsfrage erledigt war, näherte man sich wider, 1844 wurde der Verkauf der Kirchengüter sistirt, von welchen bis dahin für 626 Millionen Realen verkauft waren, und so hatte der Papst noch vor seinem Tode die Freude, dies katholische Land in seine Obedienz zurückkehren zu sehen. In Frankreich hatte die Regierung der Orleans fast dieselbe Dauer, wie die Gregors, und König Ludwig Philipp suchte, wie Napoleon, zunehmende Befestigung seines Regiments in zunehmender Anschließung an den Papst und Begünstigung der Hierarchie in Frankreich, ließ aber hier wie sonst auch ihre Gegner gewären und ihren Kampf selbst ausfechten. Die Charte vom J. 1830 sicherte zwar allen Religionen Freiheit und Schuz zu, aber sie sagte doch auch, daſs die kathol. Religion als die Religion der großen Mehrzal der Franzosen ein besonderes Recht habe auf diese Freiheit und diesen Schuz. Nur eben darüber, wie viel hiemit eingeräumt sei, konnte lange gestritten werden zwischen den Bischöfen und allen denen, welche für Unabhängigkeit der Universität, d. h. des ganzen hohen und niederen Unterrichtswesens von der Kirche waren; es gab viele Stellen, welche die einen und die andern mit den Ihrigen zu besezen wünschten; dabei waren die Doktoren noch auf die vier Artikel der gallikanischen Kirchenfreiheiten verpflichtet, auf welche die Bischöfe keineswegs drangen, und gegen welche geistvolle Eiferer, wie im J. 1844 Graf Montalembert, heftig stritten; auch die öffentliche Wideaneranerkennung der Jesuiten, deren über 200 schon im Lande waren, ward um dieselbe Zeit gefordert, aber noch nicht durchgesezt. Eine solche Rivalität konnte hier noch heilsam scheinen, da auch durch die Fähigkeit und den Eifer von Ministern, wie der Protestant Guizot, an Bildungsanstalten noch lange nicht wider erreicht war, was man schon vor der Revolution gehabt hatte. In England ward zwar gegen die Regierung nichts neues erreicht oder unternommen; aber die Versuche, welche hier erst unter Pius IX. gewagt wurden, waren durch das außerordentliche Zunehmen der katholischen Bevölkerung in allen drei britischen Reichen unter Gregor vorbereitet. — Selbst in Dänemark, wo noch 1827 Landesverweisung auf den Übertritt zur katholischen Kirche gesezt war, gewannen die dortigen Katholiken, etwa 2000, unter Gregor etwas mehr Befreiung; weniger noch in Schweden. Zu den deutschen Ländern blieben die Verhältnisse des Papsttums unter Gregor noch ziemlich ungleich. In Österreich hielt man noch die Unterordnung der katholischen Kirche unter den Stat mit den josephinischen Vorschriften dafür und der Nichtgestattung eines unmittelbaren und freien Verkehrs mit Rom fest. Bayern dagegen, das seit dem 16. Jarhundert dem Papste ergebenste deutsche Land, wurde unter Gregor eine zeitlang

der Mittelpunkt einer durch Mut und Eifer, wie auch durch Geist und Gelehrsamkeit einflussreichen theologischen und historischen Schule, von welcher ziemlich weithin eine Idealisirung und Schöpfung eines mit einem starken geistlichen Schwerte von dem weltlichen möglichst unabhängigen Kirchenregimentes als eines Schutzes nicht nur für geistliche, sondern auch für geistige Interessen ausging und welche Willigkeit zur Dienstbarkeit gegen den Papst belobte. Diese und verwandte von Belgien her herüberwirkende Stimmungen trugen auch in Preußen dazu bei, dass der Streit der Regierung mit ihren katholischen Bischöfen und mit dem Papst diesen zuletzt nur weitere Zugeständnisse und Befreiungen verschafften (s. die Artt. Droste-Vischering u. Dunin). — Ganz entgegengesetzt waren eigentlich bloß in Rußland die Erfolge der päpstlichen Maßregeln; nachdem eine Synode vom 24. Febr. 1839 die Reunirung der unirten Griechen in Rußland ausgesprochen hatte, und infolge davon fast auf einmal über 1600 Geistliche und Mönche und einige Millionen Laien wider mit der russischen Kirche vereinigt waren, konnte Gregor in der Allokution vom 22. Nov. 1839 darüber nur vergebliche Klagen aussprechen, auf welche russischerseits durch geschärfte Verbote von Proselytenmacherei zur katholischen Kirche u. a. erwidert wurde; auf eine römische Statsschrift im August 1842, welche alle Beschwerden zusammenfasste, folgte bald nur die Kunde von den russischen Maßregeln bei Zurückfürung unirter Ordensfrauen in die Statskirche. Wol versuchte es Gregor noch in seinem letzten Jare persönlich vom Kaiser Nikolaus mehr zu erreichen, als dieser im Dezember 1845 den Papst in Rom besuchte; aber auch das zwischen beiden gepflogene ernste Gespräch blieb one die gewünschte Nachwirkung. Ein halbes Jar nachher starb der Papst am 1. Juni 1846; im Leben wenig beliebt, im Tode fast von allen, auch von solchen, denen er viele Woltaten erwiesen, verlassen. Seinem Nachfolger hinterließ er den Kirchenstat in gründlichster Zerrüttung, die römische Kirche in erfolgreich begonnener Machtenfaltung.

Vgl. O. Mejer, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, Gött. 1853; Dizionario di erudizione autore Gaetano Moroni, Tom. 32; Döllinger, Kirche und Kirchen, S. 546 ff.; v. Reumont, Gesch. Roms III, Abth. 2, S. 674 ff.; Fr. Nielsen, Die röm. Kirche im 19. Jahrh. I, 340 ff.; Friedrich, Gesch. d. vatik. Konzils 1, 107 ff. **Henke † (G. Plitt).**

Gregor der Erleuchter (Illuminator), s. Armenien Bd. I, 672.

Gregor von Heimburg (in Franken). Die Kirchengeschichte hat an Gregor von Heimburg nur deshalb Interesse, weil er mit urwüchsigem, trotzigem Freimut, aber als echter deutscher Patriot die päpstlichen Ansprüche in einer Zeit zurückwies, wo nach dem Fehlschlagen der reformatorischen Unternehmungen des Basler Konzils der Absolutismus der Kurie aufs neue sein Haupt erhob. Er war ein kernfester deutscher Volksmann, von Beruf und aus Neigung durch und durch Jurist; aber sein Eingreifen in die geschichtlichen Ereignisse des 15. Jarhunderts erfolgte nur sporadisch und stets im Anschluss an Unternehmungen höher gestellter Personen. Der schließliche Erfolg seines antipäpstlichen Wirkens aber war gering; nach rastloser oppositioneller Tätigkeit unterlag er und beugte sich vor der Kurie. Seine Bedeutung wird gewönlich überschätzt.

Gregor stammte aus einem fränkischen Adelsgeschlechte und war gegen Anfang des 15. Jarhunderts (das Jar läßt sich nicht angeben) warscheinlich in Würzburg geboren; auf der Universität dieser Stadt widmete er sich juristischen oder humanistischen Studien; 1430 erwarb er sich den Grad eines Doktors beider Rechte und fand Beschäftigung als Anwalt. Die Kirchenversammlung in Basel zog auch ihn an; hier wurde er mit dem damals liberal gesinnten Enea Silvio Piccolomini bekannt, der von der hervorragenden Bildung Gregors mit Auszeichnung spricht, obgleich beide, trotz allem damaligen Liberalismus, im Grunde vollständig von einander verschiedene Persönlichkeiten waren. (Vgl. Goldast, Monarchia P. II, p. 1632 sqq.) Diese persönliche Bekanntschaft hat später, als der frivole Litterat Enea Silvio den päpstlichen Stul bestiegen, dem entschiedenen deutschen Papstfeinde Gregor viel Schaden zugefügt. One hervorzutreten

hielt sich der junge Doktor in Basel bis zum Jare 1433 oder spätestens 1435 auf, wo er zum Syndikus der Stadt Nürnberg berufen wurde. In diesem ehrenvollen Amte, in welchem er zur Blüte der freien Reichsstadt nicht wenig beitrug, verblieb er bis zum Jare 1460. Als Vertreter Nürnbergs hatte er vielfach Gelegenheit, in den kirchlich-politischen Angelegenheiten des deutschen Reiches an der Erfüllung seines Lieblingswunsches zu arbeiten, der darauf ging, den Einfluss des italienischen Papsttums auf Deutschland zu brechen; denn er hatte klar erkannt, dass das päpstliche Erpressungssystem dem deutschen Reiche die Lebensadern unterband. In dieser Gesinnung war er 1446 tätig, als der Papst Eugen IV. über die Erzbischöfe Theodorich von Köln und Jakob von Trier wegen ihrer reformfreundlichen Wirksamkeit die Absetzung aussprach und infolge dessen die deutschen Kurfürsten (am 21. März 1446) in Frankfurt a. M. beschlossen, den Papst durch eine Gesandtschaft zur Abstellung aller absolutistischen Neuerungen und zur Zurücknahme der Absetzung der genannten Bischöfe zu veranlassen. (Vgl. Müller, Reichstagstheatrum I, S. 278). Kaiser Friedrich III. versprach, diese Gesandtschaft zu unterstützen, und schickte angeblich zu diesem Zwecke Enea Silvio zum Papste voraus. Dieser aber, der längst seinen eigenen ehrgeizigen Plänen nachging, arbeitete den deutschen Kurfürsten im kurialistischen Sinne entgegen. Als daher die Gesandtschaft ankam — an ihrer Spitze stand der Nürnberger Syndikus — gab der Papst in aller Ruhe eine ausweichende Antwort. Erbittert schrieb Gregor nach seiner Rückkehr aus Rom eine seiner merkwürdigsten Schriften, die Admonitio de injustis usurpationibus paparum Rom. ad Imperatorem, reges et principes christianos sive Confutatio primatus papae (bei Goldast l. c. I, 557), eine flammende Brandschrift gegen die Kurie, diktirt von deutscher Vaterlandsliebe und Frömmigkeit. (Eine Analyse dieser Schrift gibt Brockhaus, s. unten, S. 46 ff.). Welches Schicksal diesem ehrlichen deutschen Katholiken drohte, als sein Feind Enea Silvio 1458 die Tiara erlangt hatte, läſst sich leicht vermuten. Sie gerieten bald aneinander und zwar bei einer Gelegenheit, als Pius II. den deutschen Widerspruchsgeist am wenigsten zu ertragen geneigt war. Er hatte nach dem Fall von Konstantinopel auf das Jar 1459 einen Fürstenkongress nach Mantua berufen und glanzvoll eröffnet; hier erschien auch Gregor von Heimburg als Vertreter Sigismunds von Österreich, aber nur um gegen den von Pius geplanten Kreuzzug zu sprechen. Er hielt hier unter anderem eine Spottrede gegen ihn und ging dabei in seiner rücksichtslosen Derbheit so weit, dass er vor dem Papste sein Haupt bedeckt behielt. Nun stelle man sich diesen Redner vor, den Mann von hohem Wuchse und starken Gesichtszügen, mit scharfem Auge und einem martialischen Vollbarte, vor einem solchen Papste, dem nichts unangenehmer war, als die barbarische Charakterfestigkeit des Deutschen! Am Schluss seiner Rede entschuldigte sich Gregor ironisch; er habe das Haupt nicht entblößt, damit ihn kein Katarrh im Sprechen hindere! (Über die Spottrede vgl. Voigt, Enea Silvia Piccolomini im III. Bde., S. 71 ff.; Gregors Bild, ein Holzschnitt, in Heinrici Pantaleonis Prosopographiae P. II, p. 413; Basiliae, Nic. Brylinger 1565). Die Gelegenheit, sich an dem verhaſsten Deutschen zu rächen, kam für den Papst sehr schnell, als der Herzog Sigismund von Österreich, Herr von Tyrol, den Bischof von Brixen, Nikolaus von Cusa, gefangen genommen hatte, weil derselbe hartnäckig mehrere Flecken, Zölle und Salzwerke beanspruchte. Der Papst belegte darauf den Herzog mit dem Bann (1. Juni 1460); dieser aber appellirte durch Gregor von Heimburg, der jetzt in seinen Diensten stand, an ein allgemeines Konzil (13. Aug. 1460, bei Goldast l. c. T. II, p. 1576). Gregor, der in dieser Angelegenheit unverrichteter Sache in Rom gewesen war, heftete auf der Rückreise die herzogliche Appellation selbst an die Türen des Domes von Florenz. Da schleuderte Pius auch gegen ihn den Bann und forderte den Magistrat von Nürnberg in einem Breve vom 18. Okt. 1460 auf, den Gebannten zu verjagen und alles bewegliche und unbewegliche Eigentum desselben dem Fiskus einzuverleiben. Gregor antwortete mit schneidiger Kritik in einer Appellation an ein allgemeines Konzil (Goldast l. c. II, 1592 sqq. bei Brockhaus a. a. O. 176 ff.). Dieser urdeutschen Kraftäußerung folgten noch mehrere Schriften Gregors, unter

welchen seine Oratio invectiva in cardinalem Nicolaum de Cusa (bei Goldast l. c. II, 1626 sqq., vgl. Brockhaus a. a. O. 229 ff.) besonders zu erwänen ist. 1464 starben Nikolaus von Cusa und Pius II., kurz vorher hatte sich Sigismund mit dem Papste ausgesönt und Vergebung erhalten; auf Gregor aber blieb der Bann; so sah dieser sich denn genötigt, anderwärts Zuflucht zu suchen. Nachdem er für seine Familie gesorgt, begab er sich zu dem böhmischen Könige Georg Podiebrad, in dessen Interesse setzte er den Kampf gegen das Papsttum in Streitschriften fort (bei Eschenlör, Gesch. v. Breslau, herausgeg. v. Kunisch, Breslau 1827), bis der Tod seines Gönners (1471) ihn aus Böhmen trieb. Er fand jetzt in Sachsen Zuflucht, dessen Herzöge ihn schon früher mehrmals zu Rate gezogen hatten. Als Sixtus IV. den päpstlichen Stul bestiegen hatte, erlangte Heimburg die Lösung vom Bann (1472). Noch in demselben Jare starb er zu Dresden im Frieden mit der katholischen Kirche. Ein „bürgerlicher Luther“ ist er also nicht gewesen.

Schriften von ihm unter dem Titel: Scripta nervosa justitiaque plena, ex manuscriptis nunc primum eruta, Frcft. 1608. Vgl. Hagen in der Ztschr. Braga, Heidelb. 1839 II, S. 414 ff.

Die ältere Litteratur über ihn s. in Ersch u. Gruber, Encyklopädie Sect. II, Th. 4 (1828), Art. v. Ad. Martin; daraus: Ballenstadius (Joh. Arn), Vitae Greg. de Heimburg JCti brevis narratio, Helmst. 1737, 4° (Diss.). Aus der neueren Litt.: Ullmann, Ref. vor der Ref. I (1841) S. 212 ff. und die beiden wichtigen Werke von Cl. Brockhaus, Gregor von Heimburg, Leipz. 1861, und Voigt, Enea Silvio Piccolomini, 3 Bde., 1858—63, besonders I, 364 ff. u. 445; III, 71—109; 303—421. (Neudecker †) P. Tschackert.

Gregor von Nazianz. Einer jener berühmten drei Kappadozier, welche gegen Ende des vierten Jarhunderts die Blüte der griechischen Theologie und geistlichen Beredsamkeit mit dem nicänischen Glauben verbunden darstellen, ein eifriger und achtungswerter Verfechter desjenigen Dogmas, das teilweise durch seinen Einfluss zur Herrschaft gelangt ist. Wie Gregor noch an der älteren origenistischen Bildung Anteil hatte und dennoch für Athanasius Partei nahm: so bezeichnet er überhaupt den Übergang von dem freieren philosophischen zu dem exklusiv kirchlichen Glaubenscharakter, indem er selbst einer edleren Orthodoxie angehört, für die es noch offene Fragen und unbefangene Erwägungen gibt. Vergleichen wir ihn mit seinen beiden Heimatsgenossen, so war er weder ein Kirchenfürst wie Basilius, noch ein Denker wie Gregorius von Nyssa, übertraf aber beide an rhetorischer Fülle und Gewandtheit und zeichnete sich durch ein Gleichmaß geistiger Begabung aus, wie es so häufig jenen mittleren Geistern eignet, die, one eigentlich banbrechend zu wirken, doch ein Empfangenes lebendig, vielseitig und fruchtbar widerzugeben vermögen. An seinem Leben haftet ein romantischer Reiz; es ist ein Schwanken zwischen der Teilnahme an der kirchlichen Bewegung und der freien Muße eines christlichen Philosophen und Mönchs, der, wie es das damalige Mönchstum verstattete, die harte Weltentsagung mit poetischem Sinn, Naturgenuss, litterarischer Beschäftigung und Freundesumgang sich zu versüßen wusste. Sein Sinn für Naturschönheit hat ihm daher wie dem Basilius in Humboldts Kosmos (Bd. II, S. 29. 111) eine Stelle gegeben. Biographische Notizen über ihn finden sich zalreich teils in der griechischen Lebensbeschreibung des Presbyter Gregor, teils bei Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Rufin und Suidas, teils in seinen eigenen Briefen und Gedichten. Gregors Leben, obgleich chronologisch hie und da unsicher, ist uns doch in einer Menge von Einzelnheiten, in die wir am besten durch seine Schriften eingefürt werden, bekannt. Aus seinen eigenen Äußerungen, denen Suidas stark widerspricht, ergibt sich, dass er um 330 (nach anderer Zälung 326—27) geboren ist, entweder in Nazianz selbst, einer Stadt im südwestlichen Kappadozien, oder in dem nahe gelegenen Flecken Arianzus. Seine Mutter Nonna hat unter den frommen Frauen und Erzieherinnen dieses Zeitalters einen Namen erhalten; sie war eine streng andächtige Christin und eifrige Armenpflegerin, der es auch gelang, ihren Gatten, welcher zur Partei der Hypsistarier gehörte, in die katholische Kirche hinüberzuziehen, sodass er nachher

Vorsteher der dortigen Gemeinde und Bischof wurde. Der junge Gregor, frühzeitig zum geistlichen Stande geneigt und bestimmt, trachtete nach einer gründlichen theologischen und wissenschaftlichen Ausbildung. Er besuchte das syrische und das paläſtiniſche Cäſarea, dann Alexandrien, endlich nach einer gefarvollen Seereiſe Athen. Hier in der letzten und lockendſten Heimat antiker Sitte und platoniſcher Philoſophie widmete er ſich etwa um 348 bis 358 den Studien der Grammatik, Mathematik, Rhetorik und Philoſophie an der Seite ſeines Freundes Baſilius (ſ. d. A.). Auch der Prinz Julian befand ſich gleichzeitig auf demſelben Schauplatz, Gregor lernte ihn kennen und es ſollte ſich ſpäter erweiſen, wie entgegengeſetzte Geiſter aus derſelben Quelle ſchöpfen konnten. Als Gregor dreißig Jare alt (360) mit ſeinem Bruder Cäſarius Athen verlaſſen und nach Kappadozien zurückgekehrt, zunächſt die Taufe empfangen hatte: ſtand ihm der Weg zu klerikaliſchen Würden one Schwierigkeit offen, es war eigne Neigung, die ihn zurückhielt. Baſilius hatte ſich in Pontus ein herrlich gelegenes Aſyl ausgeſucht und ſchilderte dem Freunde dieſen Aufenthalt mit anziehenden Farben; ſo eingeladen begab er ſich zu dieſem, um mit ihm in religiöſer Zurückgezogenheit, frommer Selbſtbetrachtung und gelehrter Lektüre die beſte Befriedigung zu finden. Eine Frucht ihrer gemeinſamen Tätigkeit iſt die Sammlung von Auszügen aus den Schriften des Origenes, die wir unter dem Namen der Philokalie noch beſitzen. Unruhiger verlief der nächſtfolgende Teil ſeines Lebens. Schon längſt und warſcheinlich durch ſeinen Aufenthalt in Alexandrien war Gregor über die religiöſe Frage ſeiner Zeit zur Entſcheidung gekommen. Obgleich Bewunderer des Origenes, hatte er ſich doch dem Standpunkt des Athanaſius in einer Weiſe angeſchloſſen, die ihn über das Recht der nicäniſchen Lehre nicht zweifelhaft ließ. Als daher durch den Kaiſer Konſtantius wärend der Synoden von Rimini, Seleucia und Nice die ſemiarianiſche Anſicht ſtark begünſtigt wurde, und nachdem ſein eigener Vater als Biſchof von Nazianz die Formel von Rimini ſelbſt unterzeichnet hatte, begab er ſich, warſcheinlich 361, ſelbſt dorthin und bewog ihn, dieſen Schritt zurückzutun; jetzt wurde er von dem Vater zu eigener höchſter Überraſchung zum Presbyter geweiht. Er entzog ſich abermals durch Flucht, kehrte aber, um dennoch ſein Amt anzutreten, im folgenden Jare nach Nazianz zurück; über die Beweggründe ſeines Betragens hat er ſich in ſeiner zweiten Rede gerechtfertigt. Gefärlicher wurden die Anſtrengungen der Arianer unter Valens, um ſo mehr muſsten die Anhänger des Nicänums zuſammenhalten. Baſilius, ebenfalls nach Kappadozien übergeſiedelt, wurde Presbyter von Cäſarea; ſein Freund unterſtützte ihn und wuſste ein Zerwürfnis mit dem dortigen Biſchof gütlich beizulegen; er beförderte ebenſo des Baſilius Wal zum Biſchof derſelben Stadt, indem er in dem Streit zwiſchen ihm und dem Biſchof Anthimus von Tyana über die Teilung der Kirchenprovinz als Vermittler auftrat. Doch geſchah dies nicht one dauernde Störung ihrer Freundſchaft. Andererſeits wurde auf Betrieb des Baſilius dem Gregor das Bistum von Saſima angetragen und faſt aufgenötigt. Er muſste zwar nachgeben, entwich jedoch aufs neue in die Einſamkeit, und erſt auf Bitten des greiſen Vaters kehrte er nach Nazianz zurück, wo er bis zu deſſen Tode 374 das Bistum als Koadjutor verwaltete. Wir übergehen hier einige Nebenereigniſſe, die in Ullmanns Monographie genau berichtet werden. Der widerholte Wechſel von amtlicher Wirkſamkeit und mönchiſcher Zurückgezogenheit wirft ein Licht auf ſeinen Charakter. Der Geiſt, ſagt er, trieb ihn ins Leben, die eigene Sehnſucht lockte in die Stille zurück. Erziehung und Gemütsart mochten ihn allerdings zum beſchaulich-frommen Wandel und religiöſen Selbſtgenuſs beſtimmen. Auch hatte Gregor einen tiefen Blick in den gewönlichen Verlauf kirchlicher Parteibewegungen getan, das beweiſt ſein berühmter Ausſpruch, daſs Synoden und Verſammlungen von Biſchöfen in der Regel keinen Erfolg haben, ſondern durch Streitſucht und Ehrgeiz der Beteiligten die Übel nur vermehren, denen ſie begegnen ſollen (Epist. 55 al. 42). Auf der andern Seite war er ſelbſt zu ehrbegierig, um Aufforderungen zu kirchlicher Tätigkeit ein für allemal zurückzuweiſen, und die hierarchiſchen Würden, die er ſo gleichgültig beurteilt (Orat. XXVII, § 15), lagen ihm doch unter Umſtänden ſtark am Herzen. Unter

diesem inneren Zwiespalt litt das ganze Leben dieses Mannes, dessen eigener Walspruch: *πρᾶξις ἐπίβασις θεωρίας* ihn zu einer konsequenteren Richtung seines Willens und Wirkens hätte anleiten sollen. — Indessen hatte ihm die Vorsehung noch für spätere Jare einen der ersten Plätze unter den kirchlichen Vorkämpfern zugedacht. In Konstantinopel nämlich befanden sich damals die nicänisch Gesinnten in geringer Zal und gedrückter Lage, umgeben von dem Gemisch aller anderen Fraktionen der Macedonianer, Apollinaristen, Novatianer und Eunomianer. Nach dem Regierungsantritt des Theodosius (379) riefen diese Geängsteten den gerade in Seleucia sich aufhaltenden Gregor zum Schutz in ihre Mitte. Er folgte dem Antrag, und bald wurde die Anastasienkirche zum dogmatischen Hörsal, zum Schauplatz seiner Beredsamkeit und Ausgangspunkt der dogmatischen Glaubensbewegung. Es beweist den Ernst und die tiefere Gesinnung des Gregor, dass er jetzt nicht sofort das bloße Dogma einschärfte, sondern durch strenge Vorhaltung der herrschenden Unsitten und Warnung vor eitler Disputirsucht und leichter Ketzermacherei die Gemüter in die richtige Stimmung zu versetzen suchte, um dann erst auf den Inhalt der Streitfrage einzugehen. Der Erfolg seiner Reden war groß, um so größer vielleicht, da niemand von dem kleinen unansehnlichen und von Kränklichkeit gebeugten Manne Bedeutendes erwartete. Selbst Heiden wollten ihn hören, angesehene Kirchenmänner wie Hieronymus und Evagrius von ihm lernen. Den Spöttereien der Feinde begegnete er mit Sanftmut, er zeigte sich friedfertig unter den Ärgerlichkeiten der meletianischen Spaltung. Bald vervollständigten die gebieterischen Maßregeln (380) des Kaiser Theodosius die Niederlage der Arianer, und Gregor durfte als Sieger in die erste Kirche der Hauptstadt (nach Ullmann die Apostelkirche) einziehen. Aber länger hielt sein Eifer auch nicht Stand, die alte Liebe zur Einsamkeit erwachte wider. Zwar konnte er nach der zweiten ökumenischen Synode (381) der rechtmäßigen Ernennung zum Bischof von Konstantinopel nicht mehr ausweichen, sondern empfing durch Meletius die Weihe, legte aber kurze Zeit darauf mit einer glänzenden, obwol durch einige Bitterkeiten verunzierten Abschiedsrede sein Amt nieder, und Ullmann hat ganz recht, denen zu widersprechen, welche diese Abdikation als einen Akt großartiger Entsagung unbedingt gepriesen haben. So finden wir Gregor seit 381 nach beendeter öffentlicher Laufban wider in seiner Heimat, zuerst in Nazianz, wo er an kirchlichen Dingen noch teilnehmen konnte, dann in ländlicher Muße, beschäftigt mit persönlichen Interessen, freundschaftlichen Verbindungen und mit der Erinnerung an seine Erlebnisse, die er sich in Gedichten zurückrief. Er starb 389 oder 390. — Dem Schriftsteller und Theologen Gregor sind wir jetzt noch eine kurze Charakteristik schuldig. Als Verfasser von Reden, Briefen und Gedichten finden wir überall in ihm denselben gewandten und beredten Schriftsteller und geübten Denker, seine Sprache blühend und bilderreich, sein Gefül warm und lebendig bis zum Ergreifenden, obwol nicht Meister über bittere Aufwallungen und selbstgefällige Regungen. Seine rhetorische Begabung durch Kunst und Studium noch gesteigert, verläßt ihn nie, hätte aber oft bescheidener angewandt werden sollen, damit die Kraft der Überzeugung nicht in Überredungskunst übergehe. Die zalreichen Briefe an Basilius, Gregor von Nyssa, Eusebius, Cäsarius, Sophronius u. v. a. sind voll von Sentenzen u. Pointen (*τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν φιλοσοφίαν σφόδρα φιλόσοφον, — οὐ δόκιμον τὸ ἀπείραστον, τὸ δὲ βασανισθὲν ἐν τοῖς πράγμασι δοκιμώτατον*, Epist. 121. 215 Bill.) und bei persönlichen Anlässen oft heiter und ironisch. Gregors Gedichte sind sehr zalreich aber nicht zu kirchlichem Gebrauch gelangt; sie enthalten einige schöne Hymnen, auch treffende Sinngedichte und kurze poetische Sprüche, aber auch viel mattes und weitschweifiges; einzelne Wendepunkte seines eigenen Lebens hat er mit innigem Gefül und lebhafter Phantasie, wenn auch nicht one Eitelkeit vergegenwärtigt. Das wertlose dramatische Produkt *Χριστὸς πάσχων* hat jedenfalls einen andern Verfasser. Die erste Stelle behaupten somit die **Reden**, welche schon im Altertum von Elias Cretensis, Nicetas und Psellus kommentirt und teilweise von Rufinus in's Lateinische übersetzt worden; einige der letzten, besonders Tractatus de fide und de fide Nicaena (Opp. I, p. 969 ed. Ben.) werden

dem Gregor mit Sicherheit abgesprochen. Die 45 echten Reden behandeln sehr verschiedene Stoffe, das Gedächtnis berühmter Märtyrer, das Andenken der Freunde und Verwandten, des Vaters und des Bruders, kirchliche Festtage, öffentliche Unglücksfälle, wichtige Ereignisse des eigenen Lebens, — rein Biblisches und Exegetisches fehlt fast ganz. Der Lobpreisung steht als Ausdruck des rhetorischen Affekts die Verwerfung und der Angriff gegenüber, und in diesem hat sich Gregor gegen Julian bis zur Ungerechtigkeit hinreißen lassen (Orat. III et IV, in den älteren Ausgaben IV et V). Die Herrlichkeit des Mönchsstandes, der scheinbar geschäftslos sich doch die höchste Aufgabe gestellt (*ἀπράγμων γὰρ ἡ ἡσυχία τῆς ἐν πράγματι περιφανείας τιμιωτέρα*. Epist. 76), indem er mitten in der Welt sich den Banden des Fleisches entrissen habe und die tiefste Armut mit dem höchsten göttlichen Reichtum anfülle, ebenso das Wesen des geistlichen Berufs und die Schwierigkeiten einer Seelenpflege und Seelenheilkunde, welche zu gleichem Zweck an den verschiedensten Menschen auf die mannigfachste Weise geübt werden müsse, — standen ihm so lebhaft vor der Seele, dass er mehrfach auf diese Ideeen eingeht, und die zweite Rede (Orat. II, Ben.) hat in dieser Beziehung Änlichkeit mit des Chrysostomus Schrift *περὶ ἱερωσύνης*. Die Annahme des rechten Glaubens macht für sich allein das christliche Wesen keineswegs aus, sondern nicht weniger wird erfordert, dass der Wille gestärkt, die Seele zum *ἡγεμονικόν* erhoben werde, damit sie den ihr untergebenen leiblichen Stoff beherrsche, änlich wie Gott die Welt beherrscht. Besondere Auszeichnung aber verdienen aus der Zal der Reden jene fünf (Orat. XXVII—XXXI, Ben., auch in Biblioth. dogm. ed. Thilo, II, p. 348) der nicänischen Lehre gewidmeten, welche dem Gregorius den Ehrennamen des Theologen erworben haben. Bekanntlich enthalten dieselben die Entwicklung des Begriffs der einen und wesensgleichen Gottheit, welche den hypostatischen Unterschied des Ungezeugten oder Ursächlichen, des Gezeugten und des Ausgegangenen in sich trägt, samt Beschreibung dieser dreifachen hypostatischen Eigentümlichkeit, alles mit Berufung auf das Überschwengliche in Gott, das von keiner menschlichen Erkenntnis ganz erreicht wird. Gregor wollte das Dogma nicht allein verteidigen, er wollte es fördern und sicher stellen, indem er der christlichen Gotteslehre in der Verbindung des monarchischen Prinzips mit der inneren trinitarischen Gliederung die ihr gebürende eigentümliche und höchste Stelle anwies. Dabei lehrt Gregor in religiösem Geiste und one die trockene Formelhaftigkeit der späteren, doch hält seine Dialektik nicht überall Stich. Dem Einwurf, dass durch die Unterscheidung dreier göttlicher Subjekte Gott in einen abstrakten Gattungsbegriff aufgelöst werde, stellt er die Antwort entgegen, dass jene bloß gedachte Einheit, wie sie allerdings bei kreatürlichen Individuen stattfinden würde, innerhalb des göttlichen Wesens zu einer konkreten und wirklichen sich steigern müsse. Aber er untersucht nicht, ob und wie seine substantielle *μία θεότης* wider zu dem persönlichen Bilde des *εἷς θεός* zurückfüre, von welchem das christliche Bekenntnis ausgeht. Den anderen Gegengrund, nach welchem die Ungezeugtheit oder das Aussichsein des Vaters gerade das Wesen Gottes konstituiren soll, wärend es hier nur zu einer *σχέσις* herabgesetzt werde, hat Gregor nicht mit derselben Gründlichkeit wie Basilius und Gregor von Nyssa zu widerlegen gesucht. Auch fehlt bei ihm insofern noch der volle Abschluss des Dogmas, als dieses den Macedonianern gegenüber nicht genügend und nur mit Vorsicht auf die dritte Hypostase des heil. Geistes angewendet wird (Orat. V. theol.). In christologischer Beziehung bestreitet Gregor die Apollinaristen und behauptet die Vollständigkeit der vom Sone Gottes angenommenen menschlichen Natur (Epistolae ad Cledonium, auch in Bibl. dogm. l. c. p. 538); er befindet sich also auf der Linie der späteren kirchlichen Festsetzungen. Aber indem er den menschlichen Faktor der Erscheinung Christi dem Fleische, den göttlichen dem Geiste vergleicht, wird seine Vorstellung wesentlich erleichtert, und er gelangt nicht dazu, beide Seiten in völliger Naturbestimmtheit zu denken. Die anthropologischen Ansichten halten sich ganz im Charakter der griechischen Theologie und verraten mehrfach noch den Einfluss des Origenismus. Wie Gregor über die Fortpflanzung der Seelen kreatianisch dachte;

so sah er in der Verbindung des Materiellen mit dem Göttlichen und Geistigen das eigentlich Wunderbare und Schwerbegreifliche des Menschenwesens, zugleich aber dasjenige, was an sich schon als Erklärungsgrund der sittlichen Gebrechlichkeit sowie auch der Bildungsfähigkeit des Menschen angesehen werden darf (Orat. II, p. 49—54. Ben.). Außerdem hat Gregor allerdings mit einiger Bestimmtheit die Erbsünde gelehrt und aus dem Sündenfall die Sterblichkeit des Geschlechts und selbst eine Trübung der Vernunft abgeleitet (vgl. besonders Orat. X, ab init. XXXVIII, p. 670. XLIV, § 4. Ben.). Allein er gibt der Lehre, wie überhaupt die Griechen, weder eine scharfe, theoretische Ausbildung, noch bringt er sie mit seiner sonstigen anthropologischen Anschauung in Einklang; vielmehr gehen in seinen Schriften zweierlei Auffassungen dergestalt nebeneinander her, daſs die herrschende Sündhaftigkeit bald mehr den Wirkungen der natürlichen Doppelheit und inneren Entgegensetzung im Menschen zugeschrieben, bald als Folge einer erblichen Verkehrung betrachtet wird. Gewiſs wollte er die Aneignung des Heils nur synergistisch denken, also Walvermögen und Fähigkeit zum Guten auch dem sündhaften Menschen nicht absprechen, und wie wenig Augustinus sich auf ihn als Vorgänger der eigenen Lehre berufen durfte, hat Ullmann hinreichend gezeigt. Bemerkenswert ist jedoch, daſs Gregor auch die ungleiche Verteilung der irdischen Lose, die Miſsverhältnisse des Reichtums und der Armut, wie der Knechtschaft und Freiheit zu den Folgen der ersten Sünde rechnet (Orat. XIV. p. 275. Ben. XVI, p. 256. Bill.); denn hierin möchte ich, was Ullmann nicht bemerkt, ebenfalls eine Nachwirkung origenistischer Ideeen finden, mit dem Unterschied, daſs was Origenes vom Standpunkt der Präexistenz als Disharmonie der geschaffenen Geister infolge ihres vormenschlichen Abfalls und abnormen Freiheitsgebrauchs ansah, von Gregor auf die irdischen Ungleichheiten, wie sie sich nach der ersten Sünde unter den Menschen entwickelten, beschränkt wurde. Die Erklärungen über Taufe und Abendmal endlich verdienen neben denen des Gregor von Nyssa in der Oratio catechetica magna Beachtung.

Unter den älteren Ausgaben der Werke (die erste des Joh. Hervagius erschien Basel 1550) ist die wichtigste des Jak. Billius, Par. 1609. 1611, dann aucta ex interpretatione Morelli Par. 1630. II Tomi. Einzelne Reden und Briefsammlungen wurden besonders edirt, die Gedichte zuerst in der typographisch höchst merkwürdigen Ausgabe Venetiis ex Aldi acad. 1504, dann sehr vermehrt cum notis J. Tollii Traject. ad Rhen. 1696, und abermals bereichert in Muratorii Anecdota Gr. Pat. 1709. Auf diese Vorarbeiten stützte sich die Benediktiner Ausgabe, eine der schönsten, die wir dem Fleiße und der Gelehrsamkeit der Mauriner verdanken. Doch waltete ein eigenes Geschick über derselben. Der erste sämtliche Reden umfassende Band wurde nach dem Tode mehrerer Mitarbeiter endlich von Ch. Clemencet, Par. 1778, Fol. an's Licht gestellt. Die Vollendung des zweiten verhinderte die französische Revolution. Die echte Mauriner Handschrift schien verloren und fand sich erst lange nachher, sodaſs sie endlich Post operam et studium Monachorum O. s. B. edente et accurante D. A. B. Caillau Par. curis et sumptibus Parent Debarres 1840 im Druck erscheinen konnte. Dieser Band enthält die vollständigste Sammlung der Briefe und Gedichte nach Pariser Handschriften mit erklärenden Anmerkungen und Auszügen aus den Kommentaren des Nicetas, Elias und Psellus. Die Reden und Briefe werden in dieser Ausgabe nach anderer Ordnung gezält, worüber Feßler, Institutt. patrologiae I, p. 747 eine vergleichende Tabelle liefert. Vgl. außerdem in litterarischer Beziehung Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. VIII, p. 383 sqq.; Clemencet, Vita S. Gregor. Opp. T. I, in dogmenhistorischer Baur, Die Lehre von der Dreieinigkeit, I, S. 648; Dorner, Lehre von der Person Christi, I, S. 904. 1016, besonders aber Ullmanns sehr sorgfältige und wolgeschriebene, obwol nicht mehr in jeder Beziehung genügende Monographie Gregorius von Nazianz der Theologe, Darmst. 1825. **Gaß.**

Gregor von Nyssa ist der wol nicht unerheblich jüngere Bruder Basilius des Gr., dritter Son jener (in dem Art. Basilius geschilderten) ausgezeichneten Familie. Zu Basilius, wie zu seiner Schwester Makrina, deren jungfräuliches

Leben und gottseliges Ende er selbst beschrieben hat, scheint er von früher Jugend an verehrend hinaufgesehen zu haben. Ersterem, den er oft seinen Vater und Lehrer nennt, verdankt er (ep. X bei Zac.) den größten Teil seiner litterarischen Bildung, in welcher Gregor, wie der jüngere Bruder Petrus im mönchischen Leben, ihm nacheiferte (Soc. h. e. 4, 26). Dass er änlich wie Basilius die heidnische philosophisch-rhetorische Bildung der Zeit an den Hauptquellen selbst habe schöpfen können, davon findet sich keine Spur. Seine Erziehung scheint wenigstens nicht wie die seines ältesten Bruders auf eine große glänzende Laufbau angelegt gewesen zu sein (opp. II, 192). Übrigens ist uns seine ganze Jugendgeschichte unbekannt. Wir finden ihn erst wider, als er, einem in den Augen seiner christlichen Zeitgenossen unrühmlichem Ruhme nachgehend, das kirchliche Amt eines Anagnosten verlassen hat, und nach Gregors des Theologen Ausdruck (ep. 37 der älteren Zälung) lieber Rhetor als Christ genannt sein will. Die dringenden Vorstellungen des Nazianzeners, der die sophistisch-heidnische Wissenschaft selbst in vollem Maße eingesogen und sie auch sonst an seinem Freunde zu schätzen weiß (ep. 34), der aber in dem Abspringen vom kirchlichen zum Rhetoramt den ganzen priesterlichen Stand verletzt, ja die ganze Christenheit geärgert sieht, und diesen Schritt nicht viel anders beurteilt, als wenn sein Freund von der Kirche zum Theater übergegangen wäre — diese Vorstellungen scheinen den Gregor wirklich zur Rückkehr in die kirchliche Laufbau gebracht zu haben. Denn 371 oder 372, jedenfalls kurz vor der Wal des Theologen zum Bischof von Sasima (opp. Greg. Naz. or. 6. p. 136), wurde er durch seinen Bruder Basilius ob auch widerstrebend zum Bischof von Nyssa, einer unbedeutenden Stadt Kappadoziens, geweiht (Basil. ep. 225). Weniger hervorstechende Gaben der Kirchenleitung, als die in jener Zeit des Kampfes mit der Häresie besonders bedeutende Macht der Rede und der dogmatischen Polemik mochte unsern Gregor in den Augen seines Bruders zu dieser Würde empfehlen. Eine solche Kraft der Kirche nutzbar zu machen, indem er ihr den Nachdruck bischöflicher Auktorität verlieh, davon hielt den eifrigen Beförderer des Mönchstums und ehelosen Lebens auch der Umstand nicht ab, dass sein Bruder verheiratet war (Greg. Naz. ep. 95 und Gr. Nyss. de virg. 3), was one Grund bezweifelt worden ist (Rupp S. 24 ff.). Auch fällt der Tod der Theosebia, wie jener Brief des Nazianzeners zeigt, nicht etwa vor den Antritt des Episkopats, sondern in das vorgerücktere Alter beider Gregore. Dass aber Gregor nach Aufgabe des Rhetorenamtes sich in die klösterliche Einsamkeit seines Bruders Basilius zurückgezogen, und von da an Theosebia dem Frauenverein unter Makrina sich angeschlossen (Böhringer), ist aus ep. 6 (bei Zac.) nicht zu erweisen. Als Gregor Bischof wurde, waren die Feindseligkeiten des Valens gegen die nicänische Partei bereits im Gange. In Kappadozien, dem nach dem Zeugnis des Gregor Naz. nichts so eigen war, als treues Festhalten an der reinen Lehre (or. 20), waren zwar die Versuche der kaiserlichen Partei bisher namentlich durch die Haltung des Basilius vereitelt worden. Jetzt aber machte sich der Statthalter von Pontus, Demetrius, zum willfärigen Werkzeug der kaiserlichen Kirchenpolitik. Ihr unterlag zwar nicht Basilius, wol aber unser Gregor, der auf einer durch Demetrius veranstalteten kaiserlich gesinnten Synode in Galatien 375 der Verletzung der kirchlichen, die bischöfliche Wal betreffenden Kanones und der Verschleuderung des Kirchenvermögens angeklagt und demgemäß von Demetrius exilirt wurde. Auf dem Wege fand er Gelegenheit, der Roheit der ihn eskortirenden Soldaten zu entfliehen, und sich in die Einsamkeit zurückzuziehen. Hierher gehören vielleicht die Andeutungen jener ep. 6 bei Zac. Vergeblich machte Basilius im Namen aller kappadozischen Bischöfe dem Demetrius Vorstellungen (ep. Basil. 237), in denen man sich erbot, über das Kirchenvermögen Rechnung zu legen, und erinnerte, dass, wenn in der Ordination Gregors kirchliche Bestimmungen verletzt seien, dies nicht dem zur Annahme des Episkopats gedrängten Gregor, sondern den sämtlichen Bischöfen, die ihn gewält, zur Last falle. Gregor blieb fern von seinem Bistum, in welches ein Arianer eingesetzt wurde, und die Häretiker, durch den Sonnenschein kaiserlicher Gunst aus ihren Schlupfwinkeln hervorgelockt (Gr. Naz. ep. 35),

kirchlicher Dogmatiker eine Auktorität geworden war. Auf diesem Gebiete liegt offenbar seine eigentliche Bedeutung, in welcher nach Athanasius kaum einer der griechischen Kirchenväter des 4. Jarhunderts an ihn heranreicht.

Gregor tritt für das Mysterium der Trinität und Menschwerdung Gottes im Sinne des durch Athanasius begründeten nicänischen Glaubens (s. I, 743) ein, neben Basilius und dem Nazianzener von Einfluss auf die Fixirung des dogmatischen Sprachgebrauchs der Kirche. Sowol der feste persönliche Unterschied des Logos vom Vater, die ewige eigene Subsistenz desselben (gegen sabellianische Anschauungen, s. sermo adv. Ar. et Sab. p. 7 bei Maj.), als seine Homousie ist ihm überlieferte kirchliche Warheit, die er auch rationell obwol nur approximativ zu begründen sucht. So sehr sonst Gregors Theologie die Spuren origenistischen Einflusses zeigt, so nötigt ihn doch die kirchliche Entwicklung durch Athanasius, die von Origenes mit der Gottheit des Sones noch festgehaltene wesentliche Subordination abzustreifen. Die absolute, unendliche, über alle Größe (Ausdehnung) und Teilbarkeit erhabene Einfachheit des göttlichen Wesens schließt jedes Mehr oder Minder in Gott, jede wesentliche Stufenordnung göttlicher Hypostase aus (c. Eun. opp. II, 320, serm. de spir. adv. Maced. p. 18 bei Maj.), und die bei Origenes noch sehr kenntliche gnostisch-emanatistische Färbung der Gottesidee, die Vorstellung eines sich absteigend evolvirenden göttlichen Lebens ist durch die Idee des in sich geschlossenen Absoluten verdrängt. Um nun dennoch einen hypostatischen Unterschied, der keine Wesensverschiedenheit involvirt, zu behaupten, dazu dient ihm, wie Athanasius, das von Origenes ausgesprochene Wort der ewigen Zeugung (vgl. z. B. c. Eun. p. 455 sqq.). Damit soll keineswegs das Geheimnis begriffen werden (s. u.), sondern nur einerseits das zeitlose, ewige, und in dieser Ewigkeit notwendige Verhältnis bezeichnet werden, das doch keine blinde Naturnotwendigkeit, sondern vermöge des absoluten Ineinander von Wille und Natur in Gott ein ebenso freigewolltes Verhältnis ist (c. Eun. II, 624 sqq.), andrerseits aber ein wirklich hypostatischer Unterschied, der doch kein Unterschied des Wesens ist (die ἀγεννησία oder γέννησις ist nicht οὐσία c. Eun. 390 sq. u. ö.). Homousie und ewige Zeugung sind für Gregor die notwendigen spekulativen Voraussetzungen des Satzes: Gott selbst ist Mensch geworden, und diesen Satz in seiner für das religiöse Gefül und das spekulative Denken gleich inhaltsvollen Überschwenglichkeit hält er dem Eunomius entgegen, der Christum zu einem Boten göttlicher Befehle gleich Mosen herabsetze (opp. II, 473. 81). Ebenso verhält es sich nun mit dem heil. Geiste, in dessen Gaben und lebendigmachender Gnade der Glaube ein wesentlich göttliches Leben erkennt, welches vom Vater als der Quelle ausgeht durch den eingebornen Son, welcher das ware Leben ist, und durch die Wirksamkeit des heil. Geistes sich vollendend den Menschen mitgeteilt wird (adv. Maced. 32 sq. cf. ep. 2. ap. Zac. 360). Aus dem angegebenen Grunde folgt nun aber aus der Gottheit des Geistes auch seine Homousie, als dritter unterschiedener Hypostase, deren charakteristisches Merkmal dem Vater gegenüber das ἐκ τοῦ θεοῦ (πατρὸς) εἶναι, dem Sone gegenüber das τοῦ υἱοῦ oder τοῦ χριστοῦ εἶναι, oder das Ausgehen vom Vater und das Gesandtwerden durch den Son ist (v. de sp. s. adv. Mac. 17 sqq.). — Eine solche für das christliche Bewusstsein fundamentale Bedeutung, wie sie sich in den angegebenen Motiven für die Ausbildung der orthodoxen Trinitätslehre ausspricht, kann aber das Dogma von der Menschwerdung Gottes nur haben, wenn die Gottesidee selbst als das unendlich Inhaltsvolle übermächtig in das religiöse Bewusstsein tritt. Dem abstrakten logisch-formalen Gottesbegriffe des Eunomius, der diesem eben als abstrakter leerer Begriff Gott als vollkommen erkennbar — durchsichtig — erscheinen läßt, setzt daher Gregor die Idee Gottes als der absoluten Fülle alles Seins, alles Guten und Waren, die in ihrer Unendlichkeit dem Wesen nach unbegreiflich bleibt, entgegen. — Die Vereinigung dieses überschwenglichen Göttlichen mit dem Menschlichen in Christo und durch ihn sieht aber Gregor als die durch die dazwischengetretene Macht der Sünde nur wesentlich modifizirte Vollziehung dessen an, worauf die ganze Weltentwicklung angelegt ist. Die geschaffene Welt, welche Gott, der Inbegriff alles waren Seins, das höchste Gut und die Quelle alles

Guten, sich gegenübergestellt hat, hat ihren Wert nur in der Teilnahme an den göttlichen Gütern. Fähig aber dieser Teilnahme ist unter allem Geschaffenen zunächst nur die geistige trotz ihrer Endlichkeit Gott verwandte Natur, die übersinnliche Welt. Damit also die gesamte sichtbare irdische Welt, dieser Spiegel göttlicher Weisheit und Macht, nicht gleichsam blind und von der Teilnahme an den göttlichen Gütern ausgeschlossen sei, mußte in ihr selbst eine Verbindung ihrer wesentlichen Elemente mit der höhern geistig-göttlichen Natur hervorgebracht werden, wodurch zunächst das Göttliche wie durch einen Spiegel in die irdische Welt hineingestralt, danach das Irdische, mit dem Göttlichen emporgehoben, der Vergänglichkeit entzogen und verklärt werden könnte. Diese centrale Bedeutung, Band zweier an sich entgegengesetzter Welten zu sein, kommt dem Menschen zu, der wie er auf der Spitze der stufenartig aufsteigenden irdischen Kreatur, sie als Mikrokosmus zusammenfassend, steht, so als *λογικὸν ζῶον* hineinragt in die unsichtbare Welt, vermöge seiner gottebenbildlichen, d. i. geistig-sittlichen, namentlich sittlich-freien Natur, die übrigens als geschaffene nichts aus sich selbst hat, sondern nur als das sonnenhafte Auge in freiester Selbstbewegung nach dem ewigen Lichte sich erhebt, aus ihm lebt und dasselbe auch der irdischen Welt, welcher sie einverleibt ist, vermittelt. Mit großer Liebe und verhältnismäßig reichem Naturwissen verweilt Gregor (de hom. op. und de an. et res. u. a. a. O.) bei dieser wunderbaren Vereinigung entgegengesetzter Naturen im Menschen. Er empfindet nach seiner ganzen Anschauung von dem Gegensatze des Geistigen und Sinnlichen tief die Schwierigkeit einer so innigen Verbindung beider, eine Schwierigkeit, welche Origenes vermocht hatte, diese Weltstellung des Menschen, als eine seiner geistigen Natur unwürdige, erst aus einem vorweltlichen Falle abzuleiten. Diesen Ausweg hat Gregor sich durch jene Anschauung von der kosmischen Mittlerrolle des Menschen abgeschnitten und nur inkonsequent streift er noch, besonders wo er rhetorisirt, an diese Theorie (z. B. de orat. I, 741. de mort. III, 635). Im allgemeinen hält er fest daran, daſs jene Verbindung eine ursprünglich von Gott gewollte sei, wodurch die vernünftige Natur nicht notwendig geknechtet oder verunreinigt werde, wenn ihr daraus auch gewisse psychische Funktionen und Triebe zuwachsen, die ihr an sich — als Bild Gottes — fremd seien (das Genauere hierüber in meiner unten zu bezeichnenden Schrift §§ 6—15). Wie fest und konsequent aber Gregor an jener Bestimmung des ganzen Menschen und in ihm der gesamten Schöpfung zur Teilnahme an den göttlichen Gütern, zur Vereinigung mit Gott hält, zeigt sich nun in seiner Auffassung der allgemeinen Widerherstellung durch Christum. Nachdem der Mensch durch freie Abwendung von Gott, zu welcher im freien Willen (dem Walvermögen) des Menschen notwendig die Möglichkeit, in der Verbindung mit der Sinnlichkeit aber die nächste Veranlassung (Versuchung) gegeben ist, der Sünde und durch sie dem leiblichen und dem relativen geistigen Tode, der Übermacht der niederen sinnlichen Natur, verfallen ist, so daſs er trotz des gebliebenen freien Willens und der nie ganz vertilgbaren Liebe zum Guten, Göttlichen, sich nicht selbst zu befreien vermag, bewirkt Gott in der Menschwerdung des Sones die Zurückfürung des Menschen zu dem, wozu er von Anfang an bestimmt war, und was er wirklich potenziell im Anfang besaß. Die Sünde, als Abwendung von Gott, wird vernichtet durch die göttliche Hinwendung zum Menschen, durch seine innige Vereinigung mit der Menschheit. In der Gottmenschheit Jesu Christi ist implicite die ganze Erlösung gegeben. Es hängt darum, wie Gregor gegen Apollinaris (im antirrhet. und sonst, z. B. c. Eun. II, 581 sqq.) nachdrücklich betont, das Heil daran, daſs Christus einen vollständigen Menschen nach Geist, Seele und Leib, die vernünftige und die sinnliche Natur, angenommen hat, um den ganzen Menschen zu retten. So ist es nach Gregor auch allein möglich, daſs zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur die innigste Verbindung stattfinde, one daſs doch Gott selbst in die Endlichkeit herabgezogen würde, wie dies geschehe, wenn der göttliche Logos in seiner *σάρκωσις* (welchen Ausdruck Apoll. dem der *ἐνανθρώπησις* begreiflicherweise vorziehe) gleichsam zum menschlichen Logos degradirt, selbst zum menschlichen Logos im Menschen Jesus gemacht werde. Der göttliche Logos hat vielmehr diesen

Menschen durch seine Einwonung der φθορά und dem πάθος entnommen, und ihn durch diesen in der Auferstehung und Himmelsart sich vollendenden Prozeſs gänzlich vergottet. Hiermit hat er prinzipiell die menschliche Natur zu ihrem höchsten und letzten Ziele erhoben, indem er die geheiligten Erstlinge derselben Gott dargebracht hat. Vermöge des Naturzusammenhangs zwischen dem zweiten Adam, als der ἀπαρχή, mit seinem ganzen Geschlecht wird nun die jedoch von jedem einzelnen auf geistige Weise, d. h. mit freiem Willen, zu ergreifende Erlösung möglich, indem Christus durch sein Sterben und Auferstehen die Macht des Todes überwunden (antir. 170 sq.), den Teufel getäuscht und um das Lösegeld gebracht (or. cat. c. 22 sq. cf. opp. III, 353. 86) und durch die vollkommene Gottesoffenbarung den Menschen zur Erkenntnis der heilbringenden Warheit, seine vernünftige Natur zu ihrer ursprünglichen Freiheit, Liebe und Sehnsucht nach dem Göttlichen zurückfürt, und den im Glauben und sittlichen Eifer sich ihm Hingebenden unter die läuternde und stärkende Einwirkung des heiligen Geistes stellt (Taufe), sodaſs er — die Summe alles religiös-sittlichen Lebens! — die von Anfang in ihn gelegte Gottebenbildlichkeit in immer fortschreitender Nachamung des unsichtbaren Gottes durch Nachamung Christi zu verwirklichen vermag, denn: χριστιανισμός ἐστι τῆς θείας φύσεως μίμησις (III, 271). — So ist Christus der Mittler, welcher zunächst mit sich, dann durch sich mit dem Vater alle vereinigt (II, 18. III, 292). Diese Vereinigung aber vollendet sich in Auferstehung und Versetzung in's himmlische Leben. Denn die, so hier in der geistlichen Widergeburt durch den heil. Geist schon Gottes teilhaftig geworden, haben darin einen Samen ewigen Lebens. Ihr Geist hat bereits, was die Kraft und der Inhalt seines Lebens ist. Nun trennt sie der Tod von dem der Vergänglichkeit und Verderbnis verfallenen Leibe, Gott zerschlägt das Gefäß, damit es gereinigt von den Flecken der Sünde mit der nun von allen niederen (psychischen) Trieben befreiten Seele, die dadurch die volle ursprüngliche Energie ihrer geistigen Liebe zum warhaftigen Guten widererlangt, vereinigt werde in der wunderbaren Auferstehung. Der auferstehende ist derselbe Leib, denn es besteht ein so inniges wesentliches Verhältnis zwischen der Seele und ihrem leiblichen Organ, daſs sie vermöge der in ihr haftenden Idee oder Form ihres Leibes (εἶδος) die ihr gerade eigentümlichen Elemente wider an sich zieht (de hom. op. c. 27). Aber das Irdische wird nun zum Göttlichen erhoben, und, entrissen der materiellen Vergänglichkeit, in's Himmlische hinübergenommen in der παλιγγενεσία, sodaſs der Leib seine irdischen (körperlichen) Qualitäten verliert. Anders verhält es sich mit denen, die hier die Erlösung verschmähend, am Irdischen haften geblieben sind. Denn sie hängen so an Fleisch und Blut, daſs sie, auch nachdem der Tod ihnen den Gegenstand ihrer Liebe genommen, noch fleischlich-irdisch sind. Sie bedürfen noch eines zweiten Todes, der sie von den Überbleibseln fleischlichen Schmutzes reinige. Gott gibt sie nicht auf, kann sie, sein Eigentum, geistige ihm verwandte Naturen, nicht aufgeben, denn: ἑλκτικὴ τῶν οἰκείων πᾶσα φύσις ἐστίν so auch Gott. Es ist das Ziel aller Weltentwickelung: δεῖ πάντη καὶ πάντως τῷ θεῷ ἀποσωθῆναι τὸ ἴδιον. Aber dieser Liebeszug Gottes, der an der geläuterten Seele leicht und schmerzlos sich vollzieht, wird zur schmerzvollen Flamme für die Seele, die am Irdischen klebt, und dieser Schmerz dauert so lange, bis sie von allem Irdischen losgerissen ist. Und dies Ziel wird erreicht, so gewiſs unsere Torheit Gottes Weisheit, die Macht des Bösen, seiner Natur nach Endlichen, das Gute, seiner Natur nach Unendliche, weil Göttliche, nicht zu besiegen vermag. Nicht als ob dem freien Willen jemals Gewalt geschähe, es ist keine Naturgewalt, welche die Seele reinigt und zieht. Es ist nur das höchste Zuchtmittel, wodurch Gott ihre ursprünglich gute vernünftige Natur zu sich selbst bringt, sodaſs sie, wie die Gläubigen schon hier, aus Erfarung lernend, welchen quälenden ihrer unwürdigen Besitz sie mit ihren ursprünglichen Gütern vertauscht haben, freiwillig sich umwenden zur Quelle ihres waren Lebens. Der tiefere Grund liegt darin, daſs Gregor eine völlige Verkehrung und Abwendung der an sich guten geistigen Natur von seiner Quelle in Gott, ein völliges Aufgehen derselben im Bösen, welches der Mangel, das Nichtseiende ist, nicht zu denken vermag,

und wenn er sie denken könnte, darin die absolute Vernichtung des Geistes sehen müsste. Diese Lehre der Widerbringung (de an. et res. 219 sqq. de hom. op. c. 21. orat. cat. 8 etc.), welche auf's genaueste mit seiner gesamten dogmatischen Anschauung zusammenhängt, hat den späteren Verehrern seiner Orthodoxie viel Not gemacht. So suchen Steph. Gobarus (Phot. cod. 232. ed. Bekk. 291) und später Germanus von Konstantinopel (ib. c. 233. p. 292) ihn gegen den Vorwurf des Origenismus in Schutz zu nehmen, wärend Vincenzi mit dem Nyssener zugleich den Origenes selber orthodox zu machen mit großem Aufwand von Gelehrsamkeit sich abmüht. Es ist besonders der in seiner kosmischen Bedeutung dem Dogma untergelegte Gegensatz des Geistig-Göttlichen und des Sinnlichen, worin sich der Einfluss des Origenes auf Gregor zeigt. An mehr als einer Stelle bezeichnet Gregor als die oberste Gott mit umfassende Distinktion alles Seienden, die in das Intelligible und Sensible (c. Eun. 341. or. cat. 54. de an. et res. 240. de hom. op. f. 59), und die ganze Weltentwickelung verläuft in dem Auseinandertreten und der endlichen Überwindung dieses Gegensatzes. Wie nun aber bei Gregor mit der oben angegebenen weiteren Entwicklung und Abschließung des Gottesbegriffs in der Trinität als Korrelat auch der Schöpfungsbegriff eine größere Schärfe gewinnt, so tritt damit die intelligible Kreatur trotz ihrer wesentlichen Gottverwandtschaft in ein engeres positives Verhältnis zur sinnlichen Schöpfung. Die Präexistenz der Seelen und die Ableitung der sichtbaren Welt aus dem Falle des endlichen Geistes wird aufgegeben, weil es nun zum gottgewollten Begriff des Menschen gehört, als Doppelnatur gerade durch Behauptung seiner geistigen Natur seinen Beruf an der sichtbaren Welt zu erfüllen, diese verklärt zur Teilnahme am Göttlichen zu erheben. Die *ἀποκατάστασις* hat nun nicht mehr die Bedeutung, den Gegensatz zu vernichten durch einfache Rückkehr des Geistigen aus der Verendlichung und Gefangenschaft in der materiellen Welt, sondern die positivere der Versönung dieses Gegensatzes durch Erhebung der gesamten Schöpfung zur Teilnahme am göttlichen Leben, d. h. der Verklärung (s. den Versuch genauerer Nachweisung im 2. Abschnitt meiner Schrift).

Unter den Werken Gregors sind die dogmatisch bedeutendsten: Die oratio catechetica magna, eine Art christliche Apologetik und Dogmatik mit versuchter rationeller Begründung der Dogmen, um Juden und Heiden überfüren zu lernen, s. (Glauber) Greg. v. Nyssa und Augustin über d. ersten christl. Religionsunterricht, Leipzig 1781; der erwänte Dialog de anima et resurrectio (vergl. H. Schmidt, Gr. v. N., Dialog über Seele und Auferstehung, Halle 1864); die 12 Bücher gegen Eunomius und die zweite (öfter als 13. Buch angesehene) Schrift gegen denselben (s. Greg. Nyss. opp. ex recens. Fr. Oehler I [unic.] Halis Saxon. 1865); eine Anzal kleinerer Abhandlungen zur Trinitätslehre, darunter adv. Graecos e communis notionibus; Antirrheticus adv. Apollinar., die wichtigste Schrift über Apollinaris, die wir haben. Hieran schließen sich die erst neuerlich durch A. Mai bekannt gewordenen Reden gegen Arius und Sabellius und gegen die Macedonianer. Ebenfalls für die theolog. Grundanschauungen Gr.'s bedeutungsvoll sind die auf die Homilien des Basilius über das Hexaëmeron Bezug nehmenden Schriften de hominis opificio und apologeticus de hexaëmer. (mit umfassendem textkritischen Apparat herausg. von G. H. Forbesius, Lond. 1855. 61); die 5 Reden über das Gebet, die 8 Reden über die Seligpreisungen, die über den vielbehandelten Spruch 1 Kor. 15, 28. Die Schrift über die Psalmenüberschriften, die Erklärung des Predigers Salomo in 8, und besonders des Hohelieds in 15 Homilien, und die vita Mosis s. de vita perfecta zeigen die allegorische Exegese im schönsten Flor. Unter den zalreichen moralisch-asketischen Schriften preist de virginitate den Stand „der Vollkommenheit“, von welchem sich Gregor selbst ausgeschlossen sieht, um so überschwenglicher, einige kleinere sind ethisch wertvoller. In den Lebensbeschreibungen der Makrina, des Thaumaturgen, Ephräms, den kirchlichen Reden auf die großen Feste und verschiedene Märtyrer, wie in den erwänten Gelegenheitsreden, spiegelt sich der Geist der kirchlichen Frömmigkeit wie der rhetorische Geschmack der Zeit, welchem auch Gregor sein Opfer

bringt. — Ausgabe nach früheren kleineren Sammlungen und Übersetzungen (Sifanus, Basil. 1562. 1571): von Fronto Duc. Par. 1615, 2 tom., dazu ein Appendix von J. Gretser 1618; neue recht fehlerhafte Gesamtausgabe Paris 1638, 3 tom. Fol. Der antirrheticus adv. Apollin., die unechten testimonia adv. Judaeos, 2 Reden und 14 Briefe zuerst in Zacagnii Collectanea Monum. vet. eccl. graec., Rom. 1698, dann mit noch 7 von Caracciolus, Flor. 1731, zuerst edirten Briefen und einigen kleineren Stücken in Gallandii Bibl. vett. patr. t. VI. Dazu neu A. Mai, Script. vett. nova coll. VIII, Anhang, Rom. 1834 (cf. auch VII, p. 6) und Nova Patr. bibl. IV, Rom. 1847. — Bei Migne, Ser. gr. 44—46. Gute kritische Einzelausgaben: Krabinger, Dial. de an. et res. Lips. 1837; orat. catech. acced. orat. funebr. in Meletium (1835) Monach. 1838; de precatione (orat. domin.) orr. V. Landish. 1840. — Forbesius s. o. Eine Anzal wichtigere Schriften griechisch und deutsch in Fr. Oehlers Bibliothek der Kirchenväter I, 1—4, Leipz. 1858 f. Die von ihm begonnene Gesamtausgabe — auf mangelhafter textkritischer Grundlage — kam über den 1. Band (s. o.) nicht hinaus. — Über Gregor: Acta Sanct. Boll. Mart. II.; Tillemont, Mém. IX; Fabricius, Bibl. Gr. VIII, ed. Harl. IX; Schröckh, KG., Thl. XIV; Rupp, Gregors d. B. von Nyssa Leben u. Meinungen, Lpz. 1834; Heyns, Disp. hist.-theol. de Greg. Nyss. Lugd. Bat. 1835; Böhringer, Die Kirche Christi, der alten K. 8. Thl., 2. A., Stuttg. 1876; Moeller, Gregorii Nyss. doctr. de hominis nat. et illustr. et cum Origeniana compar., Hal. 1854; Stigler, Die Psychologie des h. Gr. v. N., Regensb. 1857; L. Kleinheidt, Gr. Nyss. doctr. de angelis, Frib. 1860. In S Gr. Nyss. et Origenis scripta et doctrinam nova recensio cum appendice de actis Syn. V oecum. per Aloys. Vincenzi 4 prts., Rom. 1864—65; G. Herrmann, Gr. Nyss. sententiae de salute adipiscenda, Halle 1875; J. Bergades, De universo et de anima hominis doctr. Greg. Nyss. (*Ἡ περὶ τοῦ σύμπαντος κτλ.*) Leipz. Dissert. Thessalon. 1876. **W. Möller.**

Gregorius der Thaumaturge, ein hervorragender Schüler des Origenes, in welchem die christliche Kirche in Pontus ihren Apostel verehrte. Theodorus, wie er ursprünglich hieß, war der Son wolhabender heidnischer Eltern zu Neocäsarea in Pontus. Als er, 14 Jare alt, seinen Vater verloren hatte, begannen bereits christliche Einflüsse, obgleich noch nicht durchschlagend, auf ihn sich geltend zu machen. Nach dem Wunsch der Mutter erhielt er rhetorische Bildung; sein Lehrer im Lateinischen wies ihn aufs römische Recht hin. Aber anstatt nach der berühmten Rechtsschule Berytus, die er in's Auge fasste, kam er, seine Schwester ihrem Gatten, einem nach Cäsarea in Palästina berufenen römischen Präfekturbeamten nachfürend, in diese Hauptstadt Palästinas, wo vor kurzem (231) Origenes sich niedergelassen hatte. Dieser hielt ihn fest und fürte ihn seinen Bildungsweg durch Dialektik, encyklische Wissenschaften, Moral und alte hellenische Philosophie und Poesie, soweit sie nicht Gott und Vorsehung leugnet sondern der Gotteserkenntnis dient, in das Heiligtum des Wortes Gottes. Nicht nur 5 Jare (Euseb. h. e. 6, 30), sondern warscheinlich 8 Jar blieb Gr. sein Schüler; doch ist in letztere Zal die Unterbrechung durch die Verfolgung unter Maximinus Thrax einzurechnen, wärend welcher Origenes flüchten musste. Hat wirklich Gr. auch in Alexandria studirt (Gr. Nyss.), so dürfte es damals geschehen sein. Im Begriff in seine Heimat zurückzukehren, wandte Gr. seine seit 8 Jaren ruhende Rhetorik dazu an, in dem uns erhaltenen Panegyricus (auch in den WW. des Origenes, u. besonders herausg. von J. A. Bengel 1722) dem verehrten Lehrer im eignen Namen und wol auch in dem des Bruders Athenodorus (Euseb. h. e. 6, 30. Hieron. de vir. ill. 65) Lob und Dank zu spenden. Durch Schwulst und Geschraubtheit der schulmäßigen Redekunst bricht doch der Strom lebendigen Gefüls und legt Zeugnis ab von der tiefen geistigen Einwirkung des großen Lehrers, dem er sich wie Jonathan dem David verbunden fült. Noch hatte Gr. seine juristische Laufban im Auge. Aber bald nach seiner Rückkehr ins Vaterland erfüllt sich der von Origenes in einem Briefe (opp. ed. Lomm. XVII, 49 ff. auch I, 1 ff.) ausgesprochene Wunsch, Gregor möchte die erworbenen Geistesschätze der Hellenen in den heiligen Dienst der christlichen Philosophie stellen, wie die Ju-

den den Ägyptern die goldenen und silbernen Gefäße entwandten. Noch jung wird Gr. vom Bischof Phädimus von Amisus zum Bischofe seiner noch fast ganz heidnischen Vaterstadt geweiht. Der wunderbare Glanz und Sagenkranz, welcher bei den Nachkommen seinen Namen umgab, und die Zähigkeit, mit welcher die Neocäsareenser an den von Gregor empfangenen kirchlichen Gebräuchen festhielten (Basil. de spir. s. 29; p. 207) zeugen von der bedeutenden Wirksamkeit des Mannes, der 17 Christen in Neucäsarea vorgefunden und nur ebensoviel Heiden bei seinem Tode zurückgelassen haben sollte. Nach der decianischen Verfolgung sorgte er für Bestattung der Märtyrer und für Feier ihrer Gedenktage, wobei dem christlichen Volke zum Ersatz für heidnische Feste allerlei Lustbarkeit gestattet wurde. Als unter Gallien die „Goten und Boraden" (Boranen, cf. Zosim. hist. I, 31 f.) auch Pontus verwüsteten, erlebte Gr. unter der allgemeinen Zerrüttung auch an seinen Christen schlimme Offenbarungen gröbster Hartherzigkeit und Habsucht. Hierauf beziehen sich die kirchendisziplinarischen Ratschläge seines sogen. kanonischen Briefs (s. Canon II Concil. Trull.), der in seiner Echtheit (abgesehen vom Schlussſatz) unanfechtbar, zu den wichtigsten Denkmälern des christlichen Altertums gehört (s. Beveregii pand. canon. II, 24 ff.). Von seiner Beteiligung an den dogmatischen Bewegungen zeugt seine Anwesenheit bei der ersten wegen Pauls von Samosata gehaltenen Synode zu Antiochia (Euseb. 7, 28) und das zu Neucäsarea „in seiner eigenen Handschrift" (Greg. Nyss.) aufbewarte, auf eine Offenbarung des Apostel Johannes zurückgefürte Bekenntnis (*ἔκθεσις*), welches in seiner Kirche den Katechumenen mitgeteilt wurde. Im wesentlichen der origenistischen Theologie entsprechend, geht es selbst in dem angefochtenen Schlusssatze nicht notwendig über seine Zeit herab (s. Hahn, Bibl. der Symb., 2. A., S. 183 f. Vgl. Greg. Naz. orat. 31, 28 [al. 37] u. 40, neue Bened. Ausg. I, 574 u. 725). Dem Sabellianismus soll er entgegengetreten sein. Zwar berief man sich von dieser Seite auf seinen Ausspruch in der leider verlorenen Unterredung mit dem Heiden Aelian, Vater und Son seien nur der Vorstellung (*ἐπινοίᾳ*) nach zwei, der Hypostase nach einer, aber Basilius, welcher ihn hierin entschuldigt, fürt auch an, dass er — offenbar in änlicher Antithese gegen Sabellius wie der Alexandr. Dionysius — den Son auch als *κτίσμα* oder *ποίημα* bezeichnet habe (Basil. ep. 210). Eine kurze Paraphrase des Predigers Sal., öfter fälschlich dem Nazianzener zugeschrieben, daher auch in dessen Werken gedruckt, gehört unserem Gregor. Um 270 scheint er gestorben zu sein.

S. Gregorii ep. Neocaes. . . opp. ed. Ger. Voss. Mogunt 1604, 4°, Paris 1622, Fol., und bei Gallandi III (Migne X). Was hier (und bei A. Mai, Spicil. Rom. III, 696 sq. Script. Vett. N. Coll. VII, 147. 170 sq., vgl. Hahn a. a. O. 246 f.) außer den oben besprochenen Schriften sich findet, ist unecht. — Über ihn die auch abgesehen von den Wundermärchen sehr unzuverlässige Lebensbeschreibung von Greg. Nyss. in dessen WW. und bei G. Voss. — Monogr. v. Pallavicini, Rom 1644, 8°; J. L. Boye, Diss. de Greg. Th., Jena 1703, 4°. — Tillemont, Mém. IV. Huetius, Origeniana I, c. 2, § 19 cum notis Ruaei. Fabric. Bibl. graeca ed. Harl. VII, 249 sq. Schröckh IV. 351 ff. **W. Möller.**

Gregor, Bischof von Tours, ist um das Jar 540 zu Arverna, jetzt Clermont, der Hauptstadt der Auvergne geboren. Er stammte aus einer der angesehensten römischen Familien des damaligen Galliens, und hieß ursprünglich Georgius Florentius, nahm aber später aus Verehrung gegen den Großvater seiner Mutter, den hochgepriesenen Bischof Gregor von Langres, den Namen Gregorius an. Sein Vater Florentius starb frühe und er wurde nun von seinem Oheim, dem Bischof Gallus von Clermont, erzogen, und entschied sich unter dessen Leitung, zum teil infolge der wunderbaren Errettung von einer schweren Krankheit für den geistlichen Stand. Da der Oheim Gallus starb, als Gregor noch ein Knabe war und nun seine Mutter nach Burgund übersiedelte, wo ihre Verwandten lebten, so wurde er einem gewissen Aristus, einem angesehenen, in den heiligen Schriften wol bewanderten Priester seiner Vaterstadt übergeben und von diesem zwar zum fleißigen Studium der geistlichen Schriften, nicht aber zur Grammatik und den weltlichen Wissenschaften angehalten. Widerholte Reisen nach

Burgund zu seiner Mutter ergänzten seine menschliche Bildung. Eine gefärliche Krankheit, die ihn um's Jar 563 befiel, veranlasste ihn zu einer Wallfart an das Grab des heil. Martinus in Tours, der damals für den mächtigsten Heiligen Galliens galt. Dort fand er die gehoffte Genesung, was für die strengkirchliche Richtung seines Lebens entscheidend wurde. Einen besonderen Gönner fand er an dem König Sigibert, dem nach dem Tode Chlothars I. im J. 561 die Auvergne zugefallen war; von ihm wurde er, nachdem die Wal der Geistlichkeit vorangegangen war, um's Jar 573, noch in den Anfängen der dreißiger Jare stehend, zum Bischof von Tours eingesetzt. Er nahm sich der Geschäfte, die sein amtlicher Wirkungskreis mit sich brachte, mit großem Eifer an und widmete sich nicht nur seinem geistlichen Hirtenamt mit sorgsamer Treue, sondern überwachte auch die weltlichen Angelegenheiten der Stadt, vertrat sie gegenüber den Herrschern mit Entschiedenheit und Klugheit, schützte sie gegen die Gewalttätigkeit der königl. Beamten, und sorgte auch für Hebung des Wolstandes. Die unter seinem Vorgänger abgebrannte Kathedrale des h. Martinus ließ er größer und schöner als sie gewesen, wider aufbauen und auch andere Kirchen mit Gemälden schmücken.

Die politischen Verhältnisse, unter denen Gregor sein bischöfliches Amt zu füren hatte, waren ziemlich schwierig. Gerade um die Zeit, in welcher er dasselbe antrat, war zwischen dem König Sigibert und seinem Bruder Chilperich ein erbitterter Krieg ausgebrochen, der durch ihre Gemalinnen Brunehilde, die Frau Sigiberts, und Fredegunde, die Chilperichs, immer auf's neue wider angefacht wurde. Gregor war um so mehr von den Wechselfällen des Kampfes berürt, als es sich mehrmals um den Besitz der Stadt Tours handelte. Kurz vor der Ernennung Gregors zum Bischof hatte Sigibert den größten Teil von Chilperichs Gebiet sich unterworfen, bald darauf eroberte aber Chilperichs Son Theodebert Tours und verwüstete die Umgegend; der Friede vom Jar 574 brachte aber Tours wider in den Besitz Sigiberts; in dem aufs neue ausgebrochenen Kampf fand Theodebert seinen Tod, Sigibert fiel durch Meuchelmord und Chilperich bemächtigte sich nun Tours und behielt die Stadt bis zu seinem Tod im Jar 584. Gregor von Sigibert eingesetzt, erkannte nur diesen als den rechtmäßigen Herrscher an, und zeigte sich Chilperich um so mehr abgeneigt, da sich dieser vielfache Gewalttätigkeiten gegen die Kirche erlaubte. Er gestattete den Gegnern Chilperichs eine Zuflucht in der Kirche des heil. Martinus, nahm sich auch eines von Fredegunde verfolgten Bischofs an und zog sich so die Feindschaft der Partei Chilperichs zu. Einer von derselben, ein gewisser Ludast, der auf Veranlassung Gregors vom Amt eines Grafen von Tours abgesetzt worden war, trat, um Rache an ihm zu nehmen, mit der Anklage gegen ihn auf, er habe die Königin eines unkeuschen Lebenswandels beschuldigt. Es wurde nun ein gerichtliches Verfaren gegen Gregor eingeleitet, bei welchem er sich durch einen Eid von der ihm beigemessenen Schuld reinigte und dem König Chilperich durch ein kluges und festes Benehmen so imponirte, dass derselbe seine Gunst zu gewinnen suchte. Doch ließ sich Gregor dadurch nicht bestimmen, auf seine Seite zu treten und fur fort, seine Herrschaft als eine unrechtmäßige zu behandeln. Nach Chilperichs Tod bemächtigte sich sein Bruder Guntramnus, bisher König von Burgund, der Stadt Tours und Gregor, der schon von früher her bei diesem in Gunst stand, erhielt von ihm auch jetzt wider Beweise des Vertrauens. Guntramnus behielt aber das Erbe Sigiberts nicht, sondern trat es an dessen Son Childebert ab. Bei diesem und seiner Mutter Brunhild stand nun Gregor in besonderem Ansehen, er wurde oft an den Hof berufen und zu wichtigen Statsgeschäften gebraucht. Neun Jare lang hatte er diese günstigeren Verhältnisse zu genießen. Er starb am 17. November 594. Seine schriftstellerische Tätigkeit begann er erst als Bischof und zwar zuerst mit einer Geschichte der Wunder seines Schutzheiligen, des h. Martinus, die er in vier Büchern vom Jar 576 bis 594 beschrieb. Von diesen ging er zu andern änlichen Arbeiten über Heiligengeschichte über, und schrieb sofort ein Buch von den Wundern am Grab des heil. Julian, von dem Ruhm der Märtyrer, ein Leben der Väter, und vom Ruhm

der Bekenner, eine Sammlung von Biographieen von 23 durch Tugend und Frömmigkeit ausgezeichneten Geistlichen Galliens. Diese Bücher, jetzt ziemlich vergessen und von niemand mehr gelesen, würden ihm wol schwerlich einen schriftstellerischen Namen gemacht haben, wenn er ihnen nicht ein geschichtliches Werk hinzugefügt hätte, die zehn Bücher fränkischer Geschichten, welche eine Hauptquelle für die Geschichte Galliens im 6. Jarh. bilden. Das Werk beginnt, wie die meisten mittelalterlichen Chroniken mit einer Übersicht der Weltgeschichte, gelangt aber schon am Schluss des ersten Buches bis zu den Anfängen der fränkischen Eroberung und dem Tode des heiligen Martinus. Je mehr sich die Ereignisse den Zeiten Gregors nähern, desto ausfürlicher wird die Erzälung, die letzten sieben Jare füllen allein vier Bücher. Es sind Denkwürdigkeiten eines Zeitgenossen, bei welchen die persönlichen Beziehungen des Verfassers überall deutlich hervortreten. Von einer Kunst der Darstellung, von einem Bestreben, die Dinge zu erklären, die Ursachen der Begebenheiten, die Triebfedern der Handelnden zu entdecken, findet sich bei Gregor fast keine Spur, die Dinge erscheinen nur nach ihrer äußeren Oberfläche; dagegen macht Gregors Bericht den Eindruck unmittelbarer und unbefangener Anschauung, wir finden nichts von jener rhetorischen Verflachung und unersprießlichen Phrasenhaftigkeit, welche den Stil jener Zeiten so häufig ungenießbar macht. Bei dem gänzlichen Mangel an einer philologisch-rhetorischen Schulbildung musste Gregor auf stilistische Kunst verzichten. Selbst seine grammatische Kenntnis ist, wie er selbst gesteht, sehr mangelhaft, er klagt, dass er das Geschlecht der Wörter verwechsele, falsche Kasus setze, die Präpositionen unrichtig verbinde, die Sätze nicht gehörig zu bilden wisse. Dagegen verdient er in sachlicher Beziehung alles Vertrauen in die Warheit seiner Berichte; wenn auch seine persönlichen Beziehungen nicht one Einfluss auf Auffassung und Auswal des Erzälten sind, so merkt man es ihm an, dass er allen guten Willen hat, die Warheit unparteiisch zu sagen und sogar Kritik zu üben.

Da wir aus den Zeiten Gregors kein änliches Werk eines Zeitgenossen haben, so ist seine fränkische Geschichte eine sehr wichtige schätzbare Quelle für die Zeiten des merowingischen Reiches.

Die Chronik Gregors wurde in den Jaren 1511 und 1512 zuerst zu Paris gedruckt, 1699 von Ruinart in kritisch bearbeitetem Text herausgegeben, um's Jar 1610 von Claude Bonnet und später von mehreren anderen in's Französische übersetzt und erschien 1847—49 in Würzburg zuerst in deutscher Übersetzung, und in der Sammlung der Geschichtschreiber deutscher Vorzeit in sehr getreuer deutscher Übertragung von Wilhelm Giesebrecht mit ausfürlicher Einleitung 1851, 9. Aufl. 1873. Den geschichtlichen Stoff, welchen Gregor bietet, hat Augustin Thierry in seinen „Recits des temps merovingiens“ Paris 1840 zu einer sehr ansprechenden Darstellung verarbeitet, die auch in's Deutsche übersetzt worden ist (Elberfeld 1855). Vgl. auch Löbell, Gregor von Tours und seine Zeit, vornehmlich aus seinen Werken geschildert, Leipzig 1839, 2. Auflage 1869 und G. Monod, Etudes critiques sur les sources de l'histoire merovingienne, Paris 1872; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Bd. 1; Ebert, Gesch. d. christl. lat. Literatur S. 539. **Klüpfel.**

Gregor von Utrecht, Son eines vornehmen Franken Alberich, der durch seine Mutter Wastrade aus der merowäischen Königsfamilie herstammte. Um 722 traf er im Kloster Pfalzel bei Trier, dem seine Großmutter Addula vorstand, mit dem aus Friesland nach Thüringen ziehenden Bonifaz zusammen. Er erregte dessen Aufmerksamkeit durch gutes Vorlesen bei Tisch und Bonifaz gewann des Jünglings Herz gleich so, dass dieser sich ihm anschloss und mit ihm zog. Von da an war Gregor steter Begleiter seines Meisters, dem er 738 selbst nach Rom folgte. Erst ganz gegen das Lebensende desselben erscheint er als Presbyter und Abt, d. h. hier, Vorsteher der Schule am St. Martinsmünster in Utrecht. Nach dem Märtyrertode des Bonifaz ward er ausdrücklich vom Papst Stephan III. und dem Könige Pipin mit der Predigt des Evangeliums unter den Friesen beauftragt. Diesem Auftrage lag er mit großem Eifer und gutem Erfolge ob und wirkte noch über die Grenzen Frieslands hinaus durch die unter seiner Leitung

aufblühende Schule, zu der Jünglinge aus den verschiedensten deutschen Stämmen — es werden Franken, Angelsachsen, Friesen, Sachsen, Bayern, Schwaben genannt — herbeiströmten. Dabei blieb er selbst stets Presbyter, warscheinlich weil Einsprache Kölns in jenen Jaren die bleibende Erhebung Utrechts zum Bistum noch hinderte. Er ließ in seinen späteren Jaren die bischöflichen Geschäfte durch einen Chorepiskopus, den Angelsachsen Aluberht, besorgen, der zur Mission gekommen war. Auf Gregors Wunsch erhielt dieser 767 in York vom Erzbischof Anthelberht die bischöfliche Weihe und zwar zur Arbeit unter den festländischen Sachsen (ad Ealdsexos = antiqui Saxones). Die drei letzten Lebensjare verbrachte Gregor im Zustande wachsender Lämung. Er erwartete den Tod vor dem Altare der St. Salvatorskirche, wohin er sich bringen ließ, etwa 68 Jare alt, am 25. Aug. 775. Nach der Schilderung, welche sein Schüler Liudger in einer mit großer Liebe und Anhänglichkeit, aber etwas schwülstig geschriebenen vita (Acta Sanct. August V, 240—264) von ihm gibt, war er ein Mann aufrichtiger und herzlicher Frömmigkeit, der die Echtheit seines Christentums auch in schweren Lebenslagen bewärte.

Vgl. Rettberg, KG. Deutschlands 2, 531; Ebrard, Die iroschottische Missionskirche, S. 443; R. Pauli, Karl d. Gr. in northumbrischen Annalen, in d. Forschungen z. deutsch. Gesch. 12, 137—166 und 441. **G. Plitt.**

Gregorianischer Gesang, s. Kirchenmusik und Gregor I.

Gregorianisches Jar, s. Kalender.

Gretser, Jakob, ein fruchtbarer Schriftsteller des Jesuitenordens. Im Jare 1560 zu Markdorf, in der früheren Diözese Konstanz, geboren, trat er schon in seinem 17. Jare (1577) in den Orden der Jesuiten ein und diente ihm nach Vollendung seiner Studien als Professor an der Universität Ingolstadt. Hier trug er 3 Jare Philosophie, 7 Jare Moral und 14 Jare Dogmatik vor; dabei war sein ganzes Leben ein unermüdlicher Kampf gegen die Feinde seines Ordens und seiner Kirche. Eifrig und bitter bekämpfte er besonders die protestantischen Schriftsteller seiner Zeit, Hassenmüller, Goldast, Duplessis-Mornay und viele andere. Seine Studien erstreckten sich auf alle Gebiete der Theologie und auf die der Geschichte, welche kirchliches Interesse erwecken. Unter seinen Werken ist das wichtigste die drei inhaltreichen Bände de sancta cruce (Op. ed. Ratisbonensis 1734, Tom. I—III), eine gelehrte Schrift, in welcher Gretser über das Kreuz in geschichtlicher und liturgischer Beziehung handelt. Auch auf dem Gebiete der Philologie hat der sprachenkundige Gelehrte mit Erfolg gearbeitet; seine griechische Grammatik, institutionum linguae graecae libri III, erlebte mehrere Auflagen. Seinen Ruhm bei den katholischen Zeitgenossen erwarb er sich aber durch seinen zähen und rücksichtslosen Kampf gegen den Protestantismus. Bei weltlichen und geistlichen Großen stand er infolge dessen in hohem Ansehen, der Kaiser Ferdinand II. sowol als auch der Papst Clemens VIII. haben ihn ausgezeichnet; auf dem Religionsgespräch zu Regensburg (1601) trat er im Auftrage seines Landesherrn, Maximilians I., als Hauptgegner der Protestanten auf. Die Jesuiten nannten ihren streitbaren Vorkämpfer „magnus Lutheranorum domitor ac malleus haereticorum et calumniatorum Societatis Jesu terror". In dem ewigen Kampfe aber, den er fürte, hatte er sich einen nicht geringen Grad von Roheit angewönt, von welcher uns ein charakteristisches Beispiel aufbewart ist. Als die Markdorfer aus Stolz auf ihren gefeierten Mitbürger ihn um sein Bild für ihr Rathaus baten, ließ er ihnen sagen: sie möchten einen Esel abmalen, da hätten sie sein Bild. Gretser starb am 29. Januar 1625 in Ingolstadt, 63 Jare alt. Seine gesammelten Werke (nach dem Kataloge seines Ordensbruders Georg Heserus, München 1674, schrieb er über 150 an der Zal) sind 1734 bis 1739 in Regensburg in 17 Foliobänden erschienen. Vgl. über ihn die Vita vor dieser Gesamtausgabe; Sotuel, Biblioth. Scriptorum Soc. Jesu; Mederer, Annales Ingolstadiensis Academiae, pars II, p. 242—245; Kobolt, Bayrisches Gelehrtenlexikon; den Art. von Schrödl in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, IV. Bd., und Baker, Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus,

Liège. I. Série. 1853, p. 345—364, wo eine eingehende Inhaltsangabe der Werke Gretsers zu finden ist. (K. Sudhoff†) P. Tschackert.

Gribaldo, paduanischer Rechtsgelehrter, der positiven Richtung des Antitrinitarismus zugetan (s. d. Art. Gentile), der jedes Jar einige Zeit teils in Genf, teils auf seiner in der Nähe liegenden Herrschaft Farges verweilte, gab im Sept. 1554, da er wider nach Genf gekommen, in einer Versammlung der italienischen Gemeinde Anstoß durch seine antitrinitarischen Erklärungen. Er versprach bei seiner Abreise, der Gemeinde von Padua aus neue Erklärungen zu geben. Ob er sie wirklich gegeben, ist nicht ganz sicher. Er muſste übrigens bald Padua verlassen, um den Nachstellungen der Mönche zu entgehen. In Zürich erhielt er durch die Vermittlung von Vergerio (s. d. Art.) einen Ruf nach Tübingen, besuchte, ehe er ihm folgte, Genf und Calvin, wovon das Resultat war, dass er aus der Stadt verwiesen wurde. Auf der Durchreise durch Zürich sah er Bullinger und legte ihm ein Glaubensbekenntnis ab, von dem Bullinger selbst sagt, dass er es nicht missbilligen konnte (an Beza 3. Dez. 1555), Bullinger selbst wurde aber durch Beza gegen Gribaldo umgestimmt. Infolge davon verließ er seine Stelle in Tübingen. In der Schweiz, heimlich nach Farges zurückgekehrt, wurde er daselbst entdeckt und nach Bern geschickt. Der Rat war nach dem Gutachten der Prediger willens, Gribaldo nicht eher Aufnahme zu gewären, bis er mit einem guten Abgangszeugnis vom Herzog von Württemberg zurückkehre. Auf sein dringendes Ansuchen, nicht nach Tübingen zurückgeschickt zu werden, nachdem er ein einigermaßen befriedigendes Glaubensbekenntnis abgelegt hatte, durfte er in Farges bleiben. Er starb daselbst an der Pest im Sept. 1564. S. Trechsel, Die protest. Antitrinitarier. Herzog.

Griechische und griechisch-russische Kirche (und Theologie). Nach gewönlichem Sprachgebrauch bezeichnet dieser Name nicht allein die Nationalkirche der Griechen, sondern diejenige Kirche überhaupt, welche aus der altgriechischen hervorgegangen, allmählich mit der morgenländischen und später mit der russischen ein Ganzes ausmachte und im Unterschied von der römisch-lateinischen und später der protestantischen ihr Dasein one große Umwälzungen und Reformen forterhalten hat. Ihr Sitz ist Hellas, Vorderasien, Ägypten, der Osten von Europa, ihre Geschichte reich an merkwürdigen Erscheinungen, ihre Bestimmung eigentümlich, ihr Umfang größer als ihre gegenwärtige Kraft und Wirksamkeit. Es ist die Absicht dieses Artikels, zuerst die historische Entwickelung der griechischen Kirche zur Charakteristik ihres Wesens in Umrissen zu verfolgen, daran aber eine gedrängte Statistik derselben nach ihrem jetzigen Bestande in den verschiedenen Gegenden anzuknüpfen.

Die Griechen waren kein Volk mehr, als die christliche Religion an sie gelangte, aber sie liehen derselben ihre Sprache und den weit ausgebreiteten Schauplatz ihrer Bildung. Hellenen bezeichnen im N. T. neben den Juden den andern großen Arm und Zweig der Menschheit; ihre Bekehrung durch den Apostel Paulus, ihr Eintritt in das Gottesreich entschied die welthistorische Aufgabe des Christentums. Hellenen finden wir unter den nächsten Apostelschülern. Unter den Griechen von Hellas, Macedonien und Kleinasien erwuchs und erstarkte das paulinische Christentum; hellenische Städte wurden die Pflanzstätten christlicher Verkündigung; auf dem Boden der klassischen Kultur erwachte ein neues ungeantes Leben, welches zu fördern sich diese bald genug fruchtbar erweisen sollte. War es nicht ein großartiger Sieg, als das Evangelium den ihm selbst so fernstehenden und fremden griechischen Geist und mit solcher Schnelligkeit sich dienstbar machte? Welche Menge von Tatsachen und Zusammenhängen ist lediglich aus der Stellung zu begreifen, die das Griechentum außerhalb seiner Heimat teils zum Judentum, — welche beide wie eine doppelte *διασπορά* sich begegneten, — teils zu der übrigen damaligen Welt einnahm! Wir erinnern an das Eine, dass sich die älteste christliche Litteratur unmittelbar und in derselben Sprache an die heiligen Schriften anschließen konnte. Meist griechische Schriften umgaben den Kanon des N. T.; in ihnen flossen die Richtungen der jüdischen und orientalischen Frömmigkeit zusammen, um in diesem Gewande auch dem Abendlande mitgeteilt zu werden. In griechischer Rede wurde die erste Verteidigung des christlichen Glaubens, die früheste

Darlegung der christlichen Lehre unternommen. In griechische Denkformen kleidete sich ein beträchtlicher Teil der alten Gnosis, welche one dieses Darstellungsmittel ihre vielartigen Bestandteile gar nicht hätte beherrschen können. Griechische Lehrschriften bildeten die Schutzwehr der christlichen Erkenntnis gegen die hellenische Weltweisheit, aber auch die Brücke zu ihr und das Medium einer langdauernden und fruchtbaren Wechselwirkung. Es bestand also, auch abgesehen von den ersten syrischen Schriftstücken, bereits eine christliche Litteratur, ehe noch die lateinische Kirche von Italien und Nordafrika etwas selbständiges aufzuweisen hatte. Die Wirksamkeit der griechischen Sprache und Bildung ist doppelter Art, indem durch dieselbe teils ein mittleres gemeinsames Feld der Verständigung, Mitteilung und Verbreitung unter den entfernt liegenden Gegenden der Kirche geschaffen, teils der Geist altchristlicher Lehrauffassung mehrfach bedingt wurde.

Auch örtlich angesehen, dürfen wir die Stellung der altgriechischen Kirchenabteilung als eine mittlere und verbindende bezeichnen. Sie umfasste Hellas, Macedonien und die kleinasiatischen Provinzen, die indessen mit jüdischen Elementen stark versetzt waren, erstreckte sich also zwischen Syrien und Palästina einerseits und dem abendländischen Italien und Afrika andererseits, und es ist einige Zeit zweifelhaft gewesen, welcher kirchlichen Region sie hauptsächlich angehören werde.

Unter den frühesten Gemeinden von Griechenland und Kleinasien können wir eine ganze Anzal auch in das dunkle Zeitalter des zweiten Jarhunderts verfolgen, Korinth durch den Brief des Clemens und den späteren Dionysius, Ephesus durch die ignatianischen Briefe, Smyrna und Philippi durch Polykarp und Ignatius, Hierapolis durch Appollinaris. Laodicea findet im Paschastreit, Sardes in Lydien durch Melito Erwänung. Quadratus und Publius werden als Bischöfe von Athen bei Dionysius (Euseb. IV, 23) genannt. Melito (Eus. IV, 26) spricht von Verfolgungen des Kaisers Antoninus gegen Larissa, Athen und Thessalonich. Athenagoras, der bekannte Apologet, war selbst ein geborener Athenienser. Nachher aber trat das eigentliche Griechenland und dessen Hauptstadt, obwol noch lange Zeit der Sitz der berühmten und von den Kirchenlehrern besuchten Philosophenschule, mehr von der kirchlichen Bewegung zurück, wärend andere Gegenden sich behaupteten und namentlich Ephesus und Thessalonich eine bleibende Wichtigkeit für die Folge behielten. In den Gemeinden Kleinasiens kämpfte das christliche Leben mit heidnischen und jüdischen Regungen und versuchte sich in judaistischen und hellenistischen Auffassungen, um zu einer kirchlichen Bestimmtheit zu gelangen; hier warscheinlich erwuchsen die ersten Sammlungen des christlichen Kanons. Dass aber in Kleinasien aus solchen Kämpfen sich eine überwiegend praktisch-realistische Richtung und ein sittlich-asketisches Streben entwickelt hat, beweist die vereinfachte Gnosis eines Marcion, der Streit über die rechte Paschafeier und der phrygische Montanismus. Eine Änlichkeit dieses Geistes mit der Denkart der lateinischen Kirche ist unleugbar. Darum konnte auch Irenäus von dieser keinasiatischen Heimat aus mit seiner scharfgedachten und universell gefassten, aber durchaus auf Auktorität und Positivität gebauten Theologie als vornehmer Repräsentant des werdenden Katholizismus im Abendlande Platz finden. Ein anderer und mehr original griechischer Religionscharakter sollte dagegen in Alexandrien auftreten, und die Wichtigkeit dieser Stadt wird schon von Eusebius durch Aufzälung von Bischofsnamen (H. e. II, 24; III, 21) anerkannt. In Alexandrien verstand das christliche Griechentum sich selbst und die ihm naturgemäß zufallende Aufgabe, wie sie durch die frühere Geschichte und wissenschaftliche Stellung dieses Orts gegeben war. Gnostische Ausschreitungen gingen voran, dann folgte eine kirchliche Gnosis, die erste Theologie im engeren Sinn. Die Alexandriner vereinigten Lernbegierde und exegetische Forschungslust mit freier Denkkraft und erhoben sich bis zu küner Spekulation, one die kirchliche Grundlage zu verlieren. Was Origenes leistete, genügte der Mehrzal und gelangte zu fast allgemeiner Anerkennung im 3. Jarhundert; seine Schule war auch, wie das Beispiel des Dionysius von Alexandrien beweist, nicht so einseitig gelehrt, dass sie die Teilnahme an praktischen Angelegenheiten ausgeschlossen hätte. Das geistige Gepräge der griechischen Theologie ist schon jetzt erkennbar. Zu allen Zeiten ist dieselbe geneigt gewesen, in der Hülle

des Sinnlichen und Buchstäblichen Geistiges warzunehmen; immer hat sie das Prinzip der Offenbarung in metaphysische Bestimmungen vom Wesen Gottes und des Logos eingefürt, immer endlich die Überzeugung festgehalten, daſs der Mensch, troß seines Falles und seiner sinnlichen Erniedrigung noch sittliche Freiheit und Fähigkeit in sich trage. Dieser allgemeine Lehrcharakter war indessen bei der geistigen Beweglichkeit der Griechen einer sehr verschiedenen Färbung und Anwendung fähig, sodaſs derselbe bald in das schroff Dogmatische, bald auf die Seite der Philosophie, bald auf die der Mystik hinübergezogen wurde, zu welchen Wendungen uns bereits in dieser Zeit die Keime und Anknüpfungspunkte vorliegen. Die Religion als Erhebung zum waren und unvergänglichen Leben, das Werk Christi als Erlösung, Entlastung oder Heilung, die Sünde als Auflehnung des Fleisches wider den Geist, die Freiheit als mitwirkende Kraft zur Besserung und Heiligung, — das sind Ansichten, die sich in allen Zeitaltern dieser Litteratur nachweisen lassen. Der sittliche Standpunkt erscheint vorzugsweise im Lichte einer asketisch entwickelten Tugend, one jedoch denselben Charakter strenger und disziplinarisch entwickelter Pflichtmäßigkeit anzunehmen, welcher sich im Abendlande ausgebildet hat.

Ein zweiter Abschnitt umfaſst das vierte und die nächstfolgenden Jarhunderte. Nachdem die griechische Kirche des ersten Zeitalters an allen Richtungen des christlichen Lebens teilgenommen hatte, und in einigen vorangegangen war: sollte sie jetzt auf dem Lehrgebiet eine noch viel energischere Tätigkeit entfalten. Das römische, jetzt mit dem Christentum ausgesönte Reich gab sich durch die Erhebung von Konstantinopel einen neuen Mittelpunkt und rettete seine östliche Hälfte von den Gefaren, denen die westliche bald unterliegen sollte. Als an die römische Reichseinteilung in Diözesen die Gliederung großer Kirchenkörper sich anschloſs, fügte es sich von selber so, daſs die Trennung des Orients und Occidents von dem politischen Boden allmählich auf den kirchlichen überging. Die Lehrstreitigkeiten lockerten ebenfalls zuweilen das Band und veranlaſsten bereits unter dem Kaiser Zeno im 5. Jarhundert, ja schon im 4., eine wenngleich vorübergehende Spaltung. Die Patriarchate von Byzanz, Alexandrien, Antiochien, Cäsarea, Ephesus rückten näher zusammen, wärend Rom auf der westlichen Seite allein stand. Die Auszeichnung von Konstantinopel hatte nicht den Erfolg, die übrigen Patriarchen von ihm abhängig zu machen, welche vielmehr noch lange Zeit eine durchaus freie und nebengeordnete Stellung behaupteten, diente aber dazu, daſs die östliche Christenheit einen Bischofssitz erhielt, der gleiche Würde mit dem römischen beanspruchte. Ein griechisches Papsttum war aus vielen Gründen unmöglich, aber durch das Ansehen von Konstantinopel und die Größe seines Sprengels, der sich auch nachher auf die Donauländer und Illyrikum erstreckte, ist allerdings eine gewisse Zweiteiligkeit der Gesamtkirche herbeigefürt worden, vermöge welcher der entferntere Orient kein drittes kirchliches Ganze bilden konnte, sondern sich der griechischen Kirche anschloſs. Und diese engere Verbindung des Griechisch-Orientalischen wurde nicht wenig durch die dogmatischen Bewegungen gefördert, wie ein flüchtiger Blick auf deren Schauplatz und Zusammenhang zeigt. Der arianische Streit beginnt in Ägypten, geht auf die Provinzen von Vorderasien über und erstreckt sich nach Palästina und Syrien, im Westen nach Illyrikum und Thracien, weniger nach Italien (Mailand); entschieden wurde er im griechischen Reich, Kleinasien und Byzanz lieferten die wichtigsten Streitkräfte. In den christologischen Verwickelungen gehen Ephesus, Alexandrien und Konstantinopel voran; das Dogma zerfällt in eine alexandrinische und antiochenische Auffassung. Keine Partei siegt unbedingt, das endlich erzielte Gleichgewicht beider Standpunkte läſst sich nur um den Preis einer schismatischen Absonderung der Nestorianer festhalten, sodaſs im Orient allerdings die kirchliche Einheit nicht vollständig erreicht wurde. Welche Rolle die Kaiser in diesen Verhandlungen damals und später übernommen haben, ist bekannt. So vieles war auf dem griechisch-orientalischen Gebiet mit unselbständiger Beihilfe des Abendlandes zur Untersuchung gebracht und festgestellt worden; denn Rom und die Occidentalen haben one sonderliche dogmatische Produktivität nur durch praktische Konsequenz und glückliche Dazwischenkunft eingegriffen. Auf der

anderen Seite waren Augustinismus und Pelagianismus eigentümliche Erscheinungen und Gegensätze des Abendlandes, solche nämlich, die unter den Griechen durchaus kein vollständiges Analogon fanden. Beide Teile lernten von einander, doch in ungleichem Verhältnis, da von den Griechen das eigentümlich Lateinische bei weitem nicht in dem Maße angeeignet oder nachgebildet wurde, wie umgekehrt. Auch wenn uns einzelne Persönlichkeiten, wie Hieronymus und Rufinus, den Verkehr zwischen diesen kirchlichen Regionen vor Augen stellen: werden wir wider an die vorhandene Ungleichheit und Abweichung erinnert. Rufin hat den Origenes und Eusebius ins Lateinische übertragen, wer aber fürte die Griechen damals in das lateinische Schrifttum ein? — Die griechische Kirchenlitteratur hatte sich wärend dieser Blütezeit in außerordentlicher Fülle und Vielseitigkeit entwickelt. Den Mittelpunkt bilden die speziell dogmatischen Abhandlungen und Streitschriften, aber welch ein Abstand liegt zwischen dem harten zelotischen Dogmatismus eines Epiphanius und den poetisch-spekulativen Anschauungen eines Synesius oder der Religionsphilosophie eines Nemesius und Aeneas von Gaza, zwischen dem nüchternen Verstande des Theodoret und der mystischen Überschwenglichkeit des Pseudodionysius! Der altchristliche Platonismus war unterdrückt, begann sogar hier und da einem Interesse für Aristoteles zu weichen, kam aber doch wider in einzelnen Persönlichkeiten zum Vorschein; Johannes Philoponus hat sich ausdrücklich an aristotelische Begriffe angeschlossen. Der allegorischen Willkür der älteren Schrifterklärung wurde in der antiochenischen Schule mit ausgezeichneter Besonnenheit und glücklicher Methode entgegengearbeitet. Nehmen wir die kirchenhistorischen Werke hinzu, die Homilien und Reden eines Chrysostomus und der Kappadozier, die liturgischen Erzeugnisse, die sich unter dem Namen des Markus und Jakobus, des Basilides und Chrysostomus an die apostolischen Konstitutionen anschlossen, die Katechesen des Cyrill von Jerusalem, die Mönchsregeln und die Beiträge zur geistlichen Poesie und Hymnologie: so müssen wir die Leistungsfähigkeit der Griechen bewundern, und das wenige, was wir in syrischer und armenischer Sprache aus dieser Zeit besitzen, kommt nicht dagegen auf. Am ersten darf von Chrysostomus gesagt werden, daſs er die Kirche seines Zeitalters repräsentirt habe. Dafür verarmte der Geist unter den Epigonen des 6. und 7. Jarhunderts, Anastasius Sinaita und Theodor von Abukara u. a.; die Dogmatik ging in Formelwesen über, aber die litterarische Erbschaft war groß genug, um einen Johann von Damaskus (um 730) zu beschäftigen.

Als dritte Epoche fassen wir das ganze byzantinische Mittelalter der griechischen Kirche zusammen. Bisher hatte diese immer noch mit dem Abendlande in Gemeinschaft gestanden; jetzt kamen wichtige Umstände zusammen, um sie entschiedener auf sich selbst zu beschränken. Die Beschlüsse des concilium quinisextum von 692 waren bereits aus einem partikularen Interesse und dem Verlangen nach kirchlicher Selbständigkeit hervorgegangen. In den Bilderstreitigkeiten (726—842) offenbarte sich der tiefgewurzelte Hang der Griechen zur religiösen Symbolik und die Macht des Mönchtums mit seiner halb sinnlichen und abergläubigen, halb übersinnlichen Andacht. Mit Gewaltschritten versuchten die Kaiser den alten Idealismus der Anbetung widerherzustellen, der veränderte Volksgeist siegte dennoch zuletzt über die herrische Reaktion. Der Occident, küler und nüchterner, war zwar mit der Partei der Bilderfeinde keineswegs einverstanden, konnte sich aber an jenen leidenschaftlichen Bewegungen nur halb beteiligen. Noch mehr unberürt blieben die Abendländer von den Ketzerkriegen gegen die Paulicianer und Bogomilen. Als Chosroes II. das oströmische Reich bekriegte, als ferner nach dem Emporkommen des Islam seit 630 Syrien, das persische Reich, Ägypten und Nordafrika von den Arabern erobert, die byzantinische Herrschaft mehrerer Provinzen beraubt, die Patriarchate von Alexandrien, Antiochien, Jerusalem für einige Zeit aufgehoben wurden, bedrohten auch diese Verluste zunächst nur die östliche Hälfte der Christenheit. Die griechische Kirche hatte ihre besondere Geschichte, ihre eigenen Gefaren, Sorgen und Bestrebungen, und daſs ihre innere Verwaltung von den Kaisern willkürlich geleitet und despotisch durchkreuzt wurde, machte sie nicht fähiger noch geneigter zur Annäherung an das Abendland. Das ist der eine Grund der

wachsenden Entzweiung, der andere liegt in der fortschreitenden Centralisation der occidentalischen Kirche unter römischer Oberhoheit. Bekannt sind die Anlässe des wirklichen Bruchs zwischen beiden Kirchen, welchen römische Schriftsteller, wie Maimbourg, mit großem Unrecht einen Abfall der Griechen von Rom genannt haben. Photius (s. d. A.) unterlag zwar im Patriarchenstreite des 9. Jarh.'s, verriet aber zum ersten Mal einen spezifischen antirömischen Geist und Eifer und berief sich auf bisher unbeachtete Kontroversen; er wurde der Darsteller des jüngeren kirchlichen Griechentums, der Eröffner eines ersten Konfessionalismus. Dieselbe heftige Eifersucht fürte unter Cärularius (vgl. d. A.) 1054 zur gegenseitigen Verdammung, und dieser hatte dabei die drei anderen Patriarchate auf seiner Seite. Bald gehörte es wesentlich zur griechischen Orthodoxie, die lateinische Lehre und Sitte in mehreren Punkten zu verwerfen und zugleich den Grundsatz von Chalcedon zu bestätigen, nach welchem die Patriarchen von Rom und Konstantinopel one rechtlichen Vorzug des ersteren einander an Rang und Würde gleichstehen sollten. — Den ganzen Zwiespalt im großen zu erklären und zu beurteilen, hat daher keine Schwierigkeit mehr. Derselbe war der Hauptsache nach nicht politischer Art — die Kaiser haben ihn oftmals vermeiden oder beilegen wollen — aber auch nicht rein dogmatischer Natur. Der Streit über das filioque berürte zwar das Wesen des Dogmas; aber so hoch er auch auf den Synoden und in der wildesten litterarischen Polemik angeschlagen wurde: so würde doch dieser Grund für sich noch keinen unausgleichbaren Gegensatz erzeugt haben, und die sonstigen zum teil höchst geringfügen liturgischen und disziplinarischen Differenzen noch viel weniger. Allein diese einzelnen Abweichungen ruhten auf der Grundlage einer allmählich erwachsenen und durch Jarhunderte befestigten geistigen und historischen Verschiedenheit. Die kirchlichen Lebenswege gingen auseinander, selbst so großartige Begebenheiten, wie die Kreuzzüge, von alles verbindender Kraft und allgemein christlicher Abzweckung, konnten sie nicht wider vereinigen, mussten vielmehr Feindschaft und Gegensatz noch greller ans Licht stellen. Die Griechen brachten aus ihrer Vergangenheit das zäheste Selbstgefül, das stolzeste Bewusstsein altkirchlicher Echtheit und Würde mit; im Besitze der älteren hierarchischen Verfassung und Sitte sowie mancher einfacheren Lehrvorstellungen lehnten sie sich auf gegen die Fortschritte des jüngeren monarchischen Prinzips im Occident und betrachteten die Eigenheiten der lateinischen Kirche als entstellende unapostolische Neuerungen. Das Papsttum bildet die Scheidewand, ihm und seinen Maßregeln widersetzt sich die griechische Kirche, weil sie sich ihm nicht unterordnen will. Man ist nicht berechtigt, aus der Unheilbarkeit dieser Spaltung und der Vergeblichkeit der Einigungsversuche wider das Recht und die Warheit der ganz anders gearteten protestantischen Kirchenunion ein Vorurteil zu entnehmen.

Bei der trägen Stabilität der byzantinischen Kirche haben wir nur kurz auf diejenigen Fäden hinzuweisen, an denen sich ihr Dasein durch Jarhunderte hingezogen hat. Von den Kaisern gehen die Isaurier und Armenier voran, dann folgen die Regierungen der kräftigen Macedonier (866—1056), dann die tapferen und zum teil wissenschaftlich verdienten Komnenen (1056—1204), zuletzt die schwächste Dynastie, die der Paläologen (1261—1453). In der Zwischenzeit entstand und erlosch das lateinische Kaisertum (1204—1261), welches die angestammte Regierung von Byzanz nach Nicäa verdrängte und mehrere kleinere griechische Herrschaften in Trapezunt, Rhodos, Epirus emporkommen ließ. Mit brutaler Gewalt wurde von römischen Prälaten und Bischöfen der griechische Kultus unterdrückt, Konstantinopel musste einen lateinischen Patriarchen aufnehmen; fast wider Willen sah sich Innocenz III. zum Oberhaupt beider Kirchen erhoben, — eine erzwungene Union, welche die schlimmsten Früchte trug. Die Kaiser selbst, auch die besseren, haben der Kirche meist nicht in rechtem Sinne gedient, viele durch hyperkirchlichen Eifer, gelehrte Liebhaberei, Gunst und Parteiung ihr nur geschadet (vgl. d. A. Konstantinopel). Das kirchliche Gebiet erweiterte sich nach außen durch den endlichen Besitz der lange (im 9. Jarh.) streitigen Bulgarei, durch die gleichzeitige Bekehrung der Mainotten, die Gewinnung der Südslaven in Böhmen und Mähren, die

jedoch im 10. Jarhundert meist zum römischen Kultus übertraten, und die Gründung der russischen Kirche unter Wladimir dem Großen seit 980, — erlitt aber andererseits Abbruch aus den Eroberungen der Lateiner und Türken. Das slavische Element verschmolz in einigen Gegenden mit dem griechischen und wurde ein bedeutender Bestandteil des späteren Griechentums. Unter den Städten blieb Konstantinopel der wichtigste kirchliche Sitz, außerdem verdienen Auszeichnung Thessalonich, Trapezunt, Chonä (warscheinlich Kolossä), weniger Athen; denn diese Stadt hat im Mittelalter furchtbar gelitten, zuerst durch die Einfälle der Slaven unter Justinian, und dann nach der lateinischen Besitznahme (1205), welche alle bürgerliche und kirchliche Freiheit auf lange Zeiten zerstörte. — Wenden wir uns zur kirchlichen Wissenschaft und Schriftstellerei: so erhellt im allgemeinen, daß die traditionelle Zähigkeit des Byzantinismus denselben in den Stand setzte, alles ererbte wenigstens äußerlich mit gelehrten Mitteln fortzupflanzen, aber ebensosehr auch, daß die Byzantiner nicht Lust noch Kraft hatten, neues zu lernen und deshalb von dem strebsamen Geist der abendländischen Kirche überflügelt wurden. Je nachdem die Kaiser oder sonstige Umstände die geistige Bildung begünstigten, trat ein Steigen oder Sinken ein, niemals ein bedeutender Aufschwung. Als im 9. und 10. Jarh. im Occident alle höhere Kultur darniederlag, erhielt sich im griechischen Reich eine Pflege der Wissenschaften. Die Komnenen haben guten Willen gehabt, Alexius und Anna sich um Gelehrsamkeit und Unterricht, ja um dogmatische Spitzfindigkeiten speziell bekümmert. Ein besserer Zustand dauerte bis Ende des 12. Jarhunderts fort, um so furchtbarer war der nach der Widerherstellung des Reichs eintretende sittliche und geistige Verfall, und nur die arsenianische Spaltung (1266—1312) und der Hesychastenstreit (1341—1350) konnten noch einige Aufregung hervorbringen. Von einzelnen Bestrebungen und Leistungen scheint folgendes besonderer Erwänung wert: 1) Wichtig und achtungswert sind die exegetischen Arbeiten der Byzantiner, die Kommentare eines Oekumenius (um 1000), Theophylakt († 1107) und Euthymius Zigabenus († nach 1118), s. d. A. Sprachkenntnis und philologischer Sinn, genärt durch die Beschäftigung mit der altgriechischen Litteratur, hatten unter ihnen einen exegetischen Verstand aufrecht erhalten, der den lateinischen Scholastikern längst abhanden gekommen war. 2) Der Sammlerfleiß eines Photius († um 891) samt seinen kanonistischen Scholiasten Balsamon und Zonaras, und des etwas spätern Suidas und Simeon Metaphrastes erstreckte sich auf kirchliche und außerkirchliche Geschichte, Litteratur, Kirchenrecht und Antiquitäten, und seine Früchte sind der neueren Wissenschaft unentbehrlich geworden. 3) Sammlung und Anhäufung gegebenen Materials bilden auch den Hauptinhalt der dogmatisch-polemischen Werke des Euthymius und Nicetas Choniates († 1216), welche die Methode des Johann von Damaskus verschlechtert fortsetzen und durch Bestreitung der neueren Ketzereien den polemischen Apparat ergänzen. Das Mysterium der Trinität und die Theorie der Menschwerdung blieben neben einer synergistischen Freiheits- und Sündenlehre immer noch das Lieblingsthema der griechischen Dogmatiker. Um so geschickter und eifriger wurden sie, den gänzlich unspekulativen Islam als rohe Monolatrie und als Fatalismus, obgleich mit Beimischung vieler historischer Unrichtigkeiten, zu bekämpfen. Die christliche Apologetik erhielt in dieser Beziehung einen neuen Anstoß, setzte viele Federn (z. B. des Bartholomäus von Edessa, Euthymius u. a.) in Bewegung und selbst Kaiser wie Johannes Kantakuzenus haben Verteidigungsschriften geliefert (vgl. m. Schr. Gennadius und Pletho I, S. 106). 4) Eigentümlicher als die erwänten Polemiker erscheint im 12. Jarhundert Nikolaus von Methone, weil er in seiner Widerlegung des Proclus eine tiefere Einsicht in den christlichen Platonismus, dem er selber nicht fremd war, an den Tag legt; überhaupt ist er ein denkender Darsteller der griech. Orthodoxie, der sich zugleich in der Lehre von der Genugtuung dem latein. Dogma annähert. Mit ihm verglichen dürfen wir Michael Psellus den jüngeren mehr als Aristoteliker und Ausleger des Aristoteles bezeichnen, sowie ja auch die peripatetische Logik bereits durch Johannes Philoponus und teilweise durch Johann von Damaskus in die Theologie eingefürt worden war. Mutmaßlich sind beide philosoph. Methoden nebeneinander fortgepflanzt worden, und

eine zeitlang muſs das aristotelische Denkverfaren in den Schulen vorgeherrscht haben, da der Platonismus im 15. Jarh. sehr stürmisch und wie nach langer Vernachlässigung wider aufgenommen wird. Im Zeitalter der Kaiserin Anna finden sich (wofür ich jedoch hier keine Belege geben kann) Ansätze einer scholastischen Disputirkunst, sogar eines scholastischen Gegensatzes, der sich dem Realismus und Nominalismus vergleichen läſst, doch haben sich diese Anfänge, wie alles übrige bei den Griechen nicht zu klaren prinzipiellen Erkenntnisformen entwickelt. 5) Die griechische Mystik fand ihre vornehmste Quelle und Narung in den Schriften des Pseudodionysius und den Erläuterungen des Pachymeres und des geistreichen Mönches Maximus. Auch die Byzantiner behielten einen mystischen Zug, der sich mit ihrem Kunstgeschmack und der Neigung zur Sinnbilderei und symbolischen Deutung verband, aber niemals von der schulmäßigen Lehrform losgesagt oder gar ihr entgegensetzt hat (vgl. d. A. Kabasilas). Verwandt mit dieser Mystik sind die mystagogischen Schriften, d. h. die Auslegungen der Liturgie; von ihnen möchten wir sagen, daſs sie die Darreichung des Göttlichen an die Kirche durch den Kultus und das Sakrament halb versinnlichen und ins Materielle und Physische herabziehen, halb idealisiren, denn das eine scheint in der Regel zugleich das andere zu sein. Was einst Cyrill in seinen mystagogischen Katechesen angelegt hatte, fand die künstliche Ausbildung in den späteren liturgischen Schriften des Maximus, Sophronius, Simeon von Thessalonich, und die mystische Auffassung der Transformation der Abendmalselemente, wie sie unter den Byzantinern gewönlich wurde, verstärkte diesen Trieb. Nicht bloß der geheimnisvolle Akt selber, auch die ganze ihn umgebende Ceremonie, die Gerätschaft und Ausrüstung der Kirche bis zur Priesterkleidung, der Altar und der umgebende Tempel, — dies alles wurde Gegenstand einer Deutung, welche hier und da bis ins Spekulative aufsteigt, um sich dann wider in ungewisse Überschwenglichkeit zu verlieren. Man kann diesen Betrachtungen, so sehr sie auch ausschweifen, einen hohen Grad von derjenigen Sinnigkeit nicht absprechen, die überhaupt den Griechen eigen war: aber den praktischen Verstand und die sittliche Spannkraft haben die liturgischen Phantasieen nur allzusehr verdrängt, und weil die rechte Leitung und Anregung fehlte, konnte es nicht ausbleiben, daſs die Andacht der Menge, indem sie sich beständig auf die Wundergestalten und Wunderwirkungen des Kultus und des Sakraments hingerichtet sah, in ein blödes und tatenloses Erstaunen festgebannt wurde. Erklärlich auch, daſs zuweilen Dionysius als der eigentliche Anfürer der Theologen gepriesen wird. Auch das Mönchtum begünstigte diese Art der Frömmigkeit; die Mönche, in wechselnder Abhängigkeit von der Hierarchie und dem kaiserlichen Hofe, spielten in einzelnen kirchlich-politischen Verwicklungen keine geringe Rolle, besaßen aber meist nicht sittliche Würde genug, um woltätig auf Hohe und Niedere zu wirken. 6) Zu den erwänten Schriftgattungen kommt ferner noch die rhetorische. Die byzantinische Litteratur besitzt zalreiche Lob- und Gedächtnisreden, Monodieen und Betrachtungen verschiedener oft sehr schmeichlerischer Art. Es sind die eigentlichen Musterstücke des herrschenden Stils, ebenso die Briefe, deren wir zalreiche gedruckte und ungedruckte besitzen und die oft nur den Wert von Stilübungen haben. Wie die Erzälungen der byzantinischen Historiker sich in gedehnten und schwierigen Perioden mühsam fortbewegen: so zeigt die rhetorisch-kontemplative Schreibart ein wunderbares Gemisch von Schwulst, Pomphaftigkeit, gewälter Bilderfülle und Feinheit. Doch haben sich auch edle Gesinnung und ware Frömmigkeit in dieser geistlichen Beredsamkeit kundgetan. Außer dem trefflichen Eustathius von Thessalonich im 12. Jarh. (s. d. Art.) nennen wir noch Michael Akominatos aus Chonä, einen achtungswerten Erzbischof von Athen, Bruder des Historikers Nicetas († nach 1215), der uns neuerlich durch Elissens Monographie (Göttingen 1846) bekannt geworden ist. 7) Endlich haben wir noch darauf aufmerksam zu machen, daſs die kirchliche Schriftstellerei der damaligen Zeit eigentlich nicht als rein theologische auf ihr besonderes Fach beschränkt blieb, sondern sie berürte sich vielfach mit der übrigen historischen und philologischen Betriebsamkeit und machte mit ihr ebensowol ein Ganzes aus, wie überhaupt die Elemente des öffentlichen Lebens sich fortwärend mengten und ineinander griffen. Die Historiker, wie

Anna Komnena und Nicephorus Gregoras ergehen sich in langen dogmatischen Exkursen, umgekehrt trieben auch Bischöfe und Theologen, wie Eustathius, mühevolle klassische Studien. Selbst durch die geistliche Rede zieht sich zuweilen eine Erinnerung an den Ruhm der Vorfaren, ein Hauch althellenischer Begeisterung; und so sehr die Orthodoxie als die unentbehrlichste Eigenschaft für Laien und Kleriker, Hohe und Niedere geschätzt und bewacht wurde: so hat sich doch mit jenen altklassischen Beschäftigungen zuweilen eine sehr unkirchliche Denkart verbunden, und Ullmann bemerkt bei Gelegenheit mit Recht, daſs ein gewisses philologisches Heidentum aus den Köpfen mancher byzantinischen Gelehrten niemals ganz verschwunden sei.

Die Beziehungen zur römischen Kirche blieben im ganzen feindlich. Gleichwol drängte der Verfall des Reichs unter den Paläologen, der Untergang der christlichen Herrschaft im gelobten Lande und die wachsende Türkengefar widerholt zu einer hilfesuchenden Annäherung an das Abendland. Die Theologen furen fort, den Lateinern ein ganzes Heer von Miſsbräuchen vorzurücken: den Gebrauch des Ungesäuerten als vermeintlichen Judaismus, das Essen des Erstickten, das Fasten am Sonnabend, das einmalige Untertauchen bei der Taufe, den durchgefürten Priestercölibat und das Bartscheeren, den unrichtigen Modus des Kreuzschlagens, die Verwerfung der von bloßen Priestern erteilten Konfirmation, die Teilnahme der Kleriker am Kriege, die Übertreibungen der Papstgewalt, — zu diesem und vielem anderen den Zusatz im Symbol*). Je geringfügiger indessen manche dieser Streitgründe waren, je kleinlicher und gesuchter die Vorwürfe, mit denen die feindlichen Parteien sich überhäuften, desto weniger konnten sie allen einleuchten. Manche, wie Theophylakt und Petrus von Antiochien, urteilen vernünftiger, indem sie die Kontroverse auf wenige Hauptsachen zurückfürten. Sehr erklärlich, daſs eine den Lateinern und den Unterhandlungen der Kaiser günstige Unionspartei zu jeder Zeit vorhanden blieb. Nikolaus Blemmidas und Johannes Bekkus, Manuel Kalekas und Demetrius Cydonius sind als latinisirende (λατινόφρονες), Marcus Eugenicus, Erzbischof von Ephesus, als orthodoxe Lehrer nennenswert. Um das Ineinandergehen dieser Richtungen zu verstehen, muſs beachtet werden, daſs ungeachtet aller Spannung und vornehmen Zurückgezogenheit auf Seiten der Griechen, diese sich doch nicht alles lateinischen Einflusses erwehren konnten. In der Litteratur läſst sich ein solcher bestimmt nachweisen. Wir besitzen griechische Übersetzungen einzelner Abschnitte des Augustin, des Thomas Aquinas und Anselmus. Namentlich hat Demetrius Cydonius, ein geschickter Schriftsteller des 14. Jarh.'s und Kenner des Plato, von dem wir auch Eigenes besitzen (De contemnenda morte ed. Kuinoel, Lips. 1776), mehrere solcher Übertragungen geliefert. Die Kenntnis gewisser Lehrformen der lateinischen Scholastik, z. B. der anselmischen Versönungstheorie, verrät sich hier und da selbst bei solchen, die sich nicht auf die römische Seite neigten. Gewiſs gehört auch der Abschluſs der Sakramentslehre in diesen Zusammenhang; denn one Hinzunahme eines allmählich wirkenden Einflusses von seiten des Abendlandes würde sich nicht begreifen lassen, daſs die nach langen Schwankungen endlich zu Florenz durchgesetzte Anerkennung von sieben Sakramenten auch späterhin in der griechischen Kirche stehen geblieben ist. Es war ein Gemisch kirchlicher und politischer Umstände, aus deren Zusammenwirken einerseits die Dauer und mehrfache Wideraufnahme der Unionsbemühungen, andererseits das Schicksal der Synoden von Lyon (1274) und von Florenz (1438, 1439) und der späteren Versuche einiger Päpste, wie Gregor XIII. und Clemens II., im allgemeinen erklärlich wird.

Eine vierte Epoche datiren wir von dem Fall Konstantinopels (29. Mai 1453) bis zur Herstellung der neueren griechischen Kirche. Es ist die Zeit, wo die letztere aus ihrer Isolirung heraustretend, in gewissem Grade zu Berürungen

*) Zur Litteratur über diesen letzteren Streitpunkt ist neuerlich hinzugekommen: Theodorus Lascaris junior, De processione Spiritus Sancti oratio apologetica. Ad fidem codicum edidit H. B. Swete, Lond. 1875.

und Wechselwirkungen mit dem Abendlande genötigt wurde. Zunächst zwang die Flucht vor den Eroberern zu jenen merkwürdigen Übersiedelungen der Humanisten nach Italien, eines Chalkondylas, Chrysoloras, Pletho, Michael Apostolius, Theodor Gaza, Georg von Trapezunt. Die Kenntnis und Bildung, die sie mitbrachten, hatte in ihrer Heimat unlebendig fortvegetirt, hier auf dem frischen Boden von Florenz und Italien sollte sie Früchte für die Zukunft bringen. Gemistus Pletho verkündigte einen unkirchlichen, aber religiös begeisterten Platonismus; der Kampf zwischen ihm und Gennadius Scholarius und anderen Anhängern eines dialektisch genauen und scholastisch brauchbaren Aristotelismus wurde von beiden Seiten mit übertreibender Leidenschaft gefürt; er gleicht einer Reaktion aus dem althellenischen und philosophisch entfalteten Bewusstsein und ist nur unter solchen Teilnehmern und in diesem Zusammenhange ganz verständlich. Bessarion trat ausgleichend zwischen die Aristoteliker und Platoniker, wie er sich als aufrichtiger Freund der Eintracht auch zwischen die beiden Kirchen stellte. Hatten die Griechen damals belebend auf die Wissenschaft des Abendlandes gewirkt und dadurch die geistigen Umwälzungen des folgenden Zeitalters vorbereiten helfen *): so fragte sich umsomehr, welche Stellung ihre Kirche späterhin zur Reformation selbst einnehmen werde. Die Geschichte hat die Frage auf lehrreiche Weise beantwortet. Der Gang der Bewegung nötigte die Reformatoren, auch nach der Region des christlichen Morgenlandes ihr Augenmerk zu richten, sie erblickten in der griechischen Christenheit ein großes Ganze, ausgestattet mit den Merkmalen des apostolischen Altertums und dennoch außerhalb der römischen Herrschaft verharrend, — ein starker augenfälliger Beweis, wie unabhängig das christliche Wesen von der päpstlichen Vormundschaft sei. Die Protestanten kehrten zur Ursprache des Neuen Testamentes zurück, schätzten auch mehrere griechische Kirchenväter. Der kleine Katechismus Luthers und die augsburgische Konfession wurden ins Griechische übersetzt, David Chyträus und Martin Crusius bezeugten ein besonderes gelehrtes Interesse für die griechischen Kirchenangelegenheiten. In einer Hauptsache und mehreren Nebenpunkten wusste die evangelische Kirche sich mit der griechischen einig, sollten sie sich nicht zu befreunden, zu verständigen suchen? Dazu ist zweimal und in verschiedener Form Anstalt gemacht worden, beidemal vergeblich; weder fürten die Verhandlungen der Tübinger Lutheraner mit dem Patriarchen Jeremias (um 1575) zum Ziele, noch behauptete sich der calvinisirende Cyrillus Lukaris (s. d. A.) als griechisches Kirchenoberhaupt. Auch bei dieser Gelegenheit hat nicht die Glaubenstheorie allein, sondern ebensosehr die Verschiedenheit der religiösen Erfarungen und der kirchlichen Praxis den Ausschlag gegeben, und wenn der genannte Patriarch jenen lutherischen Erklärungen die sieben Sakramente, die Notwendigkeit der guten Werke und des Klosterlebens entgegenhielt: so ergab sich, dass er den römisch-katholischen Grundsätzen näher stand, als den protestantischen. Es blieb auch im 17. Jarh. bei zufälligen und individuellen Berürungen, z. B. dass hier und da ein Grieche, wie Metrophanes Kritopulus, seine Bildung im protestantischen Abendland suchte, oder dass einzelne protestantische Gelehrte, wie Thomas Smith und später Heineccius, der morgenländischen Kirche gründliche Aufmerksamkeit und Forschung zuwendeten. Dagegen gelang es Rom, fortdauernd Partei zu machen, auch hervorragende Geister an sich zu ziehen, und keiner wurde vollständiger gefesselt, als der berühmte Gelehrte und Bibliothekar der vatikanischen Bibliothek, Leo Allatius (um 1650), als Schriftsteller höchst verdient, aber ein Unionist im schlechten Sinne, da er seine Kirche romanisiren wollte und unendliche Mühe darauf verwendete, zwischen den beiden Formen des Katholizismus eine Übereinstimmung nachzuweisen, die in der Tat nicht bestanden hatte. In Rom entstand 1566 ein Kollegium für griechische Lehrer, viele Griechen studirten in Padua, und Jesuiten, wie Possevin, verlegten sich darauf, unirte Kreise in einigen Gegenden

*) Vergl.: Eine griech. Originalurkunde zur Gesch. der anatol. Kirche. Schreiben des griech. Patr. Maximus von Konst. an den Dogen Giovanni Morenigo von Venedig, Januar 1480. Herausg. v. Thomas, Münch. 1853. (Aus d. Abhandl. der k. bayer. Akad. d. W. III. Kl., 7. Bd. 1. Abth.)

zu sammeln und die morgenländischen Sekten, zumal die Maroniten, für sich zu gewinnen.

Im ganzen jedoch und abgesehen von solchen Einzelbewegungen, ist auch wärend dieses Zeitraums, der alles erschütterte, die griechische Kirche auf dem alten Fleck geblieben. Sie verschmähte die Reformation, folglich blieb ihr nur zur Sicherung gegen die vorangegangenen fremden Einflüsse die Restauration übrig, und mit dieser Neubestätigung der Grundsätze und Bestandteile beginnt fünftens die neuere griechisch-morgenländische oder anatolische Kirche. Konstantinopel war damals zu schwach, um selbst den Anstoß zu geben, der dortige Patriarch konnte nur der von Petrus Mogilas, Metropoliten zu Kiew, 1642 ausgegangenen Bekenntnisschrift (Ὀρθόδοξος ὁμολογία κτλ.) 1643 beitreten, welche auch von den Patriarchen zu Alexandria, Antiochia, Jerusalem und Moskau genehmigt wurde. Außerdem ist aus dem Bekenntnis des Gennadius gegen den Islam (1453), den späteren Erklärungen der Synode von Jerusalem (1672), den Bekenntnissen des Metrophanes Kritopulus, Cyrillus Lukaris, Dositheus, endlich den Akten der württembergischen Verhandlungen und noch einigen anderen Urkunden ein weiterer symbolischer Apparat erwachsen. Eine auf diese Schriftstücke (zuletzt zusammengestellt in Kimmels Ausgabe der Libri symb. eccl. orient., Jen. 1843) gegründete Symbolik ist leicht, wenn sie bei der Zusammenfügung des gewönlichsten Lehrmaterials stehen bleibt, schwierig dagegen, sobald sie an die entlegenere und ältere Litteratur anknüpfen und auf die verwickelten liturgischen, praktischen und sakramentlichen Fragen eingehen will. Einfachheit des Glaubens und Schlichtheit der Darlegung kann man diesen Urkunden nicht absprechen. Sie lehren entschieden, wo sie auf den Füßen des alten Symbols stehen, geraten aber in der Anthropologie und Soteriologie dem protestantischen Dogma gegenüber ins Unbestimmte und Ungefäre und würden nur genügt haben, wenn ihnen, was nicht der Fall war, eine lebendige Theologie zur Seite gestanden hätte. Die Hauptschrift des Mogilas erhebt sich wenig über den katechetischen Standpunkt, indem sie die Bestandteile der Religion nebeneinander auffürt. Der Glaube geht voran, der Anteil am Göttlichen wird durch richtiges Bekenntnis und Sakrament vermittelt. Dann folgen unter dem Namen der Liebe die guten Werke als zweiter unentbehrlicher Faktor, und zwischen beiden steht das Mittelglied der Hoffnung, an welche die Erklärung des Gebets und der Makarismen anknüpft. Neben der hl. Schrift steht die Tradition; von den Hauptkonzilien der alten Kirche gelten meist nur die sieben ersten, nicht das achte von 879—80 als ökumenisch, und mehrere andere griechische Synoden werden für maßgebend anerkannt.

Wir versuchen nunmehr eine allgemeine Charakteristik der neueren griechischen Kirche, wie sie sich auf der Grundlage der erwänten Beschlüsse und Bekenntnisse ziemlich gleichartig erhalten hat. Die Verfassung war von Alters her aristokratisch und repräsentativ gewesen, es war daher auch möglich, den Patriarchen mit einer stehenden Synode zu umgeben, was zuerst in Konstantinopel unter türkischer Oberhoheit geschah. Die niedere Geistlichkeit ging wie vormals bis zum Hypodiakon, Lektor, Kantor und Liturgen herab; sie steht dem Volke näher und ist zur Ehe berechtigt, ja verpflichtet, aber nur zur einmaligen, da auf der zweiten und dritten Ehe ein Vorurteil ruht, die vierte Heirat aber auch den Laien untersagt bleibt. Desto größere Ehren genoss der hohe Klerus, zumal so lange er einen Teil der bürgerlichen Rechtspflege zu übernehmen hatte; dieser ging meist aus den Klöstern hervor, und das Mönchtum, teils als geregeltes, teils als freies Eremitentum, stellte und stellt vielfach heute noch dem Volke die höchste fast überirdische Form einer christlichen Tugend vor Augen. Neben dem Klerus vererbten sich aus dem byzantinischen Reich, das ja die förmlichste Amtsteilung besaß, noch zalreiche Offizien für Zwecke der Aufsicht, Verwaltung und Ökonomie. Dieses künstlich gegliederte Personal hat sich als Gegenstück der ebenso komplizirten politischen und höfischen Beamtenhierarchie in den byzantinischen Zeiten ausgebildet. Wir besitzen mehrere Verzeichnisse dieser halbklerikalischen Geschäftsfürer. Codinus Curopalata, De officiis eccles. (Codini Excerpta de antiquitt. Const. Venet. 1729) zält nicht weniger als neun Pentaden, also 45 solcher Beamten auf, kürzer

sind einige andere Verzeichnisse. Leo Allatius (vgl. Codin. l. c. p. 8) hat offenbar spätere Zeiten des 16. und 17. Jarh. vor Augen. Nach seinen Angaben, denen auch Heineccius (Abbildung, Thl. III, S. 54) und die späteren gefolgt sind, teilt sich die Versammlung der niederen oder höheren kirchlichen Offizianten in zwei Gruppen, den Chor zur Rechten und den Chor zur Linken. Der rechte vornehmere Chor zerfällt in drei Ordnungen von je fünf Personen. Die Mitglieder desselben, deren Geschäftskreis jedoch mehrfach der Untersuchung bedarf und Zweifel übrig läßt, sind: 1) *ὁ μέγας οἰκονόμος*, der erste Verwalter der Kirchengüter, auch bei der Messe als Diakon dienend und Assessor im geistlichen Gericht; 2) *ὁ μέγας σακελλάριος*, Oberaufseher der Mönchs- und Nonnenklöster, dem noch ein Unterbeamter zur Seite stand; 3) *ὁ σκευοφύλαξ*, Aufseher der Sakristei, der kirchlichen Gerätschaften und Gefäße; 4) *ὁ χαρτοφύλαξ*, Kanzler, eine wichtige und öfter besprochene Behörde, Inhaber der kirchlichen Rechtsdokumente, Richter und Verwalter in Ehesachen, aber auch in den sonstigen klerikalischen Rechtsfällen die oberste Instanz neben dem Bischof, und Protokollfürer; 5) *ὁ τοῦ σακελλίου*, Inspektor der Frauenklöster (die fünf Genannten haben nach Codinus Sitz in der Synode); 6) *ὁ πρωτονοτάριος*, Konzipient der Sendschreiben, Kontrakte und Verfügungen; 7) *ὁ λογοθέτης*, Rechnungsfürer, Siegelbewarer und Mitglied des Gerichts; 8) *ὁ κανστρίσιος (κανστρήνσιος)*, der in der Kirche das Rauchfaß *(κάνιστρον, κανστρίον)* und den Weihrauchkorb fürt; 9) *ὁ ῥεφερενδάριος*, geistlicher Geschäftsträger, der die Sendungen an den Kaiser und andere Reiseaufträge übernahm; 10) *ὑπομνημογράφων;* Schreiber und Protokollfürer; 11) *πρωτέκδικος*, Vorsitzender eines Gerichts für kleinere Streitsachen und eingebrachte Klagen, zugleich mit der Sorge für die Gefangenen betraut; 12) *ὁ ἱερομνήμων*, Empfänger von Bittschriften, Bewarer des Kirchenbuches, zugleich befugt, den Bischof bei der Kirchenweihe und andern Geschäften zu vertreten; 13) *ὁ ἐπὶ τῶν γονάτων (ὑπογονάτων)*, der das Gürteltuch (*ἐπιγονάτιον*) dem Bischof umknüpft und bei der Messe dient; 14) *ὁ ὑπομιμνήσκων* (*ὁ ἐπὶ τῶν δεήσεων*) Besteller von Bittschriften und Anträgen an den Hof; 15) *ὁ διδάσκαλος*, Erklärer des Evangeliums bei der Messe. Bis hieher stimmen die Aufzälungen ziemlich überein, obgleich an den beiden letzten Stellen bei Codinus *ὁ ἐπὶ τῶν σεκρέτων*, ein Sekretär und Aufseher bei den Gerichtsverhandlungen, und *ὁ ἐπὶ τῆς ἱερᾶς καταστάσεως*, ein Offiziant zur Erhaltung der guten Ordnung in der Kirche, aufgefürt werden. In der nun folgenden Reihe herrscht große Abweichung, die wir hier nicht darlegen können. Das Verzeichnis der Mitglieder des linken Chors nach Leo Allatius ist folgendes: *ὁ πρωτοπαπᾶς*, erster Ministrant bei der Meßhandlung; *ὁ δευτερεύων*, zweiter Ministrant; *ὁ ἄρχων τῶν ἐκκλησιῶν*, Kirchenvorsteher; *ὁ ἔξαρχος*, Kirchenvisitator und Gerichtsperson; *ὁ κατηχητής*, Lehrer, der die von andern Sekten oder Religionen Übertretenden unterrichtet und zur Taufe vorbereitet; *ὁ περιοδευτής*, Reisepriester; *ὁ βουτιστής*, Taufdiener; *οἱ δύο ἔκδικοι*, kirchliche Anwälte oder Advokaten, Gehilfen des *πρωτέκδικος; οἱ δύο δομεστικοί*, Leiter bei'm Gesang oder Vorsänger (*ἀρχῳδοί*, zuweilen wird auch ein Domestikus des rechten und linken Chores unterschieden); *οἱ δύο λαοσυνάκται*, welche die Diakonen und die Gemeinde zu versammeln hatten und auch bei'm Gesange angestellt waren; *οἱ δύο πριμμικήριοι*, eigentlich Oberste, hier vom Gesang und der Lektion; *ὁ πρωτοψάλτης, ὁ πρώξιμος*, Kapellmeister; *ὁ δεπότατος*, deputatus, Vorgänger des Bischofs, der ihm voranschreitet und Platz macht, *θεώριοι*, Kirchenwächter; *ὁ ἐπὶ τῆς εὐταξίας*, eine Art von kirchlichem Ceremonienmeister; *ὁ καταγοριάρης*, Auskehrer; *ὁ κουβούκλης*, cubicularius, Kammerdiener; *ὁ δεκανός*, der Beamte, welcher die Sporteln an die Priester abfürt; *οἱ λαμπαδάριοι*, Lampenputzer; *ὁ περιεισερχόμενος*, der die Lichter in die Kirche und auf den Altar trägt; *βασταγάριος*, Träger der Heiligenbilder; *μυροδότης*, der mit der Fürung des heiligen Myron beauftragte Kirchendiener. — Wir könnten noch andere Namen sowie weitläufige Erklärungen hinzufügen, wenn es dieses Orts wäre (vgl. den Kommentar bei Codinus l. c. p. 9 sqq.; du Fresne, Lexicon et Suiceri Thes.). Man braucht dieses Verzeichnis nur zu übersehen, um sich die ganze ceremonielle Umständlichkeit und Pedanterei der griechischen Kirchenverwaltung zu vergegenwärtigen. Von diesen

Ämtern, deren manche auch außerhalb Konstantinopels in der griechischen Kirche Bestand hatten, ist indessen die Mehrzal in neueren Zeiten eingegangen oder existirt nur dem Namen nach. Im Kultus verrät mehreres die Herkunft aus dem höchsten Altertum, so das dreimalige Eintauchen bei der Taufe, die Hinwendung der Betenden nach Osten, der Text der Formeln und Gesänge. Glocken finden sich selten, Orgeln gar nicht, und es ist merkwürdig, daſs das altgriechische Vorurteil gegen den Gebrauch der lärmenden musikalischen Instrumente bei'm Gottesdienst (Pseudojustin. Quaestt. ad Orthod. 107) mit solcher Zähigkeit bis auf die Gegenwart hat fortdauern können. Man veranschauliche sich das Äußere einer griechischen Kirche oder Kapelle mit dem nur an einer Stelle angebrachten Altar, dem Vorhang und der heiligen Pforte, den Lesepulten und dem freien, nicht mit Bänken besetzten Mittelraum des Schiffs: so wird man die Vergleichung mit einem Tempel gerechtfertigt finden, und die Änlichkeit wächst noch dadurch, daſs das Geheimnisvolle nicht vor den Augen der Menge geschieht und der Vorhang sich bedeutungsvoll auftut und schließt. Das Verhalten der Gemeinde hat gleichfalls sein Besonderes; die Versammelten, nach Geschlechtern getrennt, hören stehend zu, die liturgischen Hersagungen und biblischen Lektionen werden durch den Chorgesang unterbrochen. Von diesem letzteren entwarfen einst Stephan Gerlach und Smith höchst abschreckende Schilderungen, doch haben ihn wol die Zeiten gebessert, und der Unterzeichnete erinnert sich, in der griechischen Kapelle zu Wien einen sehr ansprechenden Gesang nach alter Melodie und moderner Aussetzung gehört zu haben. Die Aufstellung der Gemälde und Mosaiken, denn plastische Darstellungen sind mit Ausnahme Rußlands verbannt, geschieht an der Hauptwand der Kirche nach gewissen Regeln. Die Predigt tritt noch mehr als in der römischen Kirche in den Hintergrund. Die Künstlichkeit des Ritus haben wir vorhin schon erwänt; vor allem die Meſshandlung nach den Formularen des Basilius und des Chrysostomus stellt den höchsten Grad liturgischer Verfeinerung dar. Die Art, wie der Priester mit der Lanze (λόγχη) Stücke von dem gesäuerten Brod abschneidet, die Stellung seiner Finger, wenn er den Segen spricht, die Art der Kreuzschlagung, die Erhebung der Lichter, die Form, nach welcher das Rauchfaſs geschwungen wird, alles ist fixirt, alles zugespitzt, wie mit dogmatischer Genauigkeit. Der griechische Kultus verschlingt sich hier mit dem römischen und weicht doch wider scharf von ihm ab; denn bei den Griechen werden die Elemente umhergetragen one eigentliche Elevation und Verehrung der Hostie, die Konsekration erfolgt nicht im Beisein der Menge, das Abendmal wird unter beiderlei Gestalt genossen und von dem gesegneten Brod das Übriggebliebene (s. unter εὐλογία) verteilt. Wir müſsten beschreibend verfaren, wollten wir noch andere Gebräuche, die Weihe des Altars, die Einsegnung des Wassers, das jedoch nicht in Becken zur Benetzung in den Kirchen ausgestellt wird, die enge Verbindung der Taufe mit der Salbung, das Sakrament des Öls, das Kranken, nicht gerade Sterbenden gereicht wird, die Prozessionen und das Fußwaschen zur Anschauung bringen. Zwar kennen die Griechen weder Ablaſs noch Seelenmessen im römischen Sinne, sie verwerfen die römische Lehre vom Fegfeuer und die Kelchentziehung: allein Bilder- und Reliquiendienst, liturgisches Gepränge und strenge Fastengebote verfüren sie in gleichem, wenn nicht höherem Grade zu einer äußerlichen Religiosität, und der Vorwurf des Judaismus, den sie vormals den Lateinern machten, fällt auf sie selber zurück. Dagegen sind Bann und Kirchenzucht nicht zu gleicher Ausübung wie im Abendlande gelangt, wie sich denn überhaupt diese Kirche zwar sehr asketisch, aber weit weniger disziplinarisch und hierarchisch entwickelt hat.

Soviel genüge im allgemeinen. Indem wir in den historischen Fortgang zurücktreten, begegnen uns drei Gestalten und Arme des griechischen Kirchentums, der eine in der Türkei, der andere in Rußland, der dritte in dem befreiten Hellas unseres Jarhunderts, und wir können dieselben kürzlich so unterscheiden, daſs wir in dem türkischen Gebiet die größte kirchliche Isolirung und traditionelle Gleichförmigkeit, in dem zweiten russischen die enge Verbindung mit dem Stat und der slavischen Volkstümlichkeit, in dem dritten neugriechischen die Wideranfänge eines nationalen Kirchenlebens besonders hervorheben.

Griechische Kirche der Türkei. Das osmanische Reich hat sich nach der Einnahme von Konstantinopel unter vielfachen Vor- und Rückbewegungen über Griechenland, Trapezunt, Epirus, die Donauländer und die griechischen Inseln, über Syrien, Palästina und Ägypten ausgebreitet, es hat Länder von griechischer, slavischer, armenischer, jüdischer und gemischter Bevölkerung teils unmittelbar beherrscht, teils durch Vasallen und Statthalter. Die türkische Herrschaft hat im Laufe der Jarhunderte alle Eigenschaften eines asiatischen Despotismus und alle Greuel der Tyrannei entwickelt; man weiß, wie fürchterlich die Aufstände gerächt und wie Sklaverei und Knechtschaft geübt wurden. Allein dieser Druck ist doch von einem eigentlichen Gewissenszwang zu unterscheiden, der den Türken, wo sie sich im sicheren Besitze wussten, stets fern gelegen hat. Die Christen genossen im ganzen Religionsfreiheit, aber um schwere Opfer. Von Anfang an wurden die höheren geistlichen Stellen von Bestechung und Willkür der Gewalthaber abhängig. Die besseren Kirchen fielen dem Islam zu, die übrigen verarmten und durften nicht vermehrt, kaum widerhergestellt werden. Nicht genug, dass die unterjochte Nation durch Steuern und Abgaben aller Art ausgesogen ward, auch ihr Charakter entartete, weil die Tätigkeit der Griechen sich immer einseitiger auf Gelderwerb und Handelsinteressen beschränken musste. Wissenschaft und Unterricht verfielen und wurden höchstens in den Klöstern hie und da gepflegt. Wenn dennoch noch einiger sittliche Halt unter ihnen übrig blieb, so war es teils die Kirche und die von den Geistlichen ausgeübte Rechtspflege, die ihn hervorbrachten, teils die dem Volke überlassene Gemeindeverwaltung. Im Kultus trat eine gewisse gegenseitige Ungestörtheit ein, und der höheren Geistlichkeit wurde vom türkischen Volke nicht alle öffentliche Achtung versagt. Umgekehrt gewönten sich die Griechen an ihre stolzen Überwinder, von denen sie wenigstens keine jesuitischen Bekehrungskünste zu fürchten hatten, ja sie sprachen zuweilen gegen die Zudringlichkeit römischer Sendlinge deren Beistand an. Selten wurde von ihnen gegen türkische Bedrückungen im Abendlande Hilfe gesucht, wie dies 1734 geschah, als der Archimandrit Dorostamus im Auftrage des Patriarchen in Deutschland erschien, um nach der Eroberung von Morea Beiträge zur Loskaufung christlicher Sklaven zu sammeln (vgl. Elßner, Neueste Beschreibung der griech. Christen, Berlin 1737). So ist es zu erklären, dass die Griechen mitten unter der feindseligen Bevölkerung ihren alten Hass gegen Römischgesinnte und deren Schriften, ja gegen alles, was nicht mit griechischen Lettern gedruckt ist, und ihre spröde Zurückgezogenheit gegen Protestanten nicht abgelegt haben. In steifer Haltung stehen sie da zwischen den Ungläubigen hier und den Andersgläubigen dort, immer noch fußend auf dem harten, ungelockerten Boden ihrer Rechtgläubigkeit. Erst in neueren Zeiten ergreift sie wol zuweilen eine Sehnsucht nach Erlösung, die vom Westen und von den „Franken“ ausgehen werde. Übertritte zum Islam sind von ihrer Seite verhältnismäßig wenige vorgekommen, die meisten Renegaten waren Franzosen, Engländer, auch Deutsche. — Die letzten Jarzehnte haben unter fortdauernden Unruhen und Schwankungen auch einige Fortschritte in der kirchlichen Verwaltung und dem Unterrichtswesen herbeigefürt. Zwei theologische Seminare, das eine auf der Insel Chalke bei Konstantinopel, das andere zu Jerusalem errichtet, sollten den Maßstab gelehrter Bildung erhöhen, denn es ging die Verordnung durch, dass Niemand als Bischof angestellt werden sollte, der nicht auf einer dieser Anstalten unterrichtet sei oder doch deren Forderungen entsprochen habe. Daher haben auch die letzten Patriarchen mehr Kenntnis und Wissenschaft mit ihrer Amtsfürung verbunden. Andererseits wurde durch das Auftreten der Bulgaren, welche seit dem Krimkriege über die von den eingedrungenen griechischen Geistlichen erlittenen Bedrückungen und Vernachlässigungen heftige Beschwerde erhoben und sich dabei auf alte kirchliche Gerechtsame ihrer Provinz beriefen, das Patriarchat von Konstantinopel zum Widerstand herausgefordert, und dieser bulgarische Kirchenstreit, durch Stammesfeindschaft gesteigert und nur vorläufig im J. 1872 erledigt, dauert in seinen Folgen bis zur Gegenwart fort. Ferner sind zur Sicherung der Christen in der Türkei längst wichtige Schritte geschehen; durch den bekannten Erlass von Gülhane (1839) und noch entschiedener durch den Hatti-Humayum

(18. Febr. 1856) wurde ihnen volle Duldung und Gleichstellung vor dem bürgerlichen Gesetz zugesichert; allein der Inhalt dieser Verheißungen ist nur höchst unvollständig oder gar nicht erfüllt worden, und die türkische Regierung, durch innere Parteiungen geschwächt, war je mehr und mehr außer Stande, ihren eigenen Maßregeln Nachdruck zu geben. Daher haben die letzten Kriegszeiten den alten fanatischen Christenhaß abermals in Misshandlungen und Untaten jeder Art ausbrechen lassen. Erst der russisch-türkische Krieg, welcher den Bestand der europäischen Türkei ansehnlich verkürzte, und der Berliner Friedensvertrag von 1878 haben für die friedliche Zukunft der christlichen Religion innerhalb dieses Reiches eine festere Bürgschaft dargeboten. Auch eine neue Grenzregulirung zu Gunsten Griechenlands steht in Aussicht.

Die statistischen Verhältnisse der neueren Zeit stellen sich nach Kloses Übersicht also. Über die Diözese von Konstantinopel (s. d. Art.) wird anderwärts das Nötige bemerkt werden; sie umfasst die europäische Türkei, Kleinasien und die Inseln und enthält mehr denn 80 Metropolitansitze, wärend zu der Synode von Antiochia dreizehn, zu der von Jerusalem deren acht gehören. Der Patriarch von Alexandrien hat nur den Bischof von Lybien unter sich. In Macedonien ragt das Erzbistum von Salonichi und die Mönchsrepublik des Athos (s. d. A.) hervor, in Thessalien Larissa, in der Bulgarei Varna, Widdin, Silistria (der frühere Bischofssitz von Achrida ist eingegangen), in Serbien Belgrad. In der Bulgarei hat nach zalreichen Übertritten der Bulgaren der Islam, in türkisch Kroatien die lateinische Kirche, dagegen in Herzegowina und Montenegro die griechische das Übergewicht, ebenso auf den Inseln Candia und Cypern. Die griechischen Christen der Moldau stehen unter dem Metropoliten von Jassy, die wallachischen unter dem von Bucharest. In allen diesen Ländern fehlt es weder an Kirchen, Geistlichen und Mönchen, noch an Achtung vor denselben, wol aber an Bildung, Sitte und Unterricht; protestantische Bemühungen in dieser Richtung werden gering geschätzt, katholische gehasst. Der Unterhalt der Geistlichen ist höchst ungleich, zuweilen ganz von Kasualeinnahmen abhängig, das Ansehen der Mönche überwiegt. Die Frömmigkeit des Volks ist in einigen Gebieten, wie in Serbien, mit dem wildesten Aberglauben gemischt, man hält sich Talismane, verzaubertes Papier u. dgl., und es ist noch nicht lange her, als von der Menge geglaubt wurde, dass der Leichnam eines vom Kirchenbann Getroffenen nicht verwese. In Kleinasien sind die Metropolitansitze von Smyrna, Ephesus, Nikomedien von einiger Wichtigkeit, und wol gibt es unter den dortigen Geistlichen auch einsichtsvolle Männer, die den Notstand ihrer Kirche sehr wol kennen, one ihm abhelfen zu können. In den übrigen asiatischen Gebieten hat die orthodoxe Kirche meist den Sekten der Nestorianer, Maroniten, Jakobiten weichen müssen, in Syrien besteht sie neben der unirten, in Jerusalem unter der größten Mischung der Kulte. In ganz Ägypten leben mitten unter den Kopten nur etwa 8000 orthodoxe Griechen, in Arabien fast gar keine. — Außer diesen größeren und zusammenhängenden Kirchengebieten leben in den Grenzländern zerstreute orthodox-griechische Gemeinden, in Ungarn, Galizien, Österreich, Siebenbürgen, Dalmatien, mit strengem Kultus, aber in geringer Verbindung mit der Gesamtkirche. In Ungarn namentlich, wo sich schon im 17. Jarh. zalreiche, griechische Christen aus der Moldau und Wallachei angesiedelt hatten, wurde deren Kirchenwesen nachmals auf mehreren Synoden, besonders dem Reichstage von 1791, geordnet und ihre Rechte unter dem Metropoliten von Carlowitz denen der Protestanten ungefär gleichgestellt. Ebenso bilden die unirten, d. h. der römischen Oberhoheit angeschlossenen Griechen eine dürftige und unkräftige Diaspora, die im Türkengebiet wenige Gemeinden zält, zalreichere in Ungarn, Siebenbürgen, Italien und Österreich. Sie stehen unter eigenen Bischöfen, unterscheiden sich durch Liturgie und Disziplin, während sie in der Lehre von der Trinität und dem Fegefeuer die römischen Satzungen angenommen haben.

Die neugriechische Kirche von Hellas. Auf keinem Lande hatte die türkische Herrschaft seit Jarhunderten drückender gelastet, als auf Griechenland selbst, Attika, dem Peloponnes und Epirus. In knechtischer Abhängkeit bildete sich

mit veränderter Sprache ein neugriechisches Volk. Durch das vorige Jarhundert dauerten noch die Drangsale, gegen die ein nie ganz erstorbener Freiheitssinn sich in blutigen Aufständen erhob. Dreißig Jare erduldeten die Hellenen die Tyrannei des berüchtigten Ali Pascha von Janina 1786—1821, und die Empörungen der Sulioten endigten mit einem Märtyrertum von Tausenden, welches zugleich den Übergang bildete zum Kampf mit der Pforte selbst. Wie die Bischöfe schon lange das nationale Interesse verbreiten halfen und für die Hetärieen wirkten, so hat überhaupt die Religion zur Heiligung des Freiheitskrieges das Ihrige getan, und die mörderische Grausamkeit der Türken gegen viele Geistliche, die Hinrichtung des Patriarchen und vieler Bischöfe erhöhte nur die stürmische Begeisterung der Verfolgten. Nachdem infolge des mehrjärigen Krieges und unter Mitwirkung der Großmächte die Pforte gezwungen worden, die Unabhängigkeit Griechenlands anzuerkennen (1827), und gleichzeitig mit der Stiftung des neuen Königtums (1833), entstand die Frage, ob auch die Kirche an der Umwälzung teilnehmen werde. Schon seit dem Aufstande war der Verband mit dem ökumenischen Patriarchen lockerer geworden; die Steuern wurden vorenthalten, und die von dorther ernannten Geistlichen fanden keine Aufnahme. Der Graf Kapodistrias billigte diese Ablösung vom Centrum und setzte eine Kommission nieder, welche die kirchlichen Verhältnisse notdürftig regelte, einige Bistümer eingehen ließ, andere hinzufügte und mit Vikaren besetzte. Dann aber tat die Regentschaft jenen entscheidenden Schritt, der auf rein kirchlichem Wege schwerlich zustandegekommen sein würde. Sie erklärte am 23. Juli 1833 auf den Antrag von 36 in Nauplia versammelten Metropoliten „die orthodoxe orientalische Kirche Griechenlands“ für unabhängig von jeder auswärtigen Behörde; Christus sei ihr alleiniges Haupt, sie selbst also befugt zu selbständiger Verwaltung, one dass diese Trennung vom Patriarchat auf das gemeinsame Dogma irgend Einfluss haben dürfe. Derselbe Akt ernannte zur obersten Kirchenbehörde eine permanente Synode, welche in rein inneren Kirchensachen frei, in äußeren und gemischten unter statlicher und königlicher Aufsicht und Mitwirkung handeln sollte. Die Synode bestand aus fünf geistlichen Mitgliedern, die der König järlich zu wälen hatte, und aus zwei königlichen Beamten. Die nächste Folge war, dass der bisher noch klerikalische Teil der Gerichtsbarkeit an die weltliche Behörde zurückfiel. Auch wurden die Mannsklöster von 400 auf etwa 82 reduzirt, die Frauenklöster bis auf drei abgeschafft; das gewonnene Einkommen floss in eine Kasse für Kirchen- und Schulzwecke. Der erste Präsident der Synode war Cyrillus, Metropolit von Korinth, der erste Statsprokurator Konstantin Schinas. Die kirchliche Landeseinteilung in zehn Kreise entsprach der politischen, der Hauptort jeder Diözese erhielt das gesetzliche Bistum und außerdem wurden zur Befriedigung zalreicher Bewerber provisorische Bistümer eingerichtet. Die beschlossene Gründung einer theologischen Fakultät und eines Seminars kam erst später zur Ausfürung. Diese Kirchenverfassung ist als verschlechterte Nachamung der russischen, und die permanente Synode als schwächeres Gegenstück eines protestantischen Konsistoriums von römischen Schriftstellern höchst geringschätzig beurteilt worden. Es ist war, die Ordner dachten an das Vorbild des auch politisch bei der ganzen Unternehmung sehr beteiligten Rußland, und die Zusammensetzung der Synode aus einjärigen Mitgliedern königlicher Wal war gewiss eine verfehlte und höchst beschränkende Maßregel. Allein der Nachteil wurde durch das Heraustreten aus dem alten Bann von Byzanz wider aufgewogen, und es ließ sich erwarten, dass eine griechische Nationalkirche nicht in gleichem Grade, wie die russische, sich abschließen, sondern den Einflüssen der abendländischen Bildung und Religiosität näher treten werde. Wir stellen uns im großen durchaus auf die Seite der angeblich schismatischen Neuerung, zumal seit der konstitutionellen Umgestaltung der J. 1843 und 1844 auch die Kirche eine statlich weniger beengte Stellung erlangt hat. Es war aber natürlich, dass das einseitig gehandhabte statskirchliche Regiment nicht allen gefiel; die öffentliche Meinung, soweit sie vorhanden, schwankte, eine hierarchische Partei versuchte schon 1839 mit Konstantinopel wider anzuknüpfen. Erst 1850 ließ sich der dortige Patriarch bewegen, mit Vorbehalt gewisser Ehrenleistungen die

kirchliche Unabhängigkeit des jungen States anzuerkennen. Der werdende kirchliche Geist war inzwischen entgegengesetzten Einflüssen ausgesetzt. Auf nationalem Boden erstand 1837 die Universität zu Athen und ein verbessertes Schulwesen, wärend der Protestantismus durch Bibelübersetzungen und Missionsgesellschaften beider Konfessionen selbst von Nordamerika aus Zugang suchte; auch die römische Kirche fur fort, ihre Anziehungskraft nach dieser Seite geltend zu machen, sie hatte aber, wie unter Pius IX. bewiesen, den geringsten Erfolg. Der Erzbischof von Attika exkommunizirte 1836 alle Eltern, die ihre Kinder an dem Unterricht der englischen und amerikanischen Missionsschulen teilnehmen ließen. Bei dem unzweifelhaften Wissenstrieb der Griechen hätten gelehrte Bildung, Litteratur und kirchliches Lebens sich von nun an wol rascher entwickeln können, allein der traditionelle Geist hemmte diesen Aufschwung, es fehlte an Kräften wie an Anstalten. Nach der Gründung der Universität Athen wurde es üblich, die Bischöfe und Reiseprediger aus der Reihe derer zu wälen, welche den Lehrkursus der dortigen theologischen Fakultät durchgemacht hatten. Auch entstand in Athen die freigebig dotirte Riparissche Schule, an welche sich noch vier andere, obgleich ganz katholisch eingerichtete Priesterseminare anschlossen. Aber die meisten in diesen Anstalten Unterrichteten widmeten sich nachher nicht dem Dienst der Kirche, weil dieser ihnen nur einen äußerst kärglichen und one Nebenerwerb durchaus unzulänglichen Unterhalt versprach. Daher ist für die niedere Geistlichkeit immer noch schlecht gesorgt, sie bleibt großenteils unwissend und ist daher auch wenig befähigt, unter den mancherlei andringenden, teilweise radikalen Parteibestrebungen eine selbständige Haltung zu gewinnen, nur ihr sittlicher Wandel ist in der Regel untadelhaft. Seit den letzten Dezennien hat sich der Verkehr mit Deutschland stärker fülbar gemacht. Im allgemeinen hegen die Griechen noch starkes Mistrauen gegen das, was sie *προτεσταντίζειν* nennen, dennoch hat schon mancher begabte junge Theologe oder Geistliche seine wissenschaftliche Bildung auf deutschen und protestantischen Universitäten bereichert oder sich mit den Einrichtungen der evangelischen Kirche genauer bekannt gemacht. Von der älteren Generation der dortigen Gelehrten verdienen Germanos Oikonomos, Pharmakides, Bambas Erwänung; unter den jüngeren haben sich mehrere als Schriftsteller sehr hervorgetan, wie Konstantinus Kontogones, der Herausgeber der Zeitschrift *Εὐαγγελικὸς κήρυξ*, ferner Panagiotes Pempotes, Nikolaus Damala, Anastasius D. Kyriakos und Philotheus Bryennius, Bischof von Serres, der gelehrte Herausgeber der clementinischen Briefe.

Russische Kirche. Die russische Kirche, die wir mehr aus Schriften der Engländer und Franzosen als aus deutschen Forschungen kennen, wird gewönlich als die jüngere Tochter der byzantinischen und dieser an Geist und Charakter änlich angesehen. Aber so unzweifelhaft diese Verwandtschaft ist, dürfen wir doch die Ungleichheit der historisch verbundenen Größen nicht verkennen. Die russische Kirche hat sich in Lehre, Kultus und Verfassung zur griechischen durchaus empfangend verhalten und aus ihr das Prinzip einer unbeweglichen Gleichförmigkeit geschöpft: aber nicht alles empfangene pflanzte sie mit demselben Eifer fort, sondern indem das gelehrte Interesse in ihr zurücktrat, wurde sie überwiegend praktisch, volkstümlich und wirksam in der Erzeugung einer innigen und dem Volksgeist entsprechenden Frömmigkeit. Sie teilt ferner mit der griechischen des byzantinischen Zeitalters die Fähigkeit der Anschließung an die Statsgewalt und begünstigt die Verschmelzung religiöser und bürgerlicher oder politischer Unterwürfigkeit. Allein wärend die Kirche von Byzanz an einem kraft- und resultatlosen Schwanken zwischen der hierarchischen und politischen Macht litt, begegnen uns hier entscheidende, stark ausgesprochene Verhältnisse, ein erstes Stadium hierarchischer Selbständigkeit und ein zweites, welches die Kirche verfassungsmäßig unter die gebietende Aufsicht des weltlichen Herrschers stellt. Endlich hat die russischen Christen durch die Einfälle der Tartaren ein änliches Schicksal getroffen, wie die Griechen durch die türkischen Eroberungen, sie sind aber der fremden Barbarei und Tyrannei früher und vollständiger entrissen worden.

Russische Kirchenschriftsteller, wie der Annalist Nestor, füren die Anfänge

ihrer Geschichte auf die ältesten christlichen Zeiten, ja auf eine angebliche Reise des Apostels Andreas nach Cherson und an den Dniepr (33 n. Chr.) zurück. Vernünftigerweise kann sie aber erst im 9. Jarhundert beginnen mit der auch noch zweifelhaften Nachricht von den Angriffen der Russen gegen den Bosporus unter Photius und von der bald darauf an sie gelangten und von vielen ergriffenen christlichen Kunde. Unter den Fürsten Oleg und Igor sollen kleine Christenscharen bestanden haben, und die Witwe Olga empfing 955 in Konstantinopel die Taufe. Entscheidend wirkte erst die Regierung Wladimirs; die Wichtigkeit seines Übertritts stellt sich in der Erzälung dar, dass Juden und Moslemen, römische und griechische Christen, ihren Glauben ihm zur Wal dargeboten und er nach reiflicher Prüfung sich für die griechische Kirche erklärt und durch die Taufe 988 ihr angeschlossen habe. Er wurde der Verfolger und Zerstörer des heidnischen Kultus; die Verheiratung mit Anna, der Schwester des Kaisers Basilius, befestigte das kirchliche Band. Seit daher um 1051 in Kiew ein oberstes Landesbistum erstand, bediente sich der Patriarch seiner Hoheitsrechte und ernannte jene Metropoliten, zuweilen unter Weigerung der Fürsten. Im folgenden Zeitalter befindet sich das Kirchentum in lebendiger Entwickelung. Kiew, Nowgorod, Rostow werden kirchliche Mittelpunkte, die Klöster blühen empor, vor allen das Hölenkloster zu Kiew. Die Gerichtspflege befindet sich in den Händen der Bischöfe und wird nach einer Übersetzung des griechischen Nomokanon ausgeübt. Die kirchliche Verbindung mit Konstantinopel wird zeitweise durch eigenmächtiges Auftreten der Fürsten oder auch durch Hinneigungen zum Papsttum gestört, vergeblich aber versucht Innocentius IV. den Großfürsten Alexander Newsky um 1246 zur römischen Gemeinschaft hinüberzuziehen. Wärend der griechische Kultus sich nach Litthauen und Polen ausbreitet, hier aber mit dem römischen in Kampf tritt, leidet er zugleich unter den zerstörenden Gewalttaten der Tartaren. In dieser Weise schreitet die Geschichte an einzelnen Berichten von Städten und Klöstern, Metropoliten, Heiligen und Märtyrern, Heiligenbildern und Reliquien chronikenartig fort. Das Ansehen der Geistlichen und Mönche war im Steigen und wurde sogar von den Tartaren geschont und durch Vorrechte gesichert; einzelne Archimandriten und Metropoliten schlichteten selbst Streitigkeiten der Fürsten oder legten ihnen Büßungen auf, um dann als Helden oder Dulder in die rasch wachsende Heiligenzal einzutreten, die Klöster aber dienten zur Zuflucht selbst für Vornehme, als Eingangsstätten zu einem seligen Tod. — Ein zweiter Hauptabschnitt nach Strahls Einteilung beginnt mit dem Ende des 16. Jarhunderts. Nachdem schon seit dem Fall Konstantinopels die russische Kirche sich selbständiger erhoben und der Metropolit von Kiew den Großfürsten Iwan Wassiljewitsch 1547 gekrönt hatte, entschloss sich Jeremias II. (1589) von Konstantinopel, der russischen Kirche ein eignes Patriarchat zuzuerkennen, wodurch sie als selbständige Kirchenprovinz in das Ganze der griechischen Christenheit eintrat. Der Metropolit Hiob wurde mit Bewilligung von Alexandrien und Jerusalem erster russischer Patriarch, dem Range nach also der fünfte, neben ihm von nun an vier Metropoliten und sechs Erzbischöfe. Und später ging sogar das Recht der Wal des russischen Patriarchen an die russische Geistlichkeit selbst über, Konstantinopel und die orientalischen Oberhirten verzichteten auf ihre Vollmacht. Dieser erhöhten Ehrenstellung gemäß machte die Kirche jetzt bedeutende Fortschritte, das 17. Jarhundert ist das Zeitalter ihrer inneren Befestigung. Sie widerstand den Bekehrungsversuchen Roms und der Jesuiten, die nur in Kleinrußland der unirten Partei und der römischen Konfession die Oberhand verschafften. Sie gab sich selber, wie wir oben sahen, durch Petrus Mogilas 1643 eine zweckmäßige und von den orthodoxen Griechen und Orientalen insgesamt angenommene Bekenntnisschrift. Die Gründung griechischer und lateinischer Schulen, die Reinigung des Kirchengesanges und Kultus, die Verbesserung der heiligen Litteratur, wichtige Kirchenversammlungen hoben das Volk auf einen höheren Stand religiöser Intelligenz. In dem Leben des Patriarchen Nikon von Nowgorod, der seines Ruhmes unbeschadet im Streite mit dem Zaren unterlag und von einer Kirchenversammlung 1665 entsetzt wurde, sind alle Bestrebungen der Zeit vereinigt.

Bis dahin herrschte in Rußland die Kirche in und neben der lange zerstückelten, dann aber geeinigten und kräftig emporstrebenden Fürstengewalt. Aber als Rußland durch die geniale Despotie Peters des Großen zur Großmacht erhoben wurde, muſste auch die Kirche ihre selbständige Repräsentation und damit einen Teil ihrer hierarchischen Vollmacht an ihn abtreten. Wir dürfen also genau drei Stadien unterscheiden: ein erstes der kirchlichen Abhängigkeit von einem auswärtigen Mittelpunkt, ein zweites der Freiheit, ein drittes der Abhängigkeit nach Innen und von dem weltlichen Oberhaupt. Peter ließ 1702 den Patriarchenstul unbesetzt und übertrug die Oberleitung vorläufig einem Exarchat von Räsan mit sehr beschränkten Befugnissen. Seit 1701 nahm er eine Menge von Änderungen vor, verringerte die Jurisdiktionsrechte des Klerus, verfügte über die Klostergesetze, bestimmte die Zal der Popen, Protopopen und übrigen Kleriker in jeder bischöflichen Kirche und legte endlich 1721 die Gesamtverwaltung in die Hände einer permanenten „heiligen Synode“, indem er eine monarchisch-kirchliche Oberbehörde für politisch gefärlich und kirchlich unzuverlässig erklärte. Auch dieser durchgreifenden Maßregel muſste sich der Oberhirte von Konstantinopel fügen, und er belegte 1723 die Synode mit dem Namen der patriarchalischen. Diese letztere, aus zwölf Mitgliedern bestehend und durch die Mittelsperson des Prokurators mit der Krone verknüpft, regierte fortan kollegialisch, änlich wie der Senat auf dem weltlichen Gebiet, indem beide ihr Oberhaupt im Kaiser hatten. Der Sitz der Synode war anfangs Moskau, dann Petersburg. Die Verwendung des Kirchenguts, die Ernennung der Bischöfe nach Präsentation zweier Kandidaten fiel dem Monarchen zu. Jedoch sollte die Entscheidung theologischer Fragen nicht von ihm ausgehen, an das Dogma war er gebunden. Auf dieser Grundlage erwuchs ein Statskirchentum, wie es die neuere Christenheit nicht weiter kennt, ein Cäsaropapismus, welcher dadurch gemildert wird, daſs ihn die Nation nicht widerwillig erträgt, sondern vielmehr mit ihrem Volks- und Religionsbewuſstsein geeinigt hat. Die Folgen dieser Verschmelzung sind, daſs der Kaiser als solcher notwendig den Charakter eines kirchlichen und rechtgläubigen übernimmt, andererseits politische Gefaren leicht auch für kirchliche angesehen werden und das Verhältnis zu den übrigen Konfessionen nach politischen oder polizeilichen Gesichtspunkten beurteilt und gehandhabt wird. Das kirchliche Prinzip Peters des Großen ging sehr entschieden auf Katharina II. über und wurde auch von den folgenden Kaisern, obgleich in veredelter Weise, in Anwendung gebracht. Der Stat bereicherte sich durch Einziehung der Klostergüter und setzte den Klerus auf knappes Einkommen, sorgte aber für Vermehrung der Schulen und Seminarien, beförderte die Verbreitung des Christentums in Sibirien und sicherte die Stellung der nicht unirten griechischen Christen außerhalb des Reichs. Die Glaubensfreiheit, welche Peter der Große den Lutheranern und Katholiken gewärte, war durch politische Rücksichten beschränkt. Auch Eroberungen wirkten auf das kirchliche Verhältnis. Die einst von den Jesuiten gewonnenen römisch-unirten Christen der polnischen Provinzen ließen sich großenteils mit der politischen auch die kirchliche Einverleibung gefallen, sowie auch die Gemeinden von Litthauen und Weißrußland (Ukraine, Podolien, Volhynien) 1839 von ihrem Klerus zur rechtgläubigen Synode zurückgefürt wurden, der sie früher bis ins Ende des 16. Jarhunderts angehört hatten.

Werfen wir einen Blick in die innere Entwickelung: so begegnet uns das merkwürdige russische Sektenwesen. Eigentliche Häresieen konnten nämlich in einer Kirche von so wenig theologischem Bildungstrieb und religiöser Beweglichkeit nicht aufkommen; das Dogma als solches kam hier entweder nicht in betracht oder es wurde in rohen Gegensätzen verworfen. Dagegen veranlaſsten liturgische und kirchenregimentliche Satzungen schon im Mittelalter wilde und unheibare Zwietracht. Wie gering erscheint der Ursprung der Strigolniken! In Nowgorod protestirte Karp Strigolnik 1375 gegen die Bezalung der Ordination und den Modus der Beichte vor dem Priester. Aber er fand Anhang unter den Unzufriedenen, und trotz aller Verfolgung erhielt sich die Partei noch, als der Grund ihrer Klagen längst beseitigt worden. Eine andere sogenannte Judensekte

des 15. Jarhunderts fürte zu einem mit den Geheimnissen der Kabbala verschmolzenen Mosaismus und stürzte, statt im einzelnen abzuweichen, den ganzen Kirchenglauben über den Haufen. Ernstere Unruhen veranlassten seit 1740 und mehrere Jarzehnte lang die Duchoborzen; sie werden, obgleich in abweichenden Berichten, als Spiritualisten geschildert, welche den Quäkern änlich und vielleicht im Anschluss an ältere kritische Spekulationen die Hauptstücke des Dogmas verwarfen oder gnostisch umdeuteten; die Synode hat sie als schlechthin unkirchlich verurteilt, doch werden ihnen Sittenreinheit und biblische Anhänglichkeit nachgerühmt. Die weit gemäßigteren Molokanen deuten mit Bestimmtheit auf einen Zusammenhang mit dem lutherischen Protestantismus. Zalreiche sonstige Sektennamen lassen wir unerwänt. Aber wichtiger als alle anderen Parteien wurde die der Raskolniken (s. d. A.) oder Starowerzen, d. h. der Gegner der durch den Patriarchen Nikon eingefürten Neuerungen (1654); denn sie allein haben nach langwierigen Verfolgungen Duldung erlangt und in den großen Städten nicht unbeträchtliche Gemeinden gegründet, welche im Gegensatz zu der Statskirche ein einfacheres, volkstümliches, moralisch im ganzen ehrbares Kirchentum repräsentiren.

Glaube und Wissenschaft der russischen Kirche haben sich in neueren Zeiten von fremdem Einfluss nicht ganz frei erhalten können. Die gelehrte Bildung machte auf den Akademieen von Moskau und Petersburg bedeutende Fortschritte. Hatte bisher die Schule von Kiew geblüht und durch scholastische Subtilität gewirkt, so gingen von Petersburg und Moskau nun freiere und sogar zur deutschen Theologie sich neigende Studien aus. Selten finden sich Vertreter einer romanisirenden Tendenz, wie der Jesuitenzögling Stephan Jaworski, welcher in seinem „Fels des Glaubens“ (1728) die Protestanten eifrig bekämpfte, um ihnen den Schutz der russischen Regierung zu entziehen. Von anderen wie Theophanes Prokopowitsch (um 1770) und Hyacinth Kirpinsky (um 1780) ist die orthodoxe Tradition mit gelehrtem Aufwande verteidigt worden. Platon, der Erzbischof und Professor der Petersburger Akademie († 1812), wurde am Ende des vorigen Jarhunderts durch Schriften und Lehre der Fürer einer gemilderten und den Ansichten des Protestantismus weniger widerstrebenden Richtung; sein Katechismus unterscheidet sich merklich von dem symbolischen des Petrus Mogilas. Dieselbe Gesinnung vertrat nachher der Metropolit Philaret von Moskau († 1832), und von Schülern dieser Männer ist die deutsch-protestantische Litteratur aufmerksam verfolgt, sind Neanders und Schleiermachers Schriften eifrig gelesen worden. Selbst das vielgenannte Werk des Statsmannes A. v. Stourdza, Considerations sur la doctrine et l'esprit de l'église orthodoxe, Stuttg. 1816, obgleich spröde gegen Rom, setzte doch anderen dogmatischen und konfessionellen Abweichungen nicht mehr die alte Schroffheit entgegen. Auch in neuester Zeit haben sich einige theologische Gelehrte litterarisch hervorgetan, wie namentlich der Bischof Macarius (Makary Bulgakof) in Petersburg, Verfasser zweier Hauptwerke, die, russisch herausgegeben, auch in's Französische übersetzt worden, und der Kirchenhistoriker Platonow. Philarets Schriften gaben der Evang. K.Z. (1834, Septemb.) Gelegenheit, den Beginn eines eindringenden Subjektivismus, sowie zugleich den Einfluss der deutschen Mystik auf die russische religiöse Gesinnung zu vermerken. Dergleichen stille Bewegungen haben sich jedoch praktisch noch wirkungslos gezeigt. Ebensowenig und noch weniger hat nach der römischen Seite eine Annäherung stattgefunden, denn als Pius IX. im J. 1848 in einem Rundschreiben an den gesamten griechischen Klerus zur Widervereinigung mit Rom einlud, begegnete er in Rußland wie anderweitig nur dem alten Widerstand.

Die zerstreuten protestantischen Gemeinden des Reichs genießen bekanntlich eine vertragsmäßige Duldung und stehen unter ihrem eigenen wolgeordneten konfessionellen Verband; auch der sociale Verkehr ist soweit ein friedlicher, dass ihre Woltätigkeitsanstalten oft genug sich der Unterstützung von seiten der Mitglieder der griechischen Konfession zu erfreuen haben. Von anderer Art ist die Stellung der lutherisch bevölkerten Ostseeprovinzen, deren Geschichte die Gefaren einer sei

es direkten oder indirekten russifizirenden Tendenz der Reichsregierung grell und zum Schrecken der deutschen Glaubensgenossen an's Licht gestellt hat.

Über das Recht der Bibelverbreitung bedarf es an dieser Stelle noch einer kurzen Rechenschaft. Schon von Cyrillus Lucaris wurde die Frage angeregt, allein die Konfession des Dositheus antwortete quaest. 1, dass den Ungeübten die vollständige Lesung der Bibel nicht gestattet werden dürfe. Infolge dessen konnte die um jene Zeit veranstaltete neugriechische Übersetzung nur wenig volkstümlich werden. Andere neugriechische Volksbibeln fanden nachher unter protestantischer Mitwirkung eine willigere Aufnahme; der Patriarch von Konstantinopel erlaubte 1817 den Druck und die Verbreitung des neugriechischen N. T., dem A. T. stellte sich das zähe Vorurteil einer unbedingten Heilighaltung des Textes der Septuaginta in den Weg. Neuere Unterhandlungen, bei denen die protestantischen Missionsgesellschaften nicht mit der nötigen Vorsicht und Weitherzigkeit zu Werke gingen, sind so gut als gescheitert, denn die neuen Bibeln wurden 1836 von Konstantinopel aus für unkanonisch erklärt. In der Kirche von Hellas blieben die Meinungen geteilt, was von einigen hintertrieben wurde, konnten andere zulassen oder befördern. Etwas anders steht es in Rußland. Hier hat bekanntlich der für Volksbildung sehr tätige Kaiser Alexander I. eine zu Petersburg 1813 gegründete Bibelgesellschaft ausdrücklich anerkannt; diese arbeitete mit großem Eifer und lieferte massenweise auch die neurussischen Bibeln. Allein Nikolaus I. widersetzte sich diesem Fortschritte, die Anstalt wurde 1826 aufgehoben, fortan sollten nur die altslavonischen, d. h. dem Volke unverständlichen Texte one weiteres ausgegeben werden. Von englischen Agenten wurde dennoch das Geschäft noch eine zeitlang fortgesetzt und seit 1869 gibt es wider eine öffentliche in St. Petersburg domizilirte Gesellschaft zur Verbreitung der heil. Schrift in Rußland; vgl. Bd. IV, 805. Aber alle diese ungleichartigen Schritte müssen von der weit konsequenteren Disziplin der römischen Kirche wol unterschieden werden, und daraus erklärt sich auch, dass, wie Kenner versichern, russische Gemeinden doch mehr Bibelkenntnis in sich fortpflanzen, als unter römischer Herrschaft aufzukommen pflegt.

Zum Schluss noch einige statistische Notizen. Das ganze Reich ist in 52 (nach anderer Zälung 48) Eparchieen geteilt und hat 24 solche bischöfliche Sprengel, mit denen sich auch die erzbischöfliche Würde verbinden kann, wärend die übrigen von einfachen Bischöfen und einige Gebiete von Titularbischöfen verwaltet werden. Kiew, Petersburg, Nowgorod, Kasan und Tobolsk sind stehende Metropolitansitze. Die dirigirende Synode von Petersburg hat auch in Moskau und Tiflis Kanzleien und einige außerhalb der Hauptstadt lebende Mitglieder. Der niedere verheiratete Klerus, der weiße genannt (Diakonen, Archidiakonen, Popen und Protopopen), früher meist roh, unwissend und verachtet, hat sich erst in den letzten Jarzehnten zu einiger Anerkennung vor dem Volke erhoben, der höhere aus den Klöstern hervorgehende, die sogenannte schwarze Geistlichkeit, und zumal die Metropoliten genießen die größten öffentlichen Ehrenbezeugungen. Da in der Regel nur Popensöne wider Popen werden, so hängen die niederen Kleriker kastenartig zusammen. Körperlichen Strafen sind seit Kaiser Alexander alle Geistliche enthoben. Die Klöster stehen keineswegs in einem mittelalterlichen Gegensatz zur Welt, sondern in lebhaftem Verkehr mit derselben und dienen daher den Bischöfen häufig zum bleibenden Wonort. Im Jare 1875 gab es im europäischen Rußland 436 Mannsklöster mit 10,512 Mönchen und 147 Frauenklöster mit 14,574 Nonnen, die meisten in Mittelrußland, wenige im Süden, vor allen berühmt das troizische Kloster zehn Meilen von Moskau. Dem Unterricht des geistlichen Standes sind weit zalreichere Anstalten als dem der Laien gewidmet, — Parochial- und Centralschulen, dazu vier geistliche Akademieen zu Petersburg, Moskau, Kiew und Kasan. An der Kirche und ihren Darbietungen nehmen äußerlich alle teil, selbst die Entfremdeten und Ungläubigen der höheren Stände, denn alle verbindet dasselbe Band des religiösen Patriotismus und der patriotischen Kirchlichkeit, welche beide unleugbar eine Quelle moralischer Kraft für die Nation geworden sind. Wenn am Sonntage die Menge one allen Unter-

schied des Standes und Ranges die Kirchenräume anfüllt, den Boden küsst, den Priester mit Verbeugungen begrüßt und nach beendigtem Gottesdienst sich nach dem Hauptbilde drängt, um es zu küssen, wenn am Osterfest das Volk von den ernsten Büßungen der Fastenwochen plötzlich zu einer tumultuarischen Freude übergeht, so dass Vornehme und Geringe, Herren und Knechte sich mit Umarmungen begrüßen und zu dem Bewusstsein allgemeiner christlicher Bruderliebe erhoben werden, wenn aber auch die Feier der Kaisertage das Gepräge strenger religiöser Unterwürfigkeit an sich trägt: so erscheint hierin die russische Kirche in ihrer ganzen Eigentümlichkeit. Tiefe Scheu, starkes Gefül der Abhängigkeit von der göttlichen Macht, eifrige Bemühung, sie durch Werke und heilbringende Zeichen zu gewinnen, stolzes Bewusstsein, dass hier allein die Lehren und Formen des Christentums sich unverfälscht erhalten haben, bilden den Grundzug der herrschenden Frömmigkeit, die sich aber auch im leichten Übergange zur sinnlichen Devotion, zur Werkheiligkeit und zum Aberglauben befindet. Der Anblick zalreicher Kirchen, Kapellen und Kreuze, die Gewönung des Kreuzschlagens, der tägliche Verkehr mit den Heiligenbildern nären und begünstigen diese Stimmung. Kenntnis des Dogmas ist der Mehrzal fremd. Der Eindruck der dreiteiligen Messe mit ihrem pathetischen Gepränge und ihren monotonen Vorlesungen in altslavonischer Sprache ist in gewissem Grade von der persönlichen Haltung und Erscheinung des glänzend gekleideten und bärtigen Priesters abhängig. Ebenso unterscheiden sich Kultus und Kirchen wenig von der sonst gewönlichen griechischen Gestalt, nur dass Bilder und Gesang ganz vorzüglich gepflegt werden. Die Anfertigung der Heiligenbilder macht einen wichtigen Zweig der Industrie aus, und ihre religiöse Betrachtung erinnert immer noch an die byzantinischen Zeiten. Der Volksglaube blickt verehrungsvoll auf die Bilder, sofern sie ihr heiliges Original selber vergegenwärtigen, also statt bloßes Händewerk zu sein, einer höheren Eingebung oder geheimen Überlieferung ihren Ursprung verdanken sollen, und dieser Annahme folgt das Vertrauen auf ihre Wirkungen. Solche vermeintliche Abbilder, meist unschöne und starre Physiognomieen, werden deshalb von den Altgläubigen allein geschätzt. Abdrücke auf Papier, früher ganz untersagt, finden nur dadurch Anerkennung, dass sie den Namen eines berühmten Wunderbildes, etwa der heil. Jungfrau von Kasan, Moskau, Kiew, dem sie entnommen seien, an der Stirn tragen. Doch kann es nicht fehlen, dass diesem antiken Standpunkt gegenüber die Partei derer wächst, die in den Bildnissen, welche für jede öffentliche und Privatandacht unentbehrlich sind, auch Geschmack und modernes Kunstinteresse befriedigt sehen wollen. Der liturgische Gesang wurde von der griechischen Kirche aus und nach griechischem Tonsystem im 11. Jarhundert unter den Russen eingefürt, musste sich jedoch allmählich dem Ore und der Sinnesweise des Volkes anbequemen und erlitt durch die Reformen des Nikon bedeutende Änderungen, one seinen alten Charakter gänzlich zu verlieren. Aus dem Zusammentreten verschiedener Elemente entstanden nun mehrere Sangweisen, die von Kiew, die altgriechische, die bulgarische und die vulgär-russische. Je nach diesen musikalischen Stilarten ist der Gesang bald langsam und gedehnt, bald figurirt und überladen, aber immer feierlich ernst bis zum melancholischen. Von der Sangweise der Starowerzen, deren Gesamtzal gegen neun Millionen beträgt, bemerkt Haxthausen, dass sie, obgleich nicht one Schönheiten des Motivs und der Modulation, doch durch das Vorherrschen der Nasenlaute europäisch gewönte Oren empfindlich angreife.

Wir übersehen nun den Verlauf und den jetzigen Bestand der griechischen Kirche. Seit dem letzten russisch-türkischen Kriege sind die Augen von Europa mit erneuerter Aufmerksamkeit auf diesen Teil der Christenheit hingerichtet. Niemand wird einer Kirche die Zukunft absprechen wollen, welche die Vorsehung so wunderbar geschont hat; möge es aber eine andere Zukunft sein als die letzten tausend Jare ihres Bestehens.

An litterarischen Hilfsmitteln möge noch das allgemeine und wichtigere genannt werden: Leo Allatius, De ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione, Colon. 1648; Ejusdem Graecia orthodoxa 1652; le Quien, Oriens

Christianus, 3 voll. Par. 1740. — Dav. Chytraei, Oratio de statu ecclesiarum hoc tempore in Graecia etc., Rostoch. 1569; Eliae Vejelii, Exercitatio de ecclesia graeca hodierna, Argentor. 1666; Mich. Heineccius, Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche, Lpz. 1711; Joh. Fecht, Kurze Nachricht von der Religion der heutigen Griechen, Rost. 1711; E. Mirus, Kurze Vorstellung der griech. Kirche, Lpz. 1752; Thom. Smithi, Epistola de graecae ecclesiae hodiernae statu, Londin. 1678; de Guitte, de l'église grecque. Par. 1867; Gaß, Symbolik der griech. Kirche, Berl. 1872.

Griechische Kirche in der Türkei: Mart. Crusii, Turco-Graeciae libri VIII, Bas. 1584; Ricaut, Hist. de l'état présent de l'église gr. et de l'église armén., Mittelburg 1692; de la Croix, Etat présent des nations et des églises grecques, armén. et maron. en Turquie, Par. 1695; Jac. Elßner, Neueste Beschreibung der griech. Christen in der Türkei u. s. w., Berl. 1737; Geib, Darstellung d. Rechtszust. in Griechenland während der türk. Herrschaft, Hdlb. 1835; A. Boué, La Turquie d'Europe, 4 voll., Par. 1840; zalreiche Mitteilungen in Rheinwalds und Bruns Repertor.; Klose, Die Christen in der Türkei, in Niedners Ztschr. 1850, S. 297.

Neugriechische Kirche: v. Maurer, Das griech. Volk in öffentl. kirchl. u. privatrechtl. Beziehung, Hdlb. 1835, 2 Bde.; H. J. Schmitt, Kritische Geschichte der neugr. u. d. russ. Kirche, Mainz 1840; J. Wenger, Beitr. zur Kenntn. des gegenw. Geistes d. griech. K. u. s. w., Berl. 1839.

Russische Kirche: King, The rites of the greek church in Russia, Lond. 1722; Pinkerton, Russia, Lond. 1833; H. J. Schmitt, Die morgenl. griech. russ. K., Mainz 1826; Ph. Strahl, Beitr. zur russ. K.G., Th. 1, Halle 1827; Dess. Gesch. d. russ. K., Th. 1, Halle 1830; H. Wimmer, Die griech. K. in Rußl., Dresd. u. Lpz. 1848; Wiggers kirchl. Statistik, Bd. I, S. 212; Klose, Rußl. kirchl. Statistik in Reuters Repert., 1850; Haxthausen, Etudes sur la situation — — de la Russie, vol. III, p. 92; Muralt (Murawieff), Briefe über den Gottesdienst der morgenländ. K., Lpz. 1838; Desselben Lexikon der morgenländ. K.; Brühl, Russ. Studien zur Theol. u. Gesch., Münst. 1857 f.; Philaret, Gesch. d. K. Rußl. übers. v. Blumenthal, Frkf. 1872, 2 B.; Basarow, Die russ. orth. K., Stuttg. 1873; W. Hepwarth Dixon, Free Russia, 2 edit. 1870, 2 voll.; A. Harnack, Zur Statistik der griechisch-russischen Kirche, in Briegers Ztschr. für K.G., 1879, S. 188 ff. **Gaß.**

Griechische Glaubensbekenntnisse, s. Griechische Kirche, Gennadius, Jerusalem, Synoden in, Lukaris, Mogilas.

Griechische Sprache des N. T., s. Hellenistischer Dialekt.

Griesbach, Johann Jakob, war den 4. Jan. 1745 in dem hessen-darmstädtischen Städtchen Butzbach geboren, als der Son eines dortigen Predigers und durch seine Mutter der Enkel des berühmten und frommen, aber damals schon verstorbenen Gießener Theologen J. J. Rambach. Da sein Vater später an die Petrikirche zu Frankfurt a. M. berufen wurde, so gehörte Griesbach schon seit früher Jugend und durch seine Schulbildung dieser Stadt an, und bezog im 18. Jare, da er sich dem Studium der Theologie gewidmet hatte, nach einander die Universitäten Tübingen, Halle und Leipzig, auf welchen gerade in den sechziger Jaren die bedeutendsten Stimmfürer der in wachsender Divergenz begriffenen theologischen Parteiansichten einander gegenüberstanden. Am längsten verweilte er auf der ersten der genannten Lehranstalten, wo damals die älteren dogmatischen Anschauungen und Methoden noch in Kraft und Ansehen waren. In Halle aber übte Semler einen nachhaltigen Einfluss auf den jungen strebsamen Geist Griesbachs und wol auch auf die speziellere Wal einer künftigen wissenschaftlichen Tätigkeit. Ebendaselbst promovirte Griesbach und siedelte sich, selbst als Semlers Hausgenosse, später 1771 als angehender Docent an. Allein ehe er sich dem Katheder widmete, unternahm er eine wissenschaftliche Reise, die ihn durch einen Teil von Deutschland und Holland nach London, Oxford, Cambridge und Paris fürte und mit vielen ausgezeichneten Gelehrten, ältern und jüngern,

in Berürung brachte. Es war die Zeit, wo die biblische Textkritik fast Modesache in der Gelehrtenwelt geworden war und der junge Griesbach also gewissermaßen auf der Heerstraße des damaligen Lieblingsstudiums mitzog, obgleich bestimmt, im Urteil der Nachwelt, ja bald selbst der Zeitgenossen, die Mitwanderer weit zu überstralen. So gering, im Verhältnisse zu höheren Interessen der Kirche und Wissenschaft, jene kritischen Forschungen uns dünken mögen, ja eines kräftigen Geistes kaum würdig, um ihrer mechanischen Kleinlichkeit willen, so dürfen wir nicht vergessen, dass sie gerade damals nützlich und notwendig waren, auch abgesehen von ihrem nächsten und allerdings berechtigten Zwecke, insofern sie dazu beitrugen, an einem soliden geschichtlichen Fundamente der Theologie zu bauen, welche, eben in völligem und gärendem Erneuerungsprozess begriffen, in maßlos aprioristischen und subjektiven Lehrformen sich gefallend, one Steuer und Halt zu treiben begann. Da die Reise mit einem bestimmten litterarischen Plane unternommen war, so brachte sie auch, an Arbeit auf Bibliotheken, reichlichen und, sozusagen, für's Leben ausreichenden Gewinn. Nach der Rückkehr habilitirte sich Griesbach, wie gesagt, in Halle, wurde auch daselbst schon 1773 zum Professor befördert, aber bereits zwei Jare später in gleicher Eigenschaft nach Jena berufen, wo er bis an sein Ende blieb, in ungestörter und glänzender Wirksamkeit, mit Titel und Würden geehrt, auch in geschäftlicher Beziehung, als Deputirter beim Landtag und in Verwaltungsangelegenheiten, sowol des States als der Universität, ein Mann am Platze. Er starb den 24. März 1812.

Griesbachs Name ist, wie jeder Theologe weiß, mit der neutestamentlichen Textkritik unzertrennlich verwachsen, so zwar, dass nicht nur seine übrigen litterarischen Leistungen daneben völlig in den Schatten getreten sind, sondern auf jenem Felde mit ihm eine neue Periode beginnt. Seine Verdienste nach Gebür zu würdigen, wäre also zunächst eine nähere Bekanntschaft mit dem damaligen Zustande dieser Wissenschaft nötig. Hier begnügen wir uns, auf den von anderer Hand geschriebenen Artikel „Bibeltext“ in dieser Encyklopädie (II, 423) zu verweisen, und für die weitere Ausfürung auf jede sogenannte Einleitung in's N. T. Zur Orientirung, beziehungsweise Ergänzung, nur folgendes. Griesbachs Studien in betreff des Textes bezogen sich zuerst auf Sammlung und Sichtung von Varianten und zwar, da hier teils schon sehr viel vorgearbeitet war, teils auch wol weniger nachzulesen schien, als man später fand, durch größere Aufmerksamkeit auf die Citate griechischer Kirchenväter und einige bis dahin weniger beobachtete Übersetzungen, die philoxenianische, die armenische, die gotische. Zweitens, und hierin von größerer Bedeutung, versuchte er eine, auf Bengels und Semlers Ideeen Rücksicht nehmende, Geschichte des Textes in der alten Zeit, als die unentbehrliche Grundlage jeder Verbesserung desselben. Auf diese Geschichte, deren Elemente allerdings nicht durchaus probehaltig sich erwiesen haben, immerhin aber den weiteren Untersuchungen einen mächtigen Impuls gaben, gründete er drittens eine eigene Theorie der Kritik, deren Regeln im einzelnen die Wal und den Wert der Lesearten bestimmen sollten, und die wesentlich auf einer Verbindung historischer Tatsachen und logischer Grundsätze beruhte. Viertens endlich, und dadurch mehr als durch alles andere, worin er ja überall Vorgänger hatte, zu allgemeinem Rufe gelangt, war er der erste in Deutschland, der es wagte, den Text des N. T. so drucken zu lassen, wie seine Kritik im einzelnen ihn ermittelt hatte. Bis auf ihn nämlich gab es wesentlich nur zwei Textgestaltungen in allen den zallosen (beiläufig an 360) Ausgaben, beide aus der un- und eilfertigen Wissenschaft des 16. Jarhunderts stammend, einerseits die stephanisch-elzevirische oder den sogenannten textus receptus, welcher namentlich in den lutherischen Schulen als ein unantastbares Stück Orthodoxie galt, andererseits die komplutensisch-plantinische, welche zunächst in katholischen, zum teil auch in reformirten Kreisen verbreitet war. Nur Bengel hatte gewagt, von der ersteren abzugehen, aber fast bloß indem er einige Lesearten der zweiten einfürte, alle übrigen Verbesserungen lediglich am Rande empfahl. Griesbachs Neuerung, obgleich in einer Zeit kommend, wo man gar manches gefärlichere erlebt hatte, erregte daher den Widerspruch der Freunde des Bestehenden. Der Rostocker Prof.

Joachim Hartmann griff ihn in einer kleinen Schrift an 1775, wurde aber, und so jedes aus gleicher Quelle kommende Bedenken, und in Deutschland für immer, kurz und bündig abgefertigt in der Vorrede zur zweiten Ausgabe. Dagegen schwieg Griesbach, als von anderer Seite her seine Theorie in ihrer Grundlage angegriffen wurde, nicht weil er den Gegner, Chr. F. Matthäi, verachtete, sondern weil die Art des Angriffs jeder Bildung und Form Hon sprach.

Griesbachs Ausgaben des N. T. erschienen in folgender Ordnung: I. Libri N. T. historici, Hal. 1774, P. I. II, worin die drei ersten Evangelien synoptisch. Dazu gehört als T. II, 1775 die erste Ausgabe der Episteln und Apokalypse, und zu letzterer wider als T. I eine zweite unsynoptische Ausgabe der historischen Bücher. Die Synopse wurde später noch einigemale selbständig gedruckt. — II. Hauptausgabe Halle und Lond. 1796, 1806, 2 Thle., 8°, mit sehr vervollständigtem Apparat und den wichtigen Prolegomenen. — III. Prachtausgabe Leipzig bei Göschen, Velinpapier, 4 T. schmal 4°, oder kl. Fol. 1803—1807, mit Kupfern, aber zum teil geschmacklosen Typen. — IV. und V. Handausgaben Leipz. 1805 und 1825, wie die vorige, nur mit den vorzüglichsten durch Zeichen beurteilten Varianten. — Eine neue Ausgabe des kritischen Hauptwerks begann 1827 David Schulz; es ist aber nur der erste Teil davon erschienen. Der Griesbachsche Text ist sich nicht in allen diesen Ausgaben gleich geblieben; genaueres über das Verhältnis derselben zu einander, sowie zum früheren Texte, siehe in meiner Bibliotheca N. T. graeci p. 193 sq.

Die sonstigen kritischen Schriften Griesbachs sind: De codicibus evv. origenianis 1771. Curae in historiam textus epp. paul. 1777. Symbolae criticae ad supplendas et corrigendas varias N. T. lectiones. P. I. 1785. II. 1793. Commentarius criticus in textum gr. N. T. 1794 sqq., eigentlich eine Reihe akademischer Programme, sodann zus. gedruckt in 2 Thle., geht nur über Matthäus und Markus. In dem vorletzten Werke findet man auch die Beschreibung vieler Handschriften und im letzten die Meletemata de vetustis N. T. recensionibus.

Von Griesbachs übrigen Schriften ist nur wenig zu sagen. Es sind zumeist akademische Gelegenheitsschriften, exegetischen, historischen und dogmatischen Inhalts, welche durch Gabler 1825 gesammelt in 2 Teilen gedruckt sind. Mehrere derselben haben insofern auch jetzt noch ein gewisses Interesse, als sie dazu dienen mögen, die besondere Färbung kenntlich zu machen, welche die Wissenschaft unter den Händen solcher Theologen erhielt, die im Herzen konservative Neigungen hegten, aber doch dem Geiste der Zeit mehr oder weniger Zugang gestattet hatten. Zu diesen gehörte Griesbach, dem man vielleicht nicht Unrecht tut, wenn man ihn in rein theologischen Dingen einen Mann der Mitte nennt. Wir denken hier zunächst an seine Abhandlungen über Theopneustie 1784 ff. und über die Christologie des Hebräerbriefs 1791 f., vor allem aber an seine von 1779 bis 1789 viermal gedruckte Anleitung zum Studium der populären Dogmatik, welche den damaligen Lichtfreunden als ein Werk des Rückschritts und der Inkonsequenz, ja wol gar der Verstellung erschien, wärend es in der Tat nur einer der vielen Versuche war, den kirchlichen Lehrbegriff den wirklichen und bleibenden oder auch nur den vermeintlichen und augenblicklichen Bedürfnissen der Zeit anzupassen. Die nach Griesbachs Tode (1815) gedruckten Vorlesungen über Hermeneutik des N. T. gehören dagegen zu der bei des Verf.'s Lebzeiten fast ausschließlich herrschenden Schule der sogenannten grammatisch-historischen Interpretation, was man auch bei einem Schüler von Semler und Ernesti nicht wol anders erwarten konnte. Inwiefern aber Griesbach durch sein Beispiel auf dem Gebiete der Textkritik, der Freiheit wissenschaftlicher Forschung für immer eine breite Gasse erstritten haben mag, mag er immerhin unter den Bannerträgern der neuen Ideeen mitgenannt werden. Vgl. Augusti, Ueber Gr. Verdienste, Breslau 1812.

Ed. Reuss.

Groen van Prinsterer, Wilhelm, holländischer Statsmann und Geschichtsforscher im Haag, geb. am 21. August 1801 zu Vorburg, Son eines Arztes, auf der Universität Leyden gebildet, von dem Dichter Bilderdyk religiös angeregt, frühzeitig durch eine Arbeit über Plato bekannt, tritt 1827 als Sekretär in das

Kabinet des Königs Wilhelm I., verläſst aber seiner christlich-konservativen Grundsätze wegen diese Stellung, um als Stats- und Archivrat teils seinen geschichtlichen Forschungen („archives de la maison d'Orange-Nassau, 13 Bde.), teils seinen parlamentarischen Kämpfen als Herausgeber der Zeitschrift „der Niederländer" sowie als Stifter und Fürer der „antirevolutionären" Partei zu leben, die „nicht eine Gegenrevolution, sondern das Gegenteil der Revolution" will und die nicht duldet, daſs das Christentum nur Privatsache und nicht öffentliches, allgemeines, auch das Statsleben durchdringendes Heiligtum sei. Kein ausschließlicher Anhänger Dordrechts, kein Freund der Separation, wol aber ein Jünger Calvins und ein Verteidiger des Prinzen Moritz wider Oldenbarnevelt (vergl. Groens letzte größere Schrift: Maurice et Barnevelt, étude historique, Utrecht 1875), hat er 1867 auf der evangelischen Allianz zu Amsterdam in glühender Weise es ausgesprochen: „Die Niederlande, in ihrem Ursprung wie in ihrer Entwicklung religiös, eine Zufluchtsstätte evangelischer Freiheit, haben auf Existenz kein anderes Recht als das der Religion". In dieser und in jeder Beziehung ist er der Hauptgegner des modern-liberalen Ministers Thorbecke gewesen, namentlich auf dem Gebiet der Schulgesetzgebung. Im Gegensatz zu der seit 1806 angebanten, seit 1857 obligatorisch gewordenen radikal konfessionslosen Volksschule, — 1795 bereits war in Holland statt der früheren Verschmelzung eine prinzipielle Scheidung zwischen Kirche und Stat ausgesprochen worden, — hat Groen das Christentum nicht in den Winkel einer Privatstunde schieben, nicht zu einem nur geduldeten Anbau der Volksschule degradiren, sondern zum Fundament derselben machen und namentlich auch den Geschichtsunterricht als christlich nationales Bildungsmittel verwerten wollen. Die Volksschule ist ihm Erziehungs-, keine bloße Unterrichtsanstalt. Darum hat er Jarzehnte hindurch mit den größten persönlichen Opfern die Einrichtung „christlich-nationaler" Volksschulen betrieben. Für sein Volk schrieb er, unter Voranstellung von Psalm 78, 4. 6. 7 ein von christlichem Patriotismus inspirirtes „Handboek der Geschiedenis van het vaderland", Amsterdam, Höveker 1852. Er starb am 19. Mai 1876.

Groen ist oft der „holländische Stahl" genannt worden, wiewol er nicht so systematisch und juristisch wie dieser, dafür desto tiefer in die Geschichte getaucht und in seiner Stellung gegen Rom um vieles entschiedener war. Niemals ein Götzendiener des Erfolges, bisweilen völlig vereinsamt, immer von der unerschrockenen Taktik geleitet: „gut schlagen, stark schlagen, oft schlagen", persönlich friedfertig, demütig, lauter, mit seiner nun gleichfalls heimgegangenen Frau Herz und Hand und Haus für alle frommen Zwecke offen haltend — so bleibt sein Andenken in Niederland, dessen edelster Typus er war, ein gesegnetes. In Memoriam Gr. v. Prinsterer, par M. Cohen-Stuart, Utrecht 1876, Revue chrétienne, necrol. 594 sq. von Rosseeuw Saint-Hilaire. **Rudolph Kögel.**

Gropper, Johann, hervorragender katholischer Kirchenpolitiker des Reformationszeitalters, wurde im Februar 1502 in Soest geboren. Hier nahm sein Vater eine angesehene Stellung ein (er war drei Male Bürgermeister), bis der Sieg der Reformation ihn 1533 veranlaſste, auszuwandern; er zog zuerst nach Hamm, dann nach Köln. Schon früher war sein ältester gleichnamiger Son, eben unser J. G., nach Köln gewandert. Er war 1516 in der Kölner Artistenfakultät immatrikulirt, und hatte sich dann juristischen und theologischen Studien ergeben; im November 1525 erkannte ihm die juristische Fakultät die Doktorwürde zu. Noch ehe er dieses Ziel seiner Studien erreichte, hatte ihn 1525 Hermann von Neuenahr zu seinem Offizial ernannt; schon 1526 vertraute ihm Erzbischof Hermann das Amt eines Siegelbewarers des Erzstifts an. Wie sein Vorgänger in diesem Amt, der nunmehrige Kanzler Bernhard von Hagen, wie sein Gönner Hermann von Neuenahr, war auch er ein eifriger Anhänger von Erasmus: in seinem Sinn förderte auch Gropper zusammen mit den Genannten die Reformbestrebungen seines fürstlichen Herrn, war er für eine Abstellung der Misſstände im kirchlichen Leben Kölns bemüht. Der Kurfürst, der ihn mit der Redaktion des 1538 erlassenen Kölner Landrechts betraute, bediente sich namentlich seiner Hilfe auch bei dem 1536 in Köln abgehaltenen Provinzialkonzil. G.

redigirte die Kanones des Konzils und verfasste im Auftrag desselben ein umfängliches Handbuch christlicher Lehre, das 1538 zusammen mit den Kanones veröffentlicht wurde. In beiden zeigt sich G.'s erasmische Richtung, in beiden tritt das Bestreben hervor, anstößige Übelstände zu beseitigen, an Worte der Bibel und der alten Kirchenväter anzuknüpfen. G.'s Ausfürungen berüren sich in manchen Punkten namentlich auch in der Lehre von der Rechtfertigung mit protestantischen Anschauungen; keineswegs aber billigt G. die Lehren der Reformatoren über den Begriff und die Gestaltung der Kirche. Er tritt für die überlieferten sieben Sakramente, für die Verehrung von Bildern und Reliquien ein, er verwirft die verderbliche Lehre vom allgemeinen Priestertum der Laien, er verteidigt die hergebrachte hierarchische Ordnung, auch den Primat des Papstes, doch erscheint dieser auch ihm wie den von ihm citirten Autoritäten nur als primus inter pares. Aus diesem Charakter des Kölner Enchiridion erklärt sich, dass protestantische und jesuitische Schriftsteller das Buch lebhaft tadelten, erklärt sich nicht minder die Anerkennung, die ihm bei seinem Erscheinen von mehr als einem angesehenen Prälaten gezollt wurde. Gerade die Aufnahme, die ihm zu teil wurde, zeigte, wie weit verbreitet änliche reformfreundliche Anschauungen waren, selbst im Kollegium der Kardinäle; es war natürlich, dass gerade Gropper zu den denkwürdigen Unionsverhandlungen und Religionsgesprächen herangezogen wurde, die 1540 und 1541 in Hagenau, Worms und Regensburg gefürt wurden. Vor allem aus dem vertrauten Briefwechsel Butzers mit Philipp von Hessen sehen wir, wie weit G. bei diesen Verhandlungen den Protestanten entgegenkam; er proponirte in dem Geheimgespräch, das er mit Butzer in Worms pflog, den Vergleichsentwurf, der dann, nach neuen Besprechungen von ihm mit Contarini, von kaiserlicher Seite dem offiziellen Religionsgespräch in Regensburg zu Grunde gelegt wurde. Zu diesem wurde von dem Kaiser G. neben seinem Gesinnungsgenossen Pflug und neben Eck als Kollokutor auf katholischer Seite ernannt; auch hier war er auf das eifrigste und geschickteste für das Konkordienwerk tätig. Er erregte durch seine Haltung den heftigsten Zorn Ecks; er war es, der es ermöglichte, dass hier in der Tat eine Einigung über die Fassung der Lehre von der Rechtfertigung erfolgte. Dagegen traten auch hier unüberwindliche Hindernisse einer Verständigung bei den Artikeln hervor, die schon in Worms Anstoß erregt hatten, die in einer gerade damals erschienenen Schrift G.'s Landsmann und Gesinnungsgenosse Pigghe mit Recht als den Kernpunkt der Differenzen bezeichnete, bei den Artikeln, bei denen es sich nach Köstlins treffendem Ausdruck „um Fortbestand, Geltung, Autorität und Macht des hierarchisch organisirten Kirchentums handelte". Über sie eine Vereinbarung zu treffen, gelang nicht; immerhin schienen sich große Aussichten für die Zukunft zu eröffnen, wenn, wofür auch G. sich aussprach, freie Lehre der 5 Artikel, über die man sich verglichen hatte, gestattet und zugleich Reformen von den einzelnen Kirchenfürsten unternommen wurden. G. war durch die Unionsverhandlungen in nahe Beziehungen zu Butzer getreten; er unterhielt mit ihm eine freundschaftliche Korrespondenz und fürte mit ihm neue freundschaftliche Besprechungen, als Butzer im Februar 1542 von dem Erzbischof in das Erzstift zur Beratung über die hier vorzunehmenden Reformen berufen wurde. Noch im August schrieb G. dem „gelehrtesten, ausgezeichneten, süßesten Butzer", wie ehrend, in wie warm empfehlenden Worten er überall von ihm spreche. Doch war er keineswegs freudig überrascht, als der Erzbischof, da seine Räte und Geistlichen keinen praktischen Schritt zur Durchfürung der von ihm gewünschten Reformen taten, Butzer auf das neue berief und dieser im Dezember 1542 in Bonn zu predigen begann. G. fürchtete, dass Butzers Auftreten zu Kämpfen mit Rom und seinen treuen Anhängern in Köln, zur Erschütterung der privilegirten Stellung der Kölner Geistlichen füren werde — und diese Kämpfe scheute er, diese Stellung wollte er erhalten. Er selbst war im Besitz mehrerer einträglicher Pfründen; seine järlichen Einkünfte wurden auf mehr als 2000 Goldgulden geschätzt: ein Umstand, der von seinen protestantischen Gegnern gewiss oft zu einseitig hervorgehoben, dessen Bedeutung andererseits nicht zu unterschätzen ist. So bestimmten Tradi-

tion und Interesse ihn, den bisherigen eifrigen Förderer der humanistischen Reformbestrebungen des Erzbischofs, jetzt gegen dessen evangelische Reformpläne nachdrücklich zu opponiren. Als Deputirter des Kapitels suchte er auf den Landtagen im März und Juli 1543 die Stände zu gemeinsamem Auftreten gegen Hermann und Butzer zu vermögen. Da ihm dies nicht gelang, arbeitete er gegen das auf dem letzten Landtag vom Erzbischof vorgelegte Reformationsbedenken einen Gegenbericht aus, der von einer Kommission des Domkapitels gebilligt und in dessen Namen 1544 deutsch und lateinisch publizirt wurde. In der Lehre von der Rechtfertigung entfernte sich auch diese Schrift G.'s nach Melanchthons treffendem Urteil nicht weit von der Lehre der Reformatoren, wol aber verleumdete sie dieselbe; eingehend suchte G. hier namentlich die Verehrung der Heiligen, den Gebrauch der Bilder, das Cölibat, die herkömmliche Feier mehrerer Marientage und der Fasten zu rechtfertigen; entschieden verwarf er die Reformen in Schulen, Stiftern und Klöstern, die in „dem Bedenken" proponirt waren; dessen Vorschlägen gegenüber berief er sich auf die Lehre der Väter und das kirchliche Herkommen. Da, wie vorauszusehen war, auch diese Schrift den Erzbischof nicht bekehrte, da alle Manungen und Drohungen ihn von seinem Unternehmen nicht abzubringen vermochten, gingen G. und seine Parteigenossen zu offenem Angriff vor, wandten sie sich klagend an Kaiser und Papst. Eifrig verhandelte jetzt G. mit den kaiserlichen Räten, an den Kaiser richtete er seine „Wahrhaftige Antwort" auf angeblich falsche Anklagen Butzers, der dann freilich seinerseits die Unwarhaftigkeit von G.'s Behauptungen erwies. Um im Kampf gegen die Ketzer eine Unterstützung zu gewinnen, begünstigte G. die Niederlassung der Jesuiten in Köln; der von ihm besonders geförderte Peter Canisius rühmt auf das höchste G.'s Verdienste um die Rettung des Katholizismus im Erzstift. Als der Sieg erfochten, Hermann gestürzt, der bisherige Koadjutor, Adolf von Schaumburg, für dessen gute Gesinnung G. ein günstiges Zeugnis ausgestellt hatte, unter seiner Assistenz inthronisirt war, empfing auch G. eine äußere Anerkennung für seine Bemühungen; ihm wurde die dem Bruder Hermanns, Friedrich von Wied, entzogene Bonner Propstei übertragen. Unter dem neuen Erzbischof Adolf arbeitete er durch Wort und Schrift weiter gegen die Protestanten; in gleichem Sinn wirkte er als kaiserlicher Kommissär für die Durchfürung des Interims in seiner Vaterstadt Soest, begünstigte er auch fernerhin die Jesuiten in Köln. So hat an wichtigster Stelle der alte Vertreter erasmischer Reformgedanken geholfen, den Fortschritten des Protestantismus zu wehren, die Reformen, die er nicht wollte, zu vereiteln; er hat eben durch dies sein Tun für die Erhaltung und Schaffung kirchlicher Zustände gewirkt, deren Reformbedürftigkeit er selbst wol erkannte, die nach seinen Wünschen zu reformiren er sich außer Stande sah. Umsonst hielt auch er auf dem Konzil von Trident, wohin er 1551 Erzbischof Adolf begleitete, eine Rede, in der er über die eingerissenen Missbräuche klagte; ihre Abstellung erreichte er nicht. Auch in dem Erzstift vermochte er die kirchlichen Zustände nicht nach seinem Sinn zu gestalten. Sehr gegen seinen Wunsch wurde 1558 Johann Gebhard von Mansfeld zum Erzbischof erwält; er entschloss sich daraufhin zu einer Reise nach Rom, zu der schon 2 Jare zuvor Papst Paul IV. ihn dringend aufgefordert hatte. Damals hatte Paul ihn zum Kardinal ernannt, G. diese Würde und die Einladung nach Rom abgelehnt; da er jetzt wirklich nach dort wanderte, wurde er zwar vom Papste ehrenvoll empfangen, hatte aber auch in Pauls Umgebung mit neuen Schwierigkeiten zu kämpfen. Nicht nur protestantische, auch katholische Schriftsteller erzälen, dass Angriffe der Inquisitoren ihm die letzten Lebensmonate getrübt hätten. Ein neuer Anfall des Fiebers, das ihn schon auf der Reise befallen hatte, raffte ihn im März 1559 dahin; er wurde in der Kirche B. Maria de Anima beigesetzt; der Papst selbst hielt ihm die Leichenrede.

Die Quellen und die ältere Litteratur über sein Leben verzeichnet Brieger in seinem eingehenden sorgfältigen Artikel über G. in der Ersch und Gruberschen Encyklopädie, Section I, Th. 92; seit seiner Veröffentlichung im J. 1872 ist mehrfach neues Material mitgeteilt, so im vierten Band der Geschichte Kölns von

Ennen, im Oster-Programm 1876 des Kölner Kaiser-Wilhelm-Gymnasiums von Liessem, der hier G.'s Leben und Wirken bis 1538 behandelt und in dem Buche des Unterzeichneten über Hermann von Wied. **Varrentrapp.**

Grotius (Hugo de Groot). Dieser berühmte Statsmann, Philologe und Rechtsgelehrte nimmt in der Geschichte der Kirche sowol, als in der der Theologie und der theologischen Litteratur eine wichtige Stelle ein. In der Geschichte der Kirche dadurch, dass sein Leben und seine Schicksale in die Geschichte der Arminianer aufs innigste verflochten erscheinen, in der Geschichte der Theologie und ihrer Litteratur, durch seine nicht unbedeutenden Leistungen auf dem Gebiete der Exegese, der Apologetik, der christlichen Glaubenslehre und des Kirchenrechts. Zu Delft in Holland 1583 geboren, aus dem vornehmen Geschlechte der de Cornets, folgte er dem rechtsgelehrten Vater, der die Stelle eines Bürgermeisters und Curators der Universität zu Leyden versah, auf der Ban der Wissenschaft. Schon frühe zeigten sich die Spuren seines eminenten Geistes; als neunjäriger Knabe versuchte er sich in lateinischen Versen und gab in einem Alter von 16 Jaren den Marcianus Capella heraus, wozu er schon im 14. Jar die Vorarbeiten unternommen hatte. Den Religionsunterricht empfing er bei dem in der Geschichte der Remonstranten berühmten Uytenbogaard; Franz Junius und Joseph Scaliger waren seine Lehrer in den Wissenschaften, und letzterer blieb ihm, wie auch später der gelehrte Casaubonus u. a. als Freund verbunden. Auch der große Statsmann Johann Oldenbarneveld zog den vielversprechenden jungen Mann an sich, und nahm ihn auf eine Gesandtschaftsreise nach Frankreich mit. Heinrich IV. empfing ihn mit Auszeichnung und beschenkte ihn mit seinem Bildnis an einer goldenen Kette. Auch bei König Jakob I. von England hatte er sich später eines huldvollen Empfanges zu erfreuen. Grotius hatte sich auf die Rechtswissenschaft gelegt und sich darin vorteilhaft ausgezeichnet, sodass er frühzeitig zu hohen Statsämtern befördert wurde; allein die praktische Tätigkeit eines Advokaten, zu der er großes Geschick zeigte, hatte gleichwol für ihn wenig anziehendes; die schriftstellerischen Arbeiten seiner Jugend gehören dem Gebiete der Philologie und Geschichte an *). Bald wurde er aber auch in die theologischen Streitigkeiten, die unter der Statthalterschaft des Moritz von Oranien sein Vaterland bewegten, hineingezogen. Er nahm, und gewiss nach innigster Überzeugung, Partei für die Arminianer (s. d. Art.). Er tat dies in mehreren auf die Lehre von der Gnadenwal sich beziehenden Schriften **). Nachdem auf der Dordrechter Synode (s. d. Art.) die Gomaristen den Sieg davon getragen, infolge dessen Oldenbarneveld sogar zum Tode verurteilt und hingerichtet wurde, traf seinen Glaubens- und Leidensgenossen Grotius zwar nicht dasselbe Schicksal, aber doch lebenslängliche Kerkerstrafe, die er auf der Festung Löwenstein (am Westende des Bommelerwaards) bestehen sollte (1519). Hier arbeitete er mehrere seiner Werke, unter andern auch den ersten Entwurf zur Verteidigung des christlichen Glaubens aus, auf den wir unten zurückkommen werden ***). Der List seiner Gattin gelang es, ihn in einer Bücherkiste aus seiner Haft zu befreien. Als Maurergeselle verkleidet entkam er nach Frankreich, wo ihn Ludwig XIII. ehrenvoll behandelte und ihm eine Pension von 3000 Livres auswarf. Aber auch in Frankreich hatte er von der Unduldsamkeit der reformirten Orthodoxie zu leiden. Die reformirte Gemeinde in Charenton wollte ihn nicht als ihr Mitglied aner-

---

*) So die Ausgabe der Phänomena des Aratus, der Pharsalia des Lucan, die Schrift de moribus ingenioque populorum Atheniensium, Romanorum, Batavorum — item de antiquitate reipublicae Batav. Annales belgicae usque ad ann. 1609 u. a. Auch Gedichte verfasste er mehrere, namentlich Epigramme. Selbst im Trauerspiel versuchte er sich und zwar im geistlichen („der vertriebene Adam", „der leidende Christus", „Sophompaneas" [Geschichte Josephs]). Die Poesie war indessen nicht seine Hauptstärke.

**) Conciliatio dissidentium de re praedestinaria et gratia opinionum 1613. Er verteidigte auch die arminianische Lehre gegen den Vorwurf des Pelagianismus. Disquisitio, an Pelagiana sint ea dogmata, quae nunc sub eo nomine traduntur. (Opp. theol. T. III.)

***) Der Entwurf war in holländischer Sprache, in Versen.

kennen. Dafür entschädigte ihn einigermaßen die wolwollende Aufnahme, deren er sich von seiten der katholischen Gelehrten in Paris zu erfreuen hatte. Indessen bewirkte Richelieu seine Entfernung aus Frankreich und die Zurücknahme des ihm bestimmten Jargehaltes. Grotius kehrte im Vertrauen auf den neuen Regenten, den Prinzen Friedrich Heinrich von Oranien nach Holland zurück, mußte aber, da die noch immer mächtige Gegenpartei seine Verbannung forderte, abermals das Land verlassen. Er folgte einem Ruf der Königin Christina nach Stockholm (1634), wo er zum Statsrat und Gesandten am franz. Hof ernannt wurde. Er erschien trotz der Einsprache Richelieus (1635) wider in Paris. Zehn Jare lang versah er daselbst seinen Gesandtschaftsposten mit vieler Klugheit. Als er sodann über Holland nach Schweden zurückkehrte, fand er in Amsterdam ehrenvolle Aufnahme. Der Sturm hatte sich gelegt, man schämte sich des früheren Verfarens gegen ihn und suchte das Unrecht wider gut zu machen. Grotius war sogar willens, in seinem Vaterlande sein Leben zu beschließen. Er forderte daher, nachdem er am schwedischen Hof über seine Gesandtschaft Bericht erstattet hatte, seinen Abschied, der ihm nur ungern erteilt wurde, und schickte sich zur Heimreise an. Aber auf dieser erreichte ihn der Tod. Durch einen Schiffbruch an die pommersche Küste verschlagen, kam er krank in Rostock an; er starb unter den Tröstungen des lutherischen Theologen Quistorp und unter Anrufung seines Erlösers den 28. August 1645. Sein Leichnam wurde nach Delft gebracht und in der Familiengruft beigesetzt *).

Die allgemeinen Verdienste des vielseitig gebildeten Mannes (er ist bekanntlich der Begründer des Natur- und Völkerrechtes) **) sind anderwärts zu würdigen. Wir haben es nur mit seiner Theologie zu tun, die er nicht um eines äußern Zweckes willen, sondern aus innerem Triebe nach religiöser und christlicher Erkenntnis studirt und aus Liebe zur Wissenschaft auch zum Gegenstand schriftstellerischer Tätigkeit gemacht hatte. In dieser Beziehung gedenken wir zunächst seiner Leistungen auf dem exegetischen Gebiete. Seine Annotationen zum A. und zum N. T. ***) blieben längere Zeit außerhalb der arminianischen Kirche unbeachtet, ja man warnte vor ihnen als einem gefärlichen Buche †). Erst durch G. J. L. Vogel und nach dessen Tode durch J. C. Döderlein wurden sie aus ihrem Dunkel hervorgezogen und den Theologen empfohlen. Was gerade in dieser Zeit die Exegese des Grotius beliebt machte, war ihre Getrenntheit von den Voraussetzungen der orthodoxen Dogmatik, ihre rein philologisch historische Gestalt. In dieser Beziehung war Grotius der Vorläufer Ernestis (vgl. d. Art.). Neben den Vorzügen dieser Methode mußten sich dann freilich auch bei einer weiteren Entwickelung der Theologie die Mängel derselben herausstellen. Nicht nur bewegt sich die Grotiussche Exegese mehr in der dissoluten Form der Scholien (wie schon der Titel: Annotationes andeutet), wobei es zu keiner in sich zusammenhängenden Darstellung des biblischen Lehrgehaltes, zu keinem vollständigen und allseitigen Einblick in das Schriftprinzip kommt, sondern auch bei Auffassung des einzelnen wird häufig das biblisch Eigentümliche zu sehr verwischt und in die vagen, abstrakten Kategorieen des sogen. vernünftigen Denkens aufgelöst. Es war an sich gewiß gut und verdienstlich, wenn z. B. zu den Aussprüchen Jesu in der Bergpredigt Parallelstellen aus den alten Klassikern gesammelt wurden,

---

*) Die von ihm verfaßte Grabschrift lautet:
Grotius hic Hugo est, Batavus, Captivus et Exul,
Legatus Regni, Suecia magna, tui.

**) de jure belli et pacis. Paris 1625, 4°. Öfters wider herausgegeben. So von Barbeyrac. Amsterd. 1720.

***) Annotationes in libros evangeliorum et varia loca S. Scripturae. Amst. 1641, f. Annotationes in Epist. ad Philemonem. ib. 1642, 8°, 1646, 8°. — Annot. in vet. Test. Par. 1664. III. Fol. mit Vogels und Döderleins Vermehrungen Hal. 1775. 76. III. 4°, dazu Döderlein, Auctuarium Annotationum Grotic. in v. T. Hal. 1779. — Annotat. in N. T. Par. 1644. II. und öfter nachgedruckt.

†) So namentlich Abr. Calov in Bibl. V. et N. T. illustrat.

aber das hätte doch nur eine Vorarbeit sein sollen zu einer um so gründlichern Auffassung dessen, worin die christliche Sittenlehre von der antiken sich prinzipiell unterscheidet. Ebenso war es bei der Erklärung alttestamentlicher Weissagungen ganz in der Ordnung, wenn im Gegensatz gegen eine willkürliche, einzelne prophetische Stellen aus ihrem ursprünglichen historischen Zusammenhang reißende Typologie wider auf diesen Zusammenhang hingewiesen wurde; auch auf die Gefar hin, dass manche dogmatische Illusion zerstört wurde, indessen war damit die große hermeneutische Aufgabe, welche dahin geht, das Verhältnis von Weissagung und Erfüllung zu bestimmen, noch nicht für alle Zeiten gelöst; es konnte leicht geschehen, dass nun ein Extrem das andere verdrängte, was von denen mochte gefült werden, welche, jedoch gewiss mit Unrecht, zu sagen pflegten, Coccejus finde Christum im A. T. überall, Grotius nirgends *). — Die beste Aufnahme bei den verschiedenen Parteien fand das apologetische Werk: de veritate religionis christianae, das 1627 zum ersten Mal erschien und dann zu verschiedenen Malen wider aufgelegt und in's Deutsche und andere Sprachen, selbst in's Arabische, Chinesische und Malaische übersetzt wurde **). Den ersten Entwurf dazu hatte Grotius schon 1622 auf der Feste Löwenstein gemacht. Der nächste Zweck der Herausgabe war der, den Seereisenden, die mit muhammedanischen und heidnischen Völkerschaften in Berürung kamen, eine Waffe in die Hand zu geben, mit der sie die Angriffe auf ihren Glauben zurückschlagen könnten. Das Buch fand aber mehr in den gelehrten Kreisen seine Leser und Bewunderer, und wurde bis in die neuere Zeit als ein treffliches Handbuch benützt. Grotius nimmt den apologetischen Standpunkt seiner Zeit ein, oder vielmehr hat er mit diesem Buche die Apologetik als Wissenschaft eingeleitet und damit Großes geleistet, wenn auch seine Beweisart jetzt nicht mehr genügend erfunden wird. In seinen dogmatischen Überzeugungen schloss sich Grotius, wie schon bemerkt, an den arminianischen Lehrbegriff an, namentlich in Beziehung auf die Prädestination, wo er sich unbedingt zum Universalismus, d. h. zur Allgemeinheit der göttlichen Gnade bekannte, one darum dem Pelagianismus zu huldigen, welche Beschuldigung er von sich abwies. Ebenso wies er auch die Verdächtigungen zurück, als ob er mit seiner Christologie und Soteriologie zum Socinianismus hinneige. Vielmehr verteidigte er gegen diesen die Lehre von dem Versönungstode Christi ***). Gleichwol entfernte er sich in der Auffassung dieser Lehre bedeutend von der anselmischen Satisfaktionstheorie und dem orthodoxen Lehrbegriff, sowol der lutherischen als der reformirten Kirche. An die Stelle einer eigentlichen Genugtuung (satisfactio) von seiten Christi, setzte er einfach den Begriff der Lossprechung (solutio) von seiten Gottes um Christi willen, er sah in dem Tode Jesu mehr einen stellvertretenden, als einen satisfaktorischen Akt, ein die Menschen von der Sünde abschreckendes Strafexempel, wodurch dem Majestätsrechte Gottes einerseits genüge geschah, anderseits sein Abscheu vor der Sünde der Welt gleichsam in einem eklatanten Bilde vor Augen gestellt wurde. — Mehrere seiner geschichtlichen Werke sind auch für die Kirchengeschichte von Bedeutung †) und auch kir-

---

*) Vgl. über Grotius Verdienste als Exeget: Segaar, Oratio de Hugone Grotio, illustri humanorum et divinorum N. T. scriptorum interprete, Ultraj. 1785, 8°; Meier, Gesch. der Schrifterklärung, III, S. 434 ff. Der Kanon, nach welchem Grotius die Weissagungen des A. T. behandelt wissen wollte, findet sich in seiner Erklärung des ἵνα πληρωθῇ in den Annotat. zu Matth. 1, 22, welche verdient nachgesehen zu werden. Es liegen unstreitig darin die gesunden Keime, welche später ihre reichere und umfassendere Entwicklung fanden.

**) Die besten Ausgaben sind die von Clericus (1709. 1717. 1724. 8°) und von J. C. Köcher, Jena 1727, 8°. Halle 1734—39. III. 8°. — Ins Deutsche übersetzt wurde die Schrift von C D. Hohl, Chemnitz 1768, ins Französische von le Jeune (1724), Goujet (desgl.), ins Englische von Patrik (1667), ins Arabische von Pocock (1660).

***) Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adv. F. Socinum Lugd. Bat. 1617 und öfter wider aufgelegt. Lond. 1661. Lips 1730.

†) So namentlich seine Historia Gothorum, Vandalorum et Longobardorum 1655, und seine Annales et historiae de rebus Belgicis ab obitu Philippi regis usque ad inducias anni 1609.

chenrechtliche Fragen wurden von ihm erörtert. Seine theologischen Werke sind gesammelt unter dem Titel: Opera theologica, Amst. 1679. III. Fol. nachgedruckt Basil. 1731. IV. Fol.

Vgl. Bayle, Dict. und Bibliographie universelle unter Grotius; Bouginé, Handb. der Lit.-Gesch. II, S. 375 ff.; Schröckh, K.G. seit der Reformation, V, S. 246 ff.; C. Brandt, Hist. van het Leven des Heeren Huig de Groot. Amst. 1732, II; Butler, Life of Grotius, Lond. 1827, und vorzügl. Luden, H., Hugo Grotius nach seinen Schicksalen und Schriften dargestellt, Berlin 1806.

Hagenbach †.

Gründonnerstag, s. Woche, die große.

Grundtvig, Nicolai Frederik Severin, Bischof, von seinen zalreichen Anhängern als „der Prophet des Nordens“ gepriesen, hervorragender Zeuge des Evangeliums wider den Unglauben der Zeit, begeisterter Altertumsforscher, Geschichtsschreiber und Dichter, ebenso verdient um die Erweckung eines kräftigen Nationalgefüls als des christlichen und kirchlichen Lebens in Dänemark, ist am 8. September 1783 zu Udby, einem Kirchdorfe im südlichen Seeland, geboren. Seine Geburt fiel in die Zeit der Herrschaft des krassesten Rationalismus, in welcher sogar K. Christian VII. den Wunsch kund geben durfte, alle Prediger des Landes beseitigt, alle Kirchen in Kornmagazine verwandelt zu sehen. Gr. aber stammte aus einem der wenigen Pfarrhäuser, in denen sich noch echtes Christentum und gesunde lutherische Gläubigkeit erhalten hatte *). Die ebenso begabte und geistig rege, als innig fromme Mutter scheint auf des lebhaften Knaben Gemüt besonderen Einfluss geübt zu haben, und der Umstand, dass sie, eine nahe Anverwandte des Bischof Balle (s. d. Art.), ihren Stammbaum bis auf den alten Gaukönig Skjalm Hvide zurückfüren konnte, behielt stets für ihn besondere Bedeutung. Jedoch wurde er schon als achtjäriger Knabe, fern vom Elternhause, in die Pflege seines bisherigen Hauslehrers, eines Pastors in der westlichen Haidegegend Jütlands, übergeben. Dort verlebte er sechs Jare, genoss zwar nur spärlichen Unterricht, nahm aber desto tiefere Eindrücke in sich auf von der ihn umgebenden ernsten Natur, und vertiefte sich daneben in alte Chroniken. Doch prägten sich zugleich die alten kräftigen Gesänge nebst Luthers Katechismus wenigstens seinem Gedächtnisse ein; und wenn er die vom Bischof Balle damals herausgegebene, wolgemeinte kirchliche Zeitschrift las: „Die Bibel verteidigt sich selbst“, so fasste er wol den Vorsatz, seinem Oheim in dessen kirchlichen Kämpfen dereinst als Waffenträger zur Seite zu treten. Das kirchliche Leben der Gemeinde, in welcher er lebte, hat er später selbst als „anständig und schläfrig“ charakterisirt, eine Bezeichnung, welche auf die ganze damalige Kirche passte. Darauf war er zwei Jare Schüler der „lateinischen Schule“ zu Aarhuus, in deren engen, dumpfen Räumen seine nach frischem Leben und Freiheit verlangende, zu stillem Sinnen und Träumen aufgelegte Seele sich nichts weniger als wol fülte. Die gründliche Langeweile, die er empfand, vertrieben ihm Kaiser Karls und Holgers, des Dänen, Chroniken, namentlich auch Suhms Werk über Odin und die nordische Götterlehre, dazu alte Volksbücher und Märchen, Holbergs Komödien, Niels Klims wunderbare Reisen u. dgl., Bücher, welche er an den Winterabenden in einer kleinen Schusterwerkstatt vorzulesen pflegte, sowie auch die ersten eigenen Versuche seines dichterischen Genies. Im Anfange des neuen Jarhunderts bezog er — nach gewönlichem Maßstabe kein sonderlich vorbereiteter Student — die Universität zu Kopenhagen, one für das Studium der Theologie, welches er auf den Wunsch der Eltern erwälte, ein wirkliches Interesse zu fülen. Auch war er weit entfernt, rite et diligenter den theologischen Vorlesungen beizuwonen. Schon damals war er, was er geblieben ist, Autodidakt, was unleugbar seiner wissenschaftlichen Ausbildung in demselben Maße zum Nachteil gereichte, wie seine Selbständigkeit sich dadurch entwickelte. Die Theologie

*) Bezeichnend für die Gesinnung des Vaters ist, dass, als er später von inneren Kämpfen des Sones hörte, er ausrief: „Gott sei Dank! er leidet an Anfechtungen“.

der Aufklärung, welche in den Auditorien herrschte, namentlich von Prof. Hornemann vertreten, konnte ihn nicht fesseln, obgleich er selbst dem Banne des Zeitgeistes verfiel und dem frommen Glauben seiner Kindheit untreu ward. Von Deutschland war dieser Geist oder vielmehr Ungeist, mit seiner allem idealen Streben und Sehnen feindlichen Plattheit, dort eingedrungen; und diese Fremdherrschaft war es, von welcher Grundtvigs Gemüt schon damals sich abgestoßen fülte. „Es waren Deutsche oder deutsch gebildete Dänen, welche in Kopenhagen das große Wort fürten. Eine fremde Bildung herrschte, einer fremden Kultur jagte man nach. Das nationale Leben war zurückgedrängt aus der höheren Sphäre des geistigen Verkehrs. In gebildeten Häusern sprach man lieber deutsch als dänisch. Die Schätze der eigenen Vergangenheit waren vergessen, die darin liegenden Bildungsmomente vergraben“ (Kaftan). Es ist nicht zu verwundern, daſs Gr. sich gegen das meiste, was ihm damals in seinen Umgebungen entgegentrat, ablehnend, ja feindlich verhielt. Nur ironisch kann er selbst es erwänen, daſs er, one zu den Füßen seiner Herren Professoren gesessen zu haben, diese doch wol zufrieden gestellt habe, als er nach vollendetem Triennium, durch sog. Manuduktoren vorbereitet, das Examen machte und bestand. Ungeachtet des Fleißes, mit welchem er später manche Lücken seines theologischen Wissens auszufüllen suchte, ungeachtet großer Belesenheit und Gelehrsamkeit, und bei aller Genialität des Mannes, hat die Dürftigkeit seiner gymnasialen und akademischen Studien ihre notwendigen Folgen gehabt und dürfte die Schuld tragen, daſs seine nachherige, so ungemein fruchtbare Autorschaft nur allzusehr den Stempel der Vollendung vermissen läſst und mit mannigfacher Einseitigkeit, Willkür und Maßlosigkeit, ja einem gewissen, immerhin geistvollen Dilettantismus behaftet ist, daher kaum geeignet, in der Litteratur einen bedeutenden Rang zu behaupten.

„Aber schon regte sich in jener Zeit zugleich eine neue Zeit. Und zu ihren Sönen, später zu ihren eifrigsten und erfolgreichsten Beförderern gehörte Grundtvig.“ Insbesondere darf man drei Umstände hervorheben, die auf sein Leben einen entscheidenden Einfluſs übten und ihm seine Richtung gaben. Dies waren die Schlacht auf der Rhede von Kopenhagen, die Vorlesungen des Norwegers, Henrik Steffens, seines Vetters, endlich das Auftreten Oehlenschlägers. Unter dem Donner der Geschütze erwachte die Vaterlandsliebe wider und schlug in seinem Herzen für's ganze Leben die tiefsten Wurzeln. Bald darnach erschien Steffens, um die in Deutschland gewonnenen Impulse den Dänen mitzuteilen. Gr. hörte ihn mit besonders empfänglichem Sinne — die einzigen Vorlesungen, bei denen er je bis zu Ende ausgehalten. Zum ersten Male hörte er eingehenderes von Göthe und Shakespeare; aus der Welt der kalt verständigen, gemütlosen Prosa wurde er in die Regionen des Schellingschen Idealismus emporgehoben, und der Zug zum Göttlichen und Ewigen, welcher aus jedem Worte des begeisterten Redners sprach, entsprach auch seinem tiefsten Bedürfnisse. Und in Oehlenschlägers damals beginnender Dichtung trat die Romantik, für seine poetische Natur besonders ergreifend, in altnordischem Gewande ihm nahe. Um jene Zeit wurde er durch einen anderen jungen Freund mit Saxo und Snorre Sturleson, mit der Edda und anderen Quellen der Urgeschichte des Nordens (wenn auch nur in mangelhaften Übersetzungen) bekannt gemacht. Er fand einen Schatz, welchen er nicht wider aus dem Herzen und aus den Händen gelassen hat, und war ergriffen von den neuen geistigen Lebensmächten. Nur allmählich aber konnte er sich hindurchringen zum Glauben des waren, geschichtlichen Christentums, obgleich er dem vulgären Rationalismus schon den Rücken gekehrt hatte *) und sich bei dem, was er „Göttingische Theologie“ nannte, nicht mehr beruhigen konnte.

Mit einer solchen Grundlage für seine Entwickelung verließ Gr. 1805 Kopenhagen, um eine Hauslehrerstelle auf einem Landgute der Insel Langeland an-

*) Bekannt ist es, wie er eines Abends einem Kreise von Studenten, die augenscheinlich ihm zum Ärger unter Gläserklang ein Hoch auf die Vernunft ausbrachten, im Vorübergehen zurief: „Wie artig, daſs ihr einer Abwesenden so gedenket!“

zutreten. Hier, inmitten einer reizenden Naturumgebung, fand er Ruhe genug, um mit den Heroen der englischen und deutschen Litteratur, sowol den Philosophen als den Dichtern, sich vertraut zu machen, namentlich aber in die Vorzeit des Nordens tiefer zu versenken. Was in ihm gärte und glühte, drängte sich schon damals hervor und suchte das Licht der Öffentlichkeit. Er schrieb nicht allein zwei Abhandlungen: „die Asalehre“ und „von den Gesängen der Edda“ *), sondern er machte auch der sittlichen Entrüstung, welche mit der Liebe zu seinem entarteten Volke eins war, Luft in der Broschüre: „Der Maskenball in Dänemark“, worin er den Leichtsinn strafte, mit welchem die Kopenhagener den Ernst der Ereignisse von 1807 zu übertäuben suchten. Damals ließ er auch seine erste kirchliche Abhandlung: „Über Religion und Liturgie“ erscheinen, in welcher er sichtlich ringt, mit dem abgeblassten, geist- und kraftlosen Wesen, das man Christentum nannte, zu brechen; und es ist bemerkenswert, dass er schon damals, im stärksten Gegensatze gegen die dominirenden Ansichten, den Taufbund als den Mittelpunkt des christlichen Gottesdienstes hinstellte. Man schüttelte über den Schwärmer den Kopf.

Im J. 1808 kehrte er nach Kopenhagen zurück, wo er in einer Privatschule den Geschichtsunterricht übernahm. Jetzt trat er mit den bedeutendsten Männern des damal. Dänemark (Hersleb, Sibbern, N. Treschow, den Brüdern Örsted u. a.) in anregenden Verkehr, und zog die öffentliche Aufmerksamkeit in steigendem Maße auf sich. Er studirte aber daneben mit einem Fleiß, dem eben nur eine so kräftigte Natur, wie die seine, gewachsen war. Zwei Stunden Schlafes genügten ihm; auch bedurfte er gar nicht des Bettes — eine Abfindung des leiblichen Bedürfnisses, welche ganze zwanzig Jare ihm genügt hat. Nicht aus bloß litterarischem Interesse, sondern um seinen Zeitgenossen das Bewusstsein ihres eigentümlichen Volkstums mitzuteilen, wie es ihn selbst beseelte, gab er jetzt die Früchte seiner antiquarischen Studien heraus, zunächst: Nordens Mythologie, in durchaus subjektiver Auffassung und von gewissen geschichtsphilosophischen Gesichtspunkten beherrscht; darnach (1809) seine erste größere poetische Arbeit: Optrin af Kämpelivets undergang i Nord (Scenen aus dem Untergang des Reckenlebens im Norden), eine episch-dramatische Dichtung. In der alten Bildersprache des Nordens bringt er hier eine eigentümlich nordische Anschauung des Menschenlebens und der für seine Entwickelung erforderlichen Bedingungen zum Ausdruck. Er geht von dem Satze aus: nur alsdann kann ein Volk seine Aufgabe, seine Geschichte fortsetzen, wenn sein besonderer Geist, seine eigentümliche Lebenskraft über ihm und in ihm wirkt. Er schildert die Größe der Vorzeit, zu einer Anklage gegen die Gegenwart. Denn das jetzt lebende Geschlecht war und blieb sein Augenmerk bei diesen poetischen und historischen Arbeiten. Und seine Stimme fand mehr und mehr Widerhall, und von einem Tage zum andern wuchs die Schar seiner Anhänger.

Indessen, was man dem Dichter erlaubte, auch wenn er einen wunderbaren Einklang zu vernehmen glaubte zwischen den Mythen der Edda und den Urkunden des Christentums, wollte man dem christlichen Prediger nicht erlauben. Wenn er auch von der Kanzel herab auf das Heldentum entschwundener Zeiten, auf die Tage Ansgars und Bugenhagens, ja sogar auf die Märtyrer der alten Kirche hinwies, und alles Ernstes forderte, dass das Bekenntnis auf seine ursprüngliche Reinheit zurückgefürt werde, so gereichte das den meisten zum Anstoß. Er fülte indes kein sonderliches Verlangen, in den Dienst der Kirche zu treten. Was ihn demselben zufürte, war auch weniger ein innerer Drang — soweit war's mit ihm noch nicht gekommen — sondern eine äußere Veranlassung. Sein würdiger Vater bedurfte seiner als Gehilfen im Amte (1810). Durch eine Probepredigt (schriftlich vorher der theologischen Fakultät vorgelegt) sollte er sich den Anspruch auf

*) Wie hoch Gr. dabei den vaterländischen Dichter stellte, dessen neueste Erzeugnisse auch in seine Einsamkeit drangen, geht aus der Äußerung hervor: „Könnte ich jemals ihm bis an die Schultern wachsen! Höher werde ich niemals wachsen“. Er fülte sich vor allem zum Dichter berufen.

eine Anstellung erwerben. Solche Probepredigten pflegten vor leeren Bänken gehalten zu werden. Der seinen stellte er das Thema voran: „Warum ist des Herrn Wort aus seinem Hause verschwunden?" Er ließ sie drucken, damit doch etliche die Stimme des Predigers in der Wüste hören möchten. Und tausende hörten sie*). Der Ton der Klage, ja der Anklage geht durch die ganze Predigt hindurch, one dass sie positiv davon Zeugnis ablegt, dass dem Prediger der Kern des Evangeliums schon zur Herzens- und Gewissenssache geworden war. Gr. selber hat dies später offen in Abrede gestellt. Aber als Anklage wurde die Predigt von Herren und Damen, zunächst von der Geistlichkeit der Residenz, verstanden. Nur einer im „Hohen Rate" erklärte: „Ich füle mich nicht getroffen". Nur der Verwendung des (damals schon emeritirten) alten Bisch. Balle hatte er's zu danken, dass er, zwar nicht mit einer Zurechtweisung verschont, aber doch das Vikariat bei seinem Vater antreten durfte. In der Einsamkeit des ländlichen Pfarrhauses und durch den Ernst des Amtes wurde er tiefer in sein eigenes Inneres und zugleich in das Evangelium hineingefürt. Dabei gingen seine historischen und poetischen Arbeiten fort. Da geschah es, dass bei der Lektüre eines elenden Geschichtswerkes (Kotzebues Geschichte Preußens) plötzlich die ganze Feindschaft der Zeit gegen das Christentum ihm vor Augen trat **). Solche herzlose Spötter des Heiligsten sah er gefeiert, wärend er selber gemaßregelt worden, weil er es nur gewagt, den Verfall des Heiligtums zu beklagen. Indem er das Buch zürnend fortschleuderte, fülte er sich plötzlich — so erzält er — „wie ergriffen von einem mächtigen Geiste und zum Reformator berufen", was aber er selbst nachher für überschätzende Schwärmerei erkannte. Mitten in derselben sei die Frage ihm aufs Gewissen gefallen: „Hast du denn die Vergebung deiner Sünden?" Diese Frage bewegte und beugte ihn tief, und machte seine Seele stille vor Gott.

Hiemit war ein Wendepunkt in Grundtvigs Leben eingetreten. Er wandte sich zu dem Versöner, und unter lange anhaltenden inneren Kämpfen suchte er den Frieden und volle Heilsgewissheit in der persönlichen Gemeinschaft mit Christo. Zugleich warf er die Stützen, denen er bisher getraut hatte, von sich. Im Vorwort zu einer damals erschienenen Gedichtsammlung (er will dasselbe als das Vorwort zu seinem künftigen Leben betrachtet wissen) sagt er sich ausdrücklich von der Schellingschen Philosophie und der romantischen Schwärmerei aller derer los, welche sich für Christen halten, weil sie eine unklare Ehrerbietung fülen vor den Geheimnissen des Christentums; sowie er bald darauf in einer anderen Schrift davor warnt, das Christentum in allgemeine Ideeen aufzulösen. Seinem vorwaltenden Interesse entsprechend, stellte er sich also auf den geschichtlichen Boden, und zwar ebensowol mit seiner Theologie wie seiner Poesie. „Christentum und Geschichte ist meine Losung", schreibt er einige Jare nachher; und diese Losung hat sich eben um die genannte Zeit in ihm befestigt. Freilich hat man richtig geurteilt (Kaftan), dass desungeachtet, ihm unbewusst, die philosophisch-poetische Betrachtungsweise ihn dauernd und gründlich beherrscht hat. „Für sein Bewusstsein hat sich aus der unklaren Romantik seine doppelte Lebensaufgabe klar herausgeschält: historische Erforschung des altnordischen Volkstums und Verkündigung des historisch richtigen Evangeliums. Jenes aber wie dieses in keinem gelehrten Interesse, sondern gerade den Hochgelehrten zum Trotz, um das verfallene Haus des Herrn wider zu bauen, um den altnordischen Volksgeist in Dänemark wider zu wecken, um eine freiheitliche, christliche, echt nordische Entwickelung des statlichen und kirchlichen Lebens anzubanen im Interesse seines geliebten, hochbegabten und doch so zurückgedrängten Volkes."

Aus dem jütländischen Pfarrhause ließ er 1812 seine in diesem Sinne verfasste Schrift ausgehen: „Kort Begreb af Verdens Krönike i Sammenhäng" (Kurzer Inbegriff der Weltchronik im Zusammenhang), welche besonders durch

*) Diese Predigt wurde ins Deutsche übersetzt (Flensburg 1810) und von Jung Stilling begrüßt als ein Lebenszeichen in der erstorbenen Kirche.

**) K. nennt das den alten Preußen gebrachte Christentum „eine mittels des dürren und toten Kreuzes gepflanzte Giftblume".

ihre scharfe, schonungslos verurteilende Kritik des 18. Jarhunderts, sowie der Dichter und Theologen seiner Zeit, heftigen Widerspruch erregte. Hier traten, außer seiner Abneigung gegen alles Deutsche, schon gewisse extreme Anschauungen hervor, welchen er bis an's Ende treu blieb, wiewol er sie nicht immer mit derselben Leidenschaftlichkeit geltend gemacht hat. „Es gibt", sagt er, „in Europa zwei Urstämme, die noch frisch hervorwachsen aus ihrer ursprünglichen (mythischen) Wurzel, die Griechen und die Skandinavier; alle übrigen Völker sind sekundäre". Auch in christlicher Hinsicht hielt er das dänische Volk nach seiner nationalen Eigentümlichkeit vor allen anderen geeignet, das Christentum in sich auszugestalten, und daher berufen, dereinst die Fürung aller übrigen zu übernehmen; Dänemark sei das „Palästina der Geschichte".

Im Herbste des Jares 1813, bald nach dem Tode seines Vaters, kehrte Gr. nach Kopenhagen zurück, dem Centralpunkte des geistigen Lebens der Nation, auf welche er in ihrem ganzen Umfange zu wirken begehrte. Sogleich seine ersten hier gehaltenen Predigten, welche mit großer Unerschrockenheit, aber auch in den schroffsten Formen des Bekenntnisses, gegen den Abfall der Zeit von dem alten echten Glauben der Väter zeugten, ließ er durch den Druck in weitere Kreise ausgehen. Er gewann wol vereinzelte Anhänger, aber weit mehr Widersacher. Zugleich mit seinem feurigen, erregbaren Temperamente, welchem Milde und Vorsicht nur als Schwäche galten, machte sich seine seltene Gabe volkstümlicher, poetisch angehauchter Beredsamkeit geltend. Übrigens fürte er im ganzen ein Einsiedlerleben. Mehrere seiner gelungensten geschichtlichen und dichterischen Arbeiten stammen aus dieser Zeit, so die „Roskilde Riim", die „Roskilde Saga", ferner die „Quädlinger" (eine Zusammenstellung patriotischer Lieder) und mehrere andere kleine Gedichtsammlungen. Im J. 1817 erschien seine „Udsigt over Verdenskröniken, isär i det lutherske Tidsrum" (Überblick der Weltchronik, besonders in dem lutherischen Zeitabschnitte), in welcher er den ganzen Auflösungsprozess der Neuzeit Schritt vor Schritt verfolgte, eine neue, ins rationalistische Lager geschleuderte Bombe. Aber auch, wo das Vaterland ihn rief, erschien Gr. vollgerüstet auf dem Platze. Im J. 1814, als der Feind in Holstein stand und der Verlust Norwegens drohte, versammelte er die Studenten und redete zu ihnen zündende Worte. Meistens aber lebte er zurückgezogen unter seinen Büchern. Auch die Kanzeln der Residenz wurden ihm, dem gefürchteten Zeugen, nur ausnahmsweise eingeräumt. Dafür gingen wärend jener acht Jare (1813—1821) 26 litterarische Arbeiten aus seinem Studirzimmer hervor. Außer einer beträchtlichen Anzal von Predigten, welche eine neue Zeit anbanen halfen, verdient besonders seine umfangreichste Arbeit hervorgehoben zu werden, nämlich die in 6 Bänden (1818—1822) erschienene Übersetzung des Saxo Grammatikus und des Snorre Sturleson *), sowie der angelsächsischen Bjovulfs-Drapa.

One Amt und Titel war Gr. durch seine vielseitige schriftstellerische Tätigkeit allgemein bekannt, und nicht one Einfluss, in den weitesten Kreisen wol durch seine, nach Gehalt und Form zu großem Teil ausgezeichneten, Poesieen sowol weltlicher als geistlicher Gattung. Einer seiner vielen begeisterten Freunde sagt von ihm: „Kingos mit neuen Saiten bespannte Harfe gab wider einen vollen Klang, und Heimdal ließ noch einmal sein mächtiges Horn erschallen. Bald horchte ihnen das ganze Land." Zu denen, die dem begabten Manne ihre Teilnahme zuwandten, gehörte namentlich auch K. Frederik VI., welcher vielleicht mehr durch Grundtvigs altnordische Forschungen, als durch seine Lieder sich angezogen fülte. Und er beschloss, den durch die Intoleranz einer die Toleranz und Freisinnigkeit proklamirenden Geistlichkeit wie gebannten, fast vierzigjärigen Mann aus seinem Winkel zu ziehen. Der König machte kurzen Prozess, und, one dass Grundtvig selbst eine Anstellung gesucht, one Bischof und Konsistorium zu fragen, ja den Be-

*) „Eine Arbeit, die für sich allein genügen würde, ihm in der Geschichte der dänischen Litteratur eine bleibende Stelle zu verschaffen, gesetzt auch, dass er außerdem keine einzige Zeile geschrieben hätte". So urteilt ein dänischer Biograph.

denklichkeiten des Kanzleipräsidenten zum Trotze, ernannte er ihn zum Pastor zu Präftöe, einem Städtchen auf Seeland. Und das königliche Wolwollen kam im Grunde seinem unausgesprochenen Bedürfnis entgegen. Kann doch niemand sich stärker gegen das Feder- und Bücherwesen erklären, dem lebendigen Worte nachdrücklicher den Vorzug geben vor dem toten Buchstaben, als er getan hat. Ja, bei seiner ruhigen, bloß litterarischen Tätigkeit „empfand er es wie einen geistigen Tod über sich kommen und trug sich mit Sterbegedanken", wenn auch seine mannhafte Natur sie niederkämpfte. Jedoch in so engen und kleinlichen Verhältnissen, wie sie in Präftöe ihn umgaben, konnte Grundtvig sich nicht wol fülen; und so wurde er schon im nächsten Jare (1822) auf sein dringendes Ansuchen vom Könige nach Kopenhagen, wo er am meisten empfangen und am meisten wirken konnte, berufen, und zwar als Kaplan an der Erlöserkirche in der Vorstadt Christianshavn.

Hier sammelte sich in kurzem um seine Kanzel und Persönlichkeit ein fester Kreis, und sein lebendiges, auf innerer Erfarung beruhendes Zeugnis von Christo begegnete bei Hohen und Niederen, Gelehrten und Ungelehrten dem sich geltend machenden tieferen Bedürfnis. Vielfachen Anklang fand ein größeres Gedicht, eines der bekanntesten unter seinen nicht-kirchlichen Poesieen: „Der Neujahrsmorgen", in welchem er seinem Morgentraume „von der Belebung des Heldengeistes des alten Nordens zu christlichen Taten" einen herrlichen Ausdruck gab.

Und er selber war ja einer der „Recken", denen im Kampfe am wolsten ward. Die Herausforderung glaubte er im J. 1825 deutlich und nahe genug zu vernehmen. Der kürzlich angestellte junge Professor H. N. Clausen, welcher die akademische Jugend in nicht geringem Maße anzog, veröffentlichte seine erste größere Arbeit: „Katholicismens og Protestantismens Kirkeforfatning, Läre og Ritus" (auch ins Deutsche übersetzt) und entwickelte hier seinen Rationalismus als das richtige protestantische Verständnis der hl. Schrift. Grundtvig ließ sich durch die vielen schätzbaren Seiten des Werkes nicht imponiren; ebensowenig bestach ihn die übrigens sympathische Forderung, dass die Kirche, vom State unabhängig, sich nach „ihren eigenen Grundsätzen" selbst organisiren müsse. Denn ihm kam alles darauf an, jeder Fälschung zum Trotz, das wäre Prinzip, den eigentlichen innersten Lebensgrund unserer Kirche, den Glauben der Väter zu behaupten. Er trat alsbald mit seinem geharnischten: „Kirkens Gjenmäle" (Protest der Kirche) gegen Clausen hervor, welchen er auf Grund des genannten Buches als einen Feind der christlichen Kirche signalisirte und von ihm forderte: entweder solle er seine Irrlehre widerrufen, oder sein schmählich verratenes Amt, als Lehrer und Bildner der künftigen Geistlichkeit Dänemarks, niederlegen. Wärend Cl. nur das, was mit den Aussagen der Vernunft, der philosophischen Kritik und der historisch-grammatischen, wissenschaftlichen Exegese sich vereinigen lasse, als christlich gelten ließ, wies Gr. auf die gegebene geschichtliche Grundlage der Kirche, die höchste Auktorität Christi selbst hin, welche jener verleugne, und so alles kirchliche Leben untergrabe. „Die Kirche Christi ist ein unbestreitbares Faktum, eine weltgeschichtliche Erscheinung, die im ganzen Verlaufe der Zeiten sich selbst als lebendige Realität bezeugt hat, die göttliche Heils- und Erziehungsanstalt für unser Geschlecht, welche in unwandelbarer Jugend fortbesteht, *sie allein* allen bösen Mächten überlegen, voller Leben und Kraft, die Völker wie die einzelnen widergebärend und die Keime einer unendlichen Entwickelung in sich tragend. Die Kirche Christi, als die allgemeine, ist hoch erhaben über alle Bestimmungen und Schranken der Schultheologie, hat aber eine individuelle Gestalt, ein feststehendes Bekenntnis, nämlich den sog. apostolischen Glauben (hierdurch eine Glaubensgemeinschaft) und zwei lebenskräftige Sakramente, die das göttliche Gnadenwerk in den Seelen der Bekenner entzünden und nären." Im Vorworte erklärte er: erst in neuester Zeit sei ihm darüber ein Licht aufgegangen, dass das Fundament der Kirche *tiefer* liege, als *in dem geschriebenen Worte*, nämlich in dem schöpferischen Worte Christi selbst an seine Jünger, welches allein sowol gemeinschaft- als personbildende Kraft besitze, unerschöpflich als der einzige Lebensborn, alles verjüngend als die Frucht des Baumes, der mitten im Paradiese stand. Er räumt ein, hier-

mit von der reformatorischen Ansicht, betr. das Verhältnis der Kirche zur Schrift abzuweichen, betrachtet aber diese (d. Z. noch nicht näher formulirte) Abweichung mit Recht für weniger wesentlich, als die zwischen Clausen und ihm bestehende.

Dieser „Protest der Kirche“ erregte eine außerordentliche Sensation. Innerhalb acht Tagen wurde die Schrift dreimal aufgelegt, und alle anderen Tagesfragen traten vor der neuesten zurück. Die allgemeine Stimmung sprach sich vorwiegend gegen Grundtvig aus, welcher als der Zelot verschrieen wurde, welcher zum Hon der heutigen Aufklärung die Finsternis vergangener Zeiten zurückfüren wolle, wärend Clausen als Anwalt der Freiheit und des Fortschritts gefeiert wurde. Letzterer machte die Sache zum Gegenstande eines Injurienprozesses. Am 30. Oktober 1826 wurde Gr. zu einer Geldstrafe von 100 Rdl. verurteilt, aber zugleich — was das schlimmste war — in betreff aller künftigen Veröffentlichungen unter Censur gestellt. Auch der schon damals sehr angesehene und einflussreiche Mynster, nachheriger Primas der dänischen Kirche, obgleich von Herzen dem Glauben zugetan, schien in seiner Predigt „von der christlichen Weisheit“ wider ihn Partei zu nehmeu. Und als vollends ein Verbot erging gegen den Gebrauch der Gesänge, die Gr. für das bevorstehende tausendjärige Jubiläum des Christentums im Norden gedichtet hatte, da legte er sein Amt nieder (1826) und wollte nicht länger im Dienste einer Statskirche stehen, welche den Glauben und das Bekenntnis preiszugeben schien. Damals gab er seine interessante Schrift: „Mein litterarisches Testament“ heraus.

Bis 1831 lebte Gr. nun wider one Amt, wärend das für seinen und seiner Familie Unterhalt Erforderliche — bei seiner sehr einfachen Lebensweise nicht allzuviel — durch die Gunst bemittelter Freunde ihm reichlich zufloss. Auch hörte von seiten des States die järliche Unterstützung nicht auf, die er zur Förderung seiner antiquarischen und geschichtlichen Studien genoss. In den J. 1829—1831 erhielt er zugleich von dem Könige, welcher ihm fortdauernd seine persönliche Teilnahme bewarte, ihm auch öfter Audienz erteilte, die Mittel zu drei Sommerreisen nach England, um in den dortigen großen Bibliotheken die Reste der alten angelsächsischen Litteratur aufzusuchen und ans Licht zu ziehen *). Wärend dieses seines Privatlebens gab er außerdem (vier Jare lang) in Verbindung mit Rudelbach und Lindberg seine „Theologisk Maanedsskrift“ heraus.

Im Verlaufe dieser Jare war es, wo er in die Banen einlenkte, die sowol innerlich als äußerlich seine Stellung zur bestehenden Kirche umgestalteten. Es ist wol nicht zu verkennen, dass außer seinen persönlichen Erlebnissen der Eindruck, den die widerholte Anschauung der kirchlichen Verhältnisse Englands, besonders der Verkehr mit hervorragenden Dissentergeistlichen auf ihn hervorbrachte, bei dieser seiner Entwickelung mitgewirkt hat. Sie ist aber bezeichnet durch eine Reihe von Abhandlungen z. B. über Religionsfreiheit, über sichtbare und unsichtbare Kirche, über Aufhebung des Parochialzwanges (welche er schon im J. 1881 bei den damaligen Reichsständen, jedoch erfolglos, beantragte), vornehmlich aber über das „Licht- und Lebenswort“, über das apostolische Symbolum und seine Entstehung. Die letztgenannte Frage beantwortete er in einer Weise, die jedem Unbefangenen unbegreiflich vorkommen muss, für Gr. aber höchst charakteristisch ist. Augenscheinlich war es ihm ein Bedürfnis, gegenüber einer Schrifttheologie, welche auf den Wogen der alles anzweifelnden Kritik, der willkürlichen Exe-

*) „Die Engländer, deren angelsächsisches Erbe bei weitem reicher ist, als das irgend eines der germanischen Volksstämme, haben sich diesem nationalen Schatze gegenüber in unbegreiflicher Weise kaltsinnig, beinahe fremd und ablehnend verhalten. Dem Dänen Grundtvig war es vorbehalten, ihren „Phönixgesang“ zum ersten Male (1840) zu veröffentlichen, ferner durch Übersetzungen mehrere ihrer alten Dichtungen in die neuere Litteratur einzufüren. — Im J. 1831 erließ er in englischer Sprache eine öffentliche Einladung, den angelsächsischen Nachlass herauszugeben, wobei er mit einem Verse Shakespeares ihnen ihre Trägheit vor Augen hielt, und „geflissentlich es darauf anlegte, sie so tief wie nur möglich zu verwunden“, ob er sie dadurch nicht in Bewegung setzen möchte“. Fr. Hammerich, Aelteste christl. Epik. Aus d. Dän. v. A. Michelsen (1874), S. 2 f.

gese, des vulgären Menschenverstandes, wie der stolzen Tagesweisheit, hin und her schwankte, eine feste Position zu gewinnen. Er suchte sie außerhalb der Schrift, fand sie auch nicht in dem materialen Prinzipe (dem im Worte wurzelnden und sich selbst bezeugenden Glauben an Den, der die Sünder gerecht macht); vielmehr war es ihm um einen kurzen Inbegriff der zu glaubenden und die Seligkeit bedingenden Warheiten und Tatsachen zu tun, und zwar einen göttlich beglaubigten. Was er suchte, trat ihm entgegen in dem apostolischen Glaubensbekenntnisse, als „dem lebendigen und Leben schaffenden Worte aus dem Munde des Herrn selbst, den Jüngern vorgesagt wärend der vierzig Tage nach der Auferstehung“, und zwar Wort für Wort gerade so, wie wir es heute haben. Nicht etwa auf geschichtlichem Wege weist er die Richtigkeit dieser Behauptung nach, sondern a priori. „So gewiss wir an eine heilige allgemeine Kirche glauben, in deren Gemeinschaft wir getauft sind, und welche, nach des Herrn Verheißung, die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollen, so gewiss müssen wir auch festhalten, dass zu allen Zeiten ein Glaube und eine Taufe gewesen ist, sowie ein Herr ist. Unzertrennlich aber von Glauben und Taufe ist das (mit Vater-Unser und Entsagung eng verbundene) Glaubensbekenntnis, welches die Taufbedingungen und hiermit auch die Bedingungen der Seligkeit (der Aufnahme in die Gemeinschaft des Herrn) enthält. Diese Bedingungen müssen durchaus unabhängig von der heiligen Schrift aufgestellt sein, welche erst ein Menschenalter nach der Stiftung der Kirche entstanden ist, sowie sie ja auch gar nicht mittels der Schrift zu uns gekommen sind, sondern durch ein von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanztes, mündliches Wort, das Glaubensbekenntnis, welches mit leiblichen Oren vernommen wird, so oft der (wesentlich mit ihm zusammenfallende) Taufbund aufgerichtet wird. So war wir nun an unsere Taufe als ein vom Herrn gestiftetes Gnadenmittel glauben, so müssen wir auch glauben, dass diese Heilsbedingungen nicht von Menschen, sondern vom Herrn selbst festgesetzt sind, und dass er selber in der Taufe den Bund mit uns aufrichtet. Er kann aber nicht zu einer Zeit andere Bedingungen der Seligkeit aufstellen, als zu einer anderen. Soll die Kirche die christliche bleiben, so muss auch das Glaubensbekenntnis der letzten Geschlechter dasselbe sein, wie das der ersten Gemeinde zu Jerusalem. Sonst wäre die Kette zwischen dem Herrn und uns abgebrochen, und die Pforten der Hölle hätten seine Gemeinde überwältigt. — Die Apostel müssen es notwendig schon am Pfingsttage, bei der Taufe der drei tausende, und zwar jedes einzelnen, gebraucht haben u. s. w. *). Diese ganze Anschauungsweise, welche uns an Lessings Streit mit Götze und an J. F. F. Delbrück erinnert, wird von Grundtvigs Anhängern als die „magelös opdagelse“ (unvergleichliche, herrliche Entdeckung) gepriesen. Das bedenklichste bei dieser Fiktion, diesem Phantasiegebilde (denn offenbar hat der Dichter Grundtvig hier den Theologen, vollends den Kirchenhistoriker beherrscht) ist, dass die hl. Schrift in solchem Maße dabei um ihre Ehre gebracht wird, dass sie nur als für die Schule, nicht für die Kirche vorhanden, ja als „toter Buchstabe“ bezeichnet und in Schatten gestellt wird. Überhaupt werden die Gegensätze: Leben und Tod, Buchwesen und lebendiges Wort, unablässig geltend gemacht. Bei allem dem ist nicht zu vergessen, dass Grundtvig selber, sowie nicht wenige seiner Freunde und Schüler, trotz dieser Einseitigkeit, ja unter dem Gewande derselben, kräftige und erweckliche Zeugnisse abgelegt haben von Christo, dem in der Gemeinde lebendigen, allgegenwärtigen Heilande, und von ihrer Herzensgemeinschaft mit Ihm, vielen Seelen zu warem Segen **).

---

*) S. H. Martensen, Til Forsvar mod den saakaldte Grundtvigianisme. 5te Oplag. 1863 (Zur Verantwortung gegen den sog. Grundtvigianismus), S 25 ff. Hier wird auf Prof. Casparis (in Christiania) gründliche Forschungen über das ap. Symbol und seine allmähliche Entwickelung hingewiesen — eine Frucht der durch und gegen Grundtvig im Norden entstandenen Bewegung.

**) Das erwänte litterarische Organ Grundtvigs, die Theol. Monatsschrift, wurde aufgegeben, als Rudelbach einem Rufe nach Deutschland folgte und Superintendent zu Glauchau ward. Derselbe sagte sich später von dem Grundtvigianismus gänzlich los und bekämpfte ihn

Dem verurteilten, in amtloser Stille lebenden Warheitszeugen fielen nun besonders viele zu. Als diese (den 24. November 1831) um die Erlaubnis anhielten, eine freie Gemeinde bilden zu dürfen, unter Grundtvigs und eines zweiten Pastors Leitung, wurden sie abschlägig beschieden. Mehreremale predigte ersterer, übrigens allem Sekten- und Konventikelwesen abhold, in ihrem Versammlungslokale, welches für die zuströmende Menge bei weitem nicht ausreichte. So wurde ihm endlich durch Vermittelung des Bischofs P. E. Müller die deutsche Frederikskirche (auf Christianshavn) insoweit eingeräumt, dass er sonntäglich hier einen Nachmittagsgottesdienst halten durfte. Und wärend der folgenden 18 Jare hat er, one zu anderen Amtshandlungen befugt zu sein, als Prediger eine Wirksamkeit geübt, welche seinen Einfluss auf immer weitere Kreise ausdehnte und seine Bedeutung als Haupt einer kirchlichen Partei befestigte. Diese hatte auf ihre Fane die Worte: Geist und Freiheit! geschrieben, womit ihnen jedoch keineswegs das ihrem Streben zugrunde liegende tiefere religiöse Bedürfnis abgesprochen werden soll. Im Gegenteil ließ die andächtige, um den begeisterten Redner sich scharende Gemeinde unverkennbar den frischen Odem der „Erweckung" spüren, welche damals, von Fünen ausgehend, sich über große Kreise des Volkes zu verbreiten anfing und heute noch fortwirkt. Sie wurde in nicht geringem Maße auch durch den von seiten Grundtvigs lebhaft geförderten Kirchengesang gehoben, welchem sein teils übersetzte und bearbeitete, teils eigene schwungvolle Lieder enthaltendes „Sang-Värk til den danske Kirke" (1837, neue Ausg. 1870—1875) wesentlich zu statten gekommen ist. Grundtvigs Tendenzen, welche er in der Schrift „Die dänische Staatskirche, unparteiisch beurteilt (1834), darlegte, zielten 1) auf vollständige liturgische und dogmatische Freiheit der Geistlichen, ganz besonders aber 2) auf Lösung des Kirchspielverbandes. Dass Zustände, wie sie aus der allgemeinen Durchfürung solcher Grundsätze hervorgehen mussten, mit dem Wesen einer „Statskirche" unvereinbar seien — welche Grundtvig übrigens in eine „Volkskirche" verwandelt wissen wollte, — dass an Stelle kirchlicher Ordnung die Willkür herrschen würde, hörte man damals von vielen Seiten her; und sowie Bischof Mynster wiesen auch Männer wie Prof. Clausen so weitgehende Wünsche entschieden zurück. Dennoch brachte P. Lindberg im Sinne derselben einen Antrag bei der Ständeversammlung (1835) ein. Damals fand er freilich hier noch gar keinen Anklang. Als er aber drei Jare später denselben Antrag widerholte, konnte man sich schon überzeugen, dass zu Gunsten der Grundtvigianer die allgemeine Stimmung sich sehr geändert hatte. Und im J. 1840 gewannen jene Anträge die Majorität der Versammlung wenigstens teilweise; denn mit dem Verlangen der liturgischen und dogmatischen Freiheit aller Geistlichen mochte man sich, wenigstens in dieser Ausdehnung, nicht einverstanden erklären. Freilich erteilte der König (1842) nur dazu seine Genehmigung, dass es fortan in bezug auf die Konfirmation (nicht auf Taufe und Abendmal) jedem freistehen solle, seinen Geistlichen zu wälen. Es war ein Schritt näher zum Ziele. Grundtvig durfte eine Reformation der Kirche nach seinen Plänen hoffen. Welches Ansehen er fortwärend genossen hat, zeigt sich auch darin, dass ihm, als achtzigjär. Greise, der Titel eines Bischofs vom Könige verliehen wurde (1863).

Jene Hoffnung, und der Wunsch, seine eigenen Söne konfirmiren zu dürfen, erweckte wider bei ihm das Verlangen, ein ordentliches Amt in der Kirche zu bekleiden. Er musste es um so lebhafter wünschen, da die bisher ihm nicht zustehende Verwaltung der Sakramente ihm als die wichtigste und fruchtbarste aller Amtshandlungen galt. Und diesem Wunsche kam der König selbst entgegen. Er war auf Grundtvig durch die Vorlesungen, die derselbe 1838 in der Aula der Universität über die Geschichte der neueren Zeit mit außerordentlichem Beifall hielt, von neuem aufmerksam geworden, und forderte ihn im folgenden Jare persönlich auf, um das erledigte Amt eines Seelsorgers an dem Hospitale Vartou zu Kopenhagen nachzusuchen. Das in des Königs eigene Hände übergebene Gesuch

mit gewonter Gründlichkeit, namentlich in Guerikes Luther. Zeitschrift. Grundtvigs gelehrter und tapferer Mitstreiter gründete bald nachher die „Nordisk Kirketidende", an deren Stelle später (unter Redakteur Brandt) die noch bestehende „Dansk Kirketidende" getreten ist.

hatte den Erfolg, dass Gr. 1839 d. 28. Mai die Ernennung zu dem Amte erhielt, das er bis zu seinem Ende bekleidet hat. Und diese bescheidene Hospitalkirche ward nunmehr der Sammelort seiner persönlichen Gemeinde und der Mittelpunkt einer weit über die Grenzen des Landes, besonders auch nach Norwegen sich erstreckenden kirchlichen Bewegung.

Dass er an dem Volksleben sich in mehr als einer Hinsicht beteiligte, versteht sich von selbst. Mit dem lebhaftesten Interesse begleitete er die politischen Bewegungen in den vierziger und fünfziger Jaren, beteiligte sich mit leidenschaftlichem Patriotismus an dem Streite mit Deutschland über Schleswig-Holstein (seine Rede unter freiem Himmel auf der Skamlingsbank), griff auch tätig in die Verhandlungen ein als mehrmaliges Mitglied des Folkething, wo er auf der Seite der Liberalen saß und eifrig für bürgerliche und religiöse Freiheit kämpfte. Wärend er damals der deutschen Partei auf's heftigste entgegentrat und namentlich Preußen nur mit den stärksten Zorneswörten erwänen konnte *), hat er in einer späteren Schrift (1867) weit gemäßigtere Ansichten kundgegeben, wie er denn schon vor Ausbruch des Krieges für eine Teilung der Nationalitäten war.

Das Statsgrundgesetz von 1849, dessen fast demokratische Verfassung nicht one die Mitwirkung Grundtvigs und seiner Partei ins Leben getreten ist, gewärleistete unbeschränkte Religionsfreiheit, und stempelte die dänische Statskirche zur „dänischen Volkskirche“ um, welche aber noch immer einer selbständigen Verfassung und Verwaltung entbehrt, vielmehr durch Schuld des tonangebenden „Liberalismus“ in Abhängigkeit von dem Reichtstage gehalten wird. Die verschiedenen „Freiheiten“, welche die Grundtvigianer mit Hilfe desselben erreichten und gesetzlich feststellen ließen (1855 und 1862), namentlich nach Lösung des Parochialzwanges das Recht, freie Gemeinden innerhalb der Volkskirche zu bilden, beliebig auch fremde Kirchen zu allen Amtshandlungen zu benutzen, sind in dem Artikel „Dänemark“ speziell aufgefürt worden. Das „Gewissensrecht des Individuums“ haben sie soweit ausgedehnt, dass durch ein Gesetz von 1857 in das Belieben eines jeden gestellt ist, seine Kinder taufen zu lassen oder nicht, und zwar letzteres, one den Austritt aus der Kirche einzuschließen.

Grundtvig meinte, alle diese Einrichtungen seien im Interesse der Gläubigen notwendig, damit sie nicht einem ungläubigen oder ihnen sonst antipathischen Geistlichen preisgegeben würden. Bei seiner freigemeindlichen Tendenz kam er dahin, in der Volkskirche nichts anderes zu sehen, als ein bürgerliches Institut, welches one einen spezifisch-christlichen oder gar evang.-lutherischen Charakter dazu bestimmt sei, alles, was als religiöse Gemeinschaft auftritt, in sich aufzunehmen und zu beherbergen.

Auf das Erziehungs- und Unterrichtswesen richtete Grundtvig in dem Maße, als sein Einfluss stieg, immer angelegentlicher seine Aufmerksamkeit. Und hierbei suchte er das in seiner Persönlichkeit so mächtige nationale Moment (folkeligheden) besonders zur Geltung zu bringen. Ein gesundes, seiner selbst bewusstes Volksleben betrachtete er als Grundlage eines starken Glaubenslebens (des Christentums) im Volke. Er forderte daher eine nationale Volkserziehung. „Nicht mehr aus Sprache, Geschichte, Dichtung der Römer und Griechen soll das heranwachsende Geschlecht seinen geistigen Fonds nehmen, sondern aus denen der nordischen Vorfaren, am nordischen Geiste den eigenen Geist entwickeln und kräftigen. Die lateinische Sprache dürfe nur, soweit sie unentbehrlich sei, getrieben werden und müsse Raum lassen für eine wirklich nordische Bildung.“ Wenn aber manche Grundtvigianer ihr auflösendes, zuchtwidriges Freiheitsstreben auch in die Schule hineintrugen, so war dafür der Meister wol nicht verantwortlich zu machen. Ein namhaftes Verdienst hat er sich um die Stiftung der sog. Volkshochschulen erworben, deren Zweck ist, der Jugend nach der Schulzeit eine Fortbildung in

*) Als Kuriosum verdient es Erwänung, dass er in seinem „Siebengestirn der Christenheit“ (Christenhedens Syvstierne) die Gemeinde zu Sardes, die den Namen hat, dass sie lebe und doch tot ist, auf die deutsche Kirche, dagegen die zu Philadelphia, die eine kleine Kraft hat, aber das Wort des Herrn bewaret und seinen Namen nicht verleugnet hat, auf die dänische Kirche deutet.

national-christlichem Sinne zu verschaffen. Wie in Dänemark, so sind deren auch in Norwegen schon ziemlich viele entstanden *). Zu bedauern ist, dass sie öfter zu Herden des Ultradanismus missbraucht worden sind. Als eine Ausartung des Grundtvigianismus ist es zu betrachten, dass manche Bekenner desselben eine bloße Laienbildung der Geistlichkeit gefordert haben, wie denn überhaupt den Grundtvigianern häufig der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit und der Verabsäumung der apostolischen Regel: „Halt an mit Lesen" gemacht wird — jedenfalls nicht nach dem Vorbilde Grundtvigs selbst, welcher sich selbst bezeichnet hat: „halb Skalde, halb Bücherwurm". Überhaupt mochte „der Alte" wol mehr als einmal Veranlassung zu dem Ausspruche finden, der ihm beigelegt wird: „Es ist doch gut, dass ich kein Grundtvigianer bin!" Diese ließen es mitunter über dem, was sie „fröhliches Christentum" nannten, an der rechten Besonnenheit und Vorsicht fehlen. Höchst bedenklich ist insbesondere ihre politische Alliance mit der Bauernpartei, und auch mit denen, die kein Hehl machen von ihrem Unglauben, ihrer Geringschätzung von Wort und Sakrament**).

Eigentümlich ist es, dass Grundtvigs Anhänger sich selbst die „kirchlichen Theologen" nennen und sich als solche den Schrifttheologen (d. h. Buchgelehrten) gegenüberstellen. Allerdings sind der wissenschaftlichen Vertreter ihrer Sache nicht viele. Außer Grundtvig und Lindberg kann man als solche kaum andere anfüren, als Bischof Kierkegaard zu Aalborg (jetzt emeritirt, Bruder des bekannteren Sören K.), einen geistvollen, auch gelehrten Mann, P. A. Fenger, und zwei Norweger, Propst Ingjer und P. Wexels zu Christiania.

Norwegen, das verlorne Bruderland, sah er mit besonderer Freude sich der Bewegung anschließen, deren Urheber und Träger er war. Und wie Kirchliches und „Volkliches" ihm innig verwandte Mächte waren, so fehlte er auch nicht auf den sog. skandinavischen Zusammenkünften, wo der „alte Grundtvig", inmitten der Studentenschar, jugendlich frisch, mit Rede und Gesang die Verbrüderung der drei Völker des Nordens feierte. Besonders schön aber waren die Vennemöder, d. h. Versammlungen der Freunde Grundtvigs, welche, oft mehr als 400, an seinem Geburtstage sich um ihn sammelten.

Im J. 1871 redigirte und veröffentlichte er, als 88jähriger Greis, eine Reihe von Vorlesungen, die er vor zehn Jaren gehalten hatte, „über den Lebenslauf der Kirche", an deren Schlusse er ein Bild seiner eigenen Fürung und Entwickelung entwarf. Dieser Kirkespeil ist jedenfalls ein höchst eigentümliches Buch.

Wie sein ganzes langes Leben, so war auch seine Häuslichkeit zwar wechselvoll, aber auch reich gesegnet. Das Glück seiner ersten Ehe — er nannte es selbst ein Idyll — ging frühe zu Grabe; er war darnach zweimal wider verheiratet. Als 70jähriger Mann ging er seine dritte Ehe (mit einer Reichsgräfin Friis) ein, und hatte noch die Freude, den jüngsten ihm geborenen Son zu taufen. Des greisen Grundtvigs hohe erwürdige Gestalt, mit dem silberweißen, auf die Brust herabfallenden Barte, erinnerte lebhaft an die Bilder der alten Propheten. Sein Blick behielt bis an's Ende das ihm innewonende eigentümliche Feuer; nur der einst so gewaltige Klang seiner Stimme war in der letzten Zeit sehr ermattet. Dennoch predigte er Sonntags und Mittwochs seiner ihm getreu bleibenden Gemeinde aus der Fülle des gläubigen, liebewarmen und hoffnungsfrohen Herzens. Am 1. Sept. 1872 hielt er in gewohnter Weise Gottesdienst; am nächsten Vormittag meditirte er, mit der Feder in der Hand, seine nächste Predigt. Wenige Stunden darauf sank er, von den Seinen umgeben, zurück und entschlief, beinahe

---

*) Als Gr. seinen 70. Geburtstag feierte, überreichten Freunde ihm 7000 Rbl., um eine V.-Hochschule anzulegen und nach seinen Grundsätzen zu verwalten.

**) Eine sehr beachtenswerte Rüge in dieser Hinsicht enthält eine Schrift, die einer der älteren Freunde Grundtvigs bald nach seinem Tode herausgab, nämlich Prof. Fr. Hammerich: „Grundtvig og det forenede Venstre" (vereinigte Linke). Noch größere Sensation brachte es hervor, dass ein noch nicht zwanzigjäriger Son Grundtvigs (aus seiner dritten Ehe) öffentlich dawider Zeugnis ablegte in seinem Gedichte: Til Grundtvigs Venner. Rimbrev (siebente Auflage) 1875.

89 Jare alt. Sein Begräbnis vereinigte von nahe und ferne eine ungeheure Menge Teilnehmender; der unabsehbare Zug der Leidtragenden aus allen Klassen des Volkes bewegte sich nach der kirchlichen Trauerfeier, immer neue Lieder anstimmend, durch die Straßen der Residenz, wie man änliches weder bei Thorwaldsens noch bei der letztverstorbenen Könige Bestattung erlebt hatte. Dem Wunsche des Abgeschiedenen zufolge wurde seine Leiche nach Präftöe gefaren, um daselbst an der Seite lieber Vorangegangener zu ruhen.

Grundtvigs Name ist unverlöschlich dem Gedächtnis des Volkes eingeschrieben, welches er mit der völligsten Hingebung geliebt, und für dessen Hebung in kirchlicher wie nationaler Hinsicht er gewirkt und gelitten hat. Was in seinem Werke Gold und Silber war, wird bleiben; das Stroh und Heu wird das Feuer verzehren. Von seinen Geistesfrüchten werden namentlich die gelungensten seiner Lieder, welche ihm einen Platz neben Brorson und Kingo (s. die betr. Artt.) sichern, fortleben, und aus der sehr großen Anzal seiner prosaischen Schriften vor anderen zwei, durch Schwung und ergreifende Kraft der Gedanken, wie durch Volkstümlichkeit ausgezeichnete: sein „Handbuch der Weltgeschichte“, ein lichtvoller Leitfaden mit Hinweisung auf die Quellen, und seine vielgenannte „Nordens Mythologi eller Sinbilledsprog, historisk-poetisk oplyst“ (1832). Ein vorzüglicher Litteraturkenner, Mart. Hammerich (vieljäriger Schulmann und Inspektor der Gymnasien Dänemarks), sagt in seinem: „Om Ragnaroksmythen og dens betydning i den oldnordiske religion (1868), p. 89 von dem angefürten Werke: „Ein höchst geniales Buch, in welchem der Verfasser sein Vermögen, alles, was er berürt, lebendig zu machen, offenbart. Seine selbständige Forschung in den Quellen, seine echt nordische Darstellung der Volksmythen, und vor allem seine angeborene Verwandtschaft mit unserem alten Norden, geben dem Buche einen unverwüstlichen Wert. Er hört die Grundakkorde aus der Tiefe des Asenglaubens und versteht es, sie aus seiner Brust widerertönen zu lassen. Indem er aber hauptsächlich im Dienste unserer Zeit darstellt, was die Asen, Walhall u. s. w. für uns sein sollen, um uns eine Mythensprache zu geben, in der die universalgeschichtliche Weltanschauung des Nordens wider auferstehen kann: so verlieren wir beständig den eigentümlichen Standpunkt unserer Vorväter, den eigentümlichen Inhalt ihres Lebens aus den Augen. — Die heidnische Mythologie des Nordens verwandelt sich in eine Sinnbildsprache für seinen Ideeenkreis, für seine Anschauung unserer Interessen und Verhältnisse — ein Zeugnis für das allegorische Allvermögen Grundtvigs.“ Hier sehen wir den Dichter und Propheten Grundtvig, und zwar auf seinem ursprünglichen Gebiete. Aber auch die Gedanken seiner späteren Jare von einem Freiheitsleben in Schule, Stat und Kirche sind nicht sowol der Wirklichkeit entsprechend, der Gegenwart angepaßt, als vielmehr auch Zukunftsbilder eines Dichters, oder, wie Martensen in seinem: Forsvar imod Gr. p. 98 sagt: „prophetische Blicke, welchen nur die Anfänge und die Ausgänge sich zeigen, dagegen die ganze in der Mitte liegende Welt der Wirklichkeit, ihre Erscheinungen, Entwickelungen und Erfordernisse mehr oder minder sich verhüllen“. Hiermit ist die Größe Grundtvigs, aber zugleich auch seine Schwäche angedeutet.

Litteratur, außer der im vorigen gelegentlich angefürten folgende: Chr. Hansen, Wesen und Bedeutung des Grundtvigianismus, Kiel 1863; M. Lütke, Kirchliche Zustände in den skandinavischen Ländern, Elberf. 1864; Paul Pry, N. F. S. Grundtvig, Biographisk Skizze, Kjbh. 1871; J. Kaftan, Grundtvig, der Prophet des Nordens, Basel 1876.

Michelsen.

Gruß (Kuß) **bei den Hebräern.** Grüßen בֵּרֵךְ, segnen (von בָּרַךְ, die Knie beugen, die mit dem Gruß und Anwünschen des Segens verbundene Geberde) ist nach hebr. Sitte und Sprachgebrauch wesentlich ein Anwünschen von Glück, Frieden, Freude, göttlichem Segen (1 Mos. 24, 60; 47, 7. 10; 2 Kön. 4, 29; 1 Chr. 16, 43 u. ö.; im Sinn feindlichen Verabschiedens euphemisch Hiob 1, 5; 2, 9; 1 Kön. 21, 10), auch ein Fragen nach dem Befinden, daher der auch

sonst gewönliche Ausdruck שְׁאַל לְשָׁלוֹם (1 Mos. 43, 27; 2 Mos. 18, 7; Richt. 18, 15; 1 Sam. 10, 4; 17, 22; 2 Kön. 4, 26; 10, 13; 1 Chr. 18, 10). Solches Grüßen kann geschehen persönlich oder durch andere, auch brieflich, bei Besuchen, beim Kommen und Gehen (Willkomm 1 Mos. 47, 7; 1 Sam. 13, 10; 2 Kön. 10, 15; Abschied 1 Mos. 47, 10; 2 Sam. 13, 25); Begegnen unterwegs (1 Sam. 25, 6; 2 Sam. 8, 10; 2 Kön. 4, 26). Das griechische *ἀσπάζεσθαι* von *σπάω*, ad me traho (Matth. 10, 12; Luk. 1, 40; Apostelg. 21, 7 u. ö.) bezeichnet die nahe körperliche Berürung. Sonst *χαίρειν λέγειν* 2 Joh. 10 häufig mit Ell. v. *λέγειν* Apostelg. 15, 23; 23, 26; Jak. 1, 1. *χαῖρε*, *χαίρετε* Matth. 27, 29; 28, 9; Marci 15, 18; Luk. 1, 28; Joh. 19, 3. — Das Grüßen geschieht wenigstens bei den späteren Orientalen mit besonderer Feierlichkeit und Höflichkeit, und so wortkarg sie sonst sind, mit großer Umständlichkeit, so dass sich Rußegger über die Verzögerung seiner Reise durch die häufigen Begrüßungen beklagt. Vgl. Lane, mod. Eg. I, 253: er könnte mit den konventionellen Grußformeln 12 Seiten füllen, und Socin-Bädecker S. 120. Hieraus mag sich 2 Kön. 4, 29; Luk. 10, 4 erklären. Nichterwiderung des Grußes gilt für höchst ungesittet Sir. 41, 24. Ausnahmen statuirt seinem Charakter gemäß erst das spätere Judentum bei Trauernden und Fastenden. Heiden sollen nicht begrüßt werden, Matth. 5, 47, was nicht im Sinne Christi ist. Freilich, intimere Begrüßung, der Christengruß soll einem *πλάνος, ἀντίχριστος* versagt werden, 2 Joh. 10. Nach Lightfoot, horae p. 788, dürfen durch besondere Frömmigkeit ausgezeichnete Personen den Gruß nicht erwidern, sollen aber ehrfurchtsvoll begrüßt werden, vgl. Matth. 23, 7; Mark. 12, 38; Luk. 11, 43; 20, 46. Die einfachsten, gewönlichsten Grußformeln sind 1) fragend הֲשָׁלוֹם, wie stehts, 2 Sam. 20, 9; 2 Kön. 4, 26 u. ö.; 2) anwünschend שָׁלוֹם לְךָ, לָכֶם Heil, Friede sei dir! Richt. 19, 20; 1 Chr. 12, 18 *εἰρήνη ὑμῖν*, Luk. 10, 3; Joh. 20, 19. 21. Beim Abschied לֵךְ בְּשָׁלוֹם 1 Sam. 1, 17; 20, 42. Der chald. Gruß im Brief d. Artaxerxes an d. Samaritaner Esra 4, 7 lautet שְׁלָם וּכְעֶת, d. h. Friede u. s. w., Abkürzung der kanzleimäßigen weitläufigen Grußformel. Der arabische Gruß lautet: Friede über dir السلام عليك, der Gegengruß: über dir sei Friede und Allahs Gnade und Segen. Spezifisch israelitische Grüße enthalten den Namen יהוה; so Ps. 129, 8: wir segnen euch im Namen Jehovahs; oder Richt. 6, 12; Ruth. 2, 4: Jehovah sei mit dir, worauf die Antwort: der Herr segne dich. So heißt der Begrüßte auch der Gesegnete Jehovahs 1 Mos. 24, 31; Luk. 1, 28. 42. Ein besonders ehrender Gruß ist לְחַי zum Leben; dem latein. vivat! entspricht die Begrüßung der Könige יְחִי אֲדֹנִי לְעֹלָם 1 Kön. 1, 31, am chaldäischen und persischen Hof לְעָלְמִין חֱיִי Dan. 2, 4; 3, 9; 5, 10; 6, 7. 22; Neh. 2, 3 (änlich bei Phöniz. und Puniern. Plaut. Poen. 5, 2. 34. 38). —

Was die Geberden betrifft, mit denen die persönliche Begrüßung verbunden zu sein pflegt, so sind diese nach der Person des Begrüßten verschieden. Der Grüßende macht eine leichtere oder tiefere Verbeugung, oft mehrmals hintereinander, siebenmal 1 Mos. 33, 3, dreimal 1 Sam. 20, 41. Die tiefe Verbeugung הִשְׁתַּחֲוָה, *προσκυνεῖν* 1 Mos. 18, 2; 19, 1; 23, 7; 2 Sam. 9, 6; 18, 21 u. ö. ist verbunden mit einem Beugen des Haupts קָדַד 1 Sam. 24, 9; 1 Kön. 1, 16. Beides, קָדַד und הִשְׁתַּחֲוָה, wird jedoch meist (Dan. 2, 46; 1 Mos. 24, 26; 2 Mos. 12, 27; 34, 8; 4 Mos. 22, 31, vgl. Apostelg. 10, 26; Off. 19, 10; 22, 9) von Anbetung Gottes oder vermeintlich göttlicher Wesen gebraucht. Die tiefste Verbeugung, besonders vor Königen, ist ein Fallen auf's Angesicht נָפַל נָפַל עַל־פָּנָיו, אַפָּיו, נ' לִפְנֵי פ' (1 Mos. 42, 6; 44, 14; 50, 18; 1 Sam. 25, 23; 2 Sam. 1, 2; 14, 4; 19, 18; 1 Kön. 18, 7). Neuere oriental. Sitte ist Legen der Rechten auf die Brust, Berüren der Lippe, der Stirne, des Turbans (nicht

Abnehmen, daher das morgenländ. Sprichwort vom abendl. Hutabnehmen: er hat so wenig Ruhe, als der Hut eines Franken). Begegnete man auf einem Reittier einem Höheren, so stieg man ab, wie noch jetzt geschieht (1 Mos. 24, 64; Richt. 1, 14; 1 Sam. 25, 23), und begrüßte ihn, aus dem Weg gehend, mit ehrerbietiger Verbeugung. Zeichen demütiger Begrüßung, zugleich der Huldigung, ist Küssen der Füsse (Ps. 2, 12; Luk. 7, 38), selbst der Fußtritte (Ps. 72, 9; Jes. 49, 23; Micha 7, 17) und Kniebeugung, בָּרַךְ, כָּרַע עַל־בִּרְכַּיִם (Eph. 3, 2; 2 Kön. 1, 13; Matth. 27, 29). Auch war die Begrüßung, besonders Höhergestellter, mit Darbringung von Geschenken verbunden (1 Mos. 32, 14 ff.; 43, 11; 1 Sam. 10, 4), die mit Gegengeschenken erwidert wurden (1 Kön. 10, 10 ff.). Ältere wurden von jüngeren durch ehrerbietiges Aufstehen begrüßt (3 Mos. 19, 32; Hiob 29, 8. Zu den Geberden des Grüßens gehört auch Fassen und Küssen der Hand (Sir. 29, 5), des Barts (2 Sam. 20, 9), ferner Küssen des Mundes נָשַׁק (os adjungere ori 1 Mos. 29, 11; 2 Mos. 4, 27; 18, 7; 1 Sam. 10, 1; 20, 4; Tob. 7, 6; 11, 11), Umarmen חָבַק (1 Mos. 29, 13; 48, 10), Umhalsen (נָפַל עַל־צַוָּאר 1 Mos. 33, 4; 45, 14) — meist nur bei Gleichstehenden, vgl. 1 Mos. 29, 11. 13; 2 Sam. 15, 5; Tob. 7, 7; 9, 8. Beim Weggehen 1 Mos. 31, 28; 32, 1; Ruth 1, 14; 1 Kön. 19, 20; Tob. 10, 13. Im Neuen Test. Luk. 7, 45; 15, 20; Apostelg. 20, 37; Matth. 26, 48 (Judaskuss). Sonst kommt der Kuss vor auf Mund und Angesicht, Hals und Auge als Zeichen der Freundschaft, geschlechtlichen und verwandtschaftlichen Liebe außer den cit. Stellen Spr. 24, 26; 27, 6; Hohel. 1, 2; 8, 1; Spr. 7, 13; 1 Mos. 27, 24 f.; 48, 10; 50, 1; als Zeichen der Versönung 1 Mos. 33, 4; 45, 15; 2 Sam. 14, 33; Luk. 15, 20; Handkuss Sir. 29, 5. Auch Götzenbilder wurden geküsst 1 Kön. 19, 18; Hos. 13, 2. Von den vorislam. Arabern wurden der Sonne und dem Mond Kusshände zugeworfen. — Vgl. die älteren und neueren Reisewerke über den Orient. Purmann, Expos. Form. salut. pax vobiscum. Franc. ad M. 1799; Boberg, De osculo Hebr.; Müller, De osculo sancto, 1764; Herrenschmid, Osculologia Vit., 1630; Ugol. Thes. XXX; Winer, RWB. unter Höflichkeit; Jahn, Archäol. II, 314 ff.; Keil, Bibl. Arch. II, 84 f. Leyrer.

Grynäus, ein aus Schwaben stammendes, in Basel eingebürgertes, nun ausgestorbenes Geschlecht, aus dem mehrere berühmte Theologen hervorgegangen sind. —

Der Stammvater dieses Geschlechts ist Simon Grynäus, geboren zu Vehringen 1493. Der Vater, Jakob Gryner, war ein einfacher Landmann. Grynäus ist nach der Sitte der Zeit latinisirt, warscheinlich mit Beziehung auf eine Stelle Virgils, wo das Wort als Epitheton Apollos vorkommt (Aen. IV, 345. coll. Ecl. VI, 72). Als Knabe, der eine bedeutende geistige Begabung zeigte, kam er in seinem 14. Jare in die von Georg Simler und Nikolaus Gerbel geleitete Stadtschule zu Pforzheim. Hierauf besuchte er die Universität zu Wien, wo er magister liberalium artium ward und selbst als Lehrer der griechischen Sprache auftrat. Von da ging er nach Ofen (Buda), wo ihm das Rektorat einer Schule übertragen wurde. Allein bald hatte er von den Dominikanern daselbst Anfechtung zu leiden, so dass er sich nach Wittenberg begab, wo ihm Melanchthon von der Pforzheimer Schule her bekannt war. Von 1524 bis 1529 finden wir ihn als Professor der griechischen Sprache an der Universität zu Heidelberg, wo ihm seit 1526 auch die Professur der lateinischen Sprache übertragen wurde. Er lebte daselbst in kümmerlichen Verhältnissen, von den übrigen Mitgliedern der dem Katholizismus noch ergebenen Universität wegen seiner Anhänglichkeit an die Reformation und seiner Hinneigung zu Zwingli und Oekolampad in der Abendmalssache angefeindet. Mit letzterem war er seit 1526 bekannt geworden und in Briefwechsel getreten. Um sich wegen einer anderen Stellung umzusehen und um seinen Freund Melanchthon zu begrüßen, begab er sich 1529 nach Speier, wo eben der Reichstag versammelt war. Hier wäre er auf Anstiften des Dr. Johann Faber beinahe verhaftet worden. In seiner Rettung sahen die Zeitgenossen eine wunder-

bare Fügung Gottes. Im J. 1529 wurde er nach Basel berufen. Die Berufung dahin war das Werk des Bürgermeisters Jakob Meyer und Oekolampads. Er sollte Erasmus ersetzen, der im Unmute über die Einfürung der Reformation daselbst mit anderen Gelehrten die Stadt verlassen hatte. Die Ungunst der Zeitverhältnisse, welche eine Widerherstellung der Universität bis 1531 nicht gestattete, bot ihm Gelegenheit sowol zu privater philologischer Tätigkeit, als zu einer Reise nach England. Hier wurde er mit der Ehescheidungssache Heinrichs VIII. betraut; er sollte dem König die Gutachten der reformirten Theologen in dieser Angelegenheit übermitteln. Grynäus entledigte sich dieses Auftrags nach seiner Zurückkunft nach Basel. Er selbst stimmte anfänglich in dieser damals von den Theologen viel verhandelten Sache mit den schweizerischen Theologen, die sich zu Gunsten der Scheidung aussprachen. Später ließ er sich von Butzer anders bestimmen und trat zu der entgegengesetzten Ansicht über, die von Luther und Melanchthon verfochten wurde, jedoch so, dass er immer an dem Satz festhielt: die Ehe mit der Witwe des Bruders sei gegen das Natur- und Völkerrecht. Die Scheidung in dem betreffenden Fall wünschte er aber nicht vollzogen. Luther erschien ihm in der Begründung seiner Ansicht zu schroff, wie er sich denn überhaupt in allen theologischen Streitfragen zu der mildern vermittelnden Ansicht hinneigte. Das Jar 1531 war für die Schweiz ein verhängnisvolles. Zwingli fiel im Kampf, und wenige Wochen nachher erlag Oekolampad einer Krankheit. Grynäus hat als Augenzeuge den Heimgang dieses ersten Reformators der Baseler Kirche beschrieben. Wenn er nach dessen Tode nicht sofort auch zum Vorsteheramt der Kirche erhoben wurde, so geschah es deshalb, weil er freiwillig von einer Bewerbung mit Myconius zurücktrat. Dagegen wurde er mit Beibehaltung seiner griechischen Professur noch zum außerordentlichen Professor der Theologie gemacht und hielt als solcher exegetische Vorlesungen über das neue Testament. 1534 erhielt er vom Herzog Ulrich von Württemberg den Auftrag, ihm bei der Einfürung der Reformation in seinen Landen und bei der Umgestaltung der Universität Tübingen behilflich zu sein. Er vollzog dieses Geschäft in Verbindung mit Ambrosius Blaurer von Konstanz. Tätigen Anteil nahm er auch an der Abfassung der sogenannten ersten helvetischen oder zweiten Baseler Konfession, die im Januar 1536 von den schweizerischen Theologen zu Basel vereinbart wurde, sowie an den Konferenzen, die abgehalten wurden, um die Schweizer zur Annahme der in dem gleichen Jare zustandegekommenen Wittenberger Konkordie zu bewegen. Diese umfassende theologische Tätigkeit hatte zur Folge, dass Grynäus die Professur des N. Test.'s, die bis dahin der Antistes Oswald Myconius versehen hatte, vollends abgetreten wurde. Die letzte namhafte Verrichtung des Simon Grynäus war seine Teilnahme an dem Religionsgespräch zu Worms 1540, auf welchem Einigungsversuche zwischen Katholiken und Protestanten betrieben wurden. Er war der einzige Abgeordnete schweizerischer Kirchen, der an diesem Gespräch teilnahm. Der Rat der Stadt Basel hatte ihn, auf Bitten desjenigen von Straßburg, dahin gesandt, um die Einigkeit der Kirchen zu bezeugen, und des Beistandes wegen. Im folgenden J. 1541 machte die damals herrschende Pest seinem Leben am 1. August unerwartet schnell ein Ende. Er starb, von der Gelehrtenwelt in und außerhalb Basel tief betrauert. Sein früher Tod ist von den namhaftesten Männern der Zeit, wie Micyllus, Sapidus, Beza, Camerarius, Musculus u. a., in Trauergedichten beklagt worden.

Simon Grynäus war ein Gelehrter ersten Ranges. Der griechischen Sprache war er mächtig wie wenige; seine philologische Tätigkeit war ungemein ausgebreitet und umfasste die verschiedensten Autoren. In der Theologie war er mehr Theoretiker als Praktiker; seine Kenntnisse, sein klarer Verstand und seine richtige Einsicht in die Verhältnisse waren aber Eigenschaften, die ihm auch als Theologen hohe Geltung verschafften. Seine reformatorische Tätigkeit wird stets anerkannt werden müssen. Sein Charakter hatte etwas sehr Gewinnendes; er war bescheiden, leutselig, milde, friedfertig. Mit allen bedeutenden Männern der Zeit stand er in Verbindung; so war er mit Erasmus, Budäus, Vives, Sturm, Melanchthon, Zwingli, Oekolampad, Bullinger, Calvin und vielen anderen in Brief-

wechsel. Sein Herzensfreund aber war Butzer. In Polen und Ungarn, in Italien und England hatte er Anhänger und Schüler. Er war das glänzendste Gestirn des Grynäischen Geschlechts, das drei Jarhunderte zu Basel blühte.

Die hauptsächlichsten Quellen für sein Leben sind die Vorreden zu seinen gedruckten Werken, sowie die Briefe, die, in verschiedenen Archiven und Bibliotheken zerstreut, vom Verfasser dieses Artikels teils abschriftlich gesammelt, teils herausgegeben worden sind. Vgl. Simonis Grynaei, clarissimi quondam academiae Basiliensis theologi ac philologi, Epistolae. Accedit index auctorum eiusdem Grynaei opera et studio editorum. Collegit et edidit Guil. Theod. Streuber, Basil. 1847. Sodann von demselben Verfasser ein Lebensabriss im Basler Taschenbuch auf das Jar 1853. Ältere zuverlässige Notizen geben Melanchthon, Corpus Reform., Tom. IV, Nr. 2418, 2419, und Joach. Camerarius in der Vorrede zu Theophrasti opera, Basil. 1541.

Nach Simon Grynäus war der berühmteste des Geschlechts Johann Jakob Grynäus. Er stammte nicht in direkter Linie von Grynäus ab, sondern war der Son von dessen Neffen Thomas, der vom Oheim nach Basel gezogen und zum praktischen Geistlichen gebildet worden war. Johann Jakob war geboren zu Bern den 1. Oktob. 1540, wo sein Vater damals Lehrer der Theologie war. Als derselbe 1546 zum Lehrer der griechischen und lateinischen Sprache am Pädagogium nach Basel berufen wurde, kam er in die von Thomas Platter geleitete Schule auf Burg, besuchte seit 1551 das Pädagogium, später die theologischen Vorlesungen an der Universität, wo damals Martin Borrhaus und Simon Sulzer lehrten. Von letzterem soll er zum Anhänger der lutherischen Ansicht in der Abendmalslehre gemacht worden sein. 1559 wurde er seinem Vater, der inzwischen vom Markgrafen Karl von Baden zum Prediger nach Rötelen berufen worden war, als Vikar beigegeben, und verwaltete dieses kirchliche Amt bis 1563, in welchem Jare er sich zur Ausbildung seiner theologischen Studien nach Tübingen begab. Er hörte hier vorzüglich Jakob Heerbrand, Theoderich Schnepf, auch Jakob Andreä, sowie die Lehrer der Ethik und Physik, und erwarb sich den theologischen Doktorgrad. 1565 wurde er vom Markgrafen Karl an die Stelle seines unterdessen an der Pest gestorbenen Vaters zum Prediger nach Rötelen ernannt. Diese Stelle versah er, bis er 1575 zur Übernahme der Professur des Alten Test.'s nach dem benachbarten Basel berufen wurde. Wärend dieser Zeit wurde er durch tieferes Nachdenken und sorgfältigeres Studium der Schriften der Kirchenväter und Reformatoren immer mehr von der Irrtümlichkeit des Dogma der Ubiquität überzeugt und entsagte von jetzt an der lutherischen Ansicht vom Abendmal völlig. Er wies daher auch die Konkordienformel beharrlich zurück. In Basel wirkte er neun Jare, wurde jedoch von Simon Sulzer und anderen Anhängern der lutherischen Lehre befeindet so dass seine Stellung nicht die angenehmste war. Mit Freuden folgte er daher 1584 einem Rufe des Pfalzgrafen Johann Kasimir zur Restauration der Universität Heidelberg. Er blieb zwei Jare daselbst und trug wesentlich dazu bei, dem reformirten Dogma in den pfalzgräfischen Landen die Oberhand zu verschaffen. Erst nach dem Tode Sulzers, an dessen Stelle zum Antistes der Kirche ernannt, kehrte er nach Basel zurück im Januar 1586. Mit der Stelle eines Antistes der Kirche von Basel war verbunden das Pastorat im Münster, der Vorstand bei der Stadtgeistlichkeit, das Archidiakonat auf dem Lande und bis 1737 eine theologische Professur (die des Neuen Testaments) an der Universität. Die Tätigkeit des Grynäus in diesen verschiedenen Gebieten wird sehr gerühmt und als eine ersprießliche geschildert; auch wird hervorgehoben, dass er sich das Schulwesen sehr angelegen sein ließ, wie er denn auch vorzüglich zur Reorganisation des Gymnasiums vom J. 1588 mitwirkte (Fechter, Geschichte des Schulwesens in Basel bis zum J. 1589, S. 84). Viele Sorge verschaffte ihm die wärend seiner Amtsverwaltung vom Bischof Jakob Christof Blarer siegreich durchgefürte Gegenreformation im Bistum Basel (J. Burckhardt, Die Gegenreformation in den ehemaligen Vogteien Zwingen, Pfeffingen und Birseck des untern Bisthums Basel am Ende des 16. Jarhunderts, S. 155). Grynäus war für die von Bullinger verfasste und 1566 herausgegebene helvetische Konfession günstig ge-

stimmt; er konnte jedoch die Annahme derselben zu Basel nicht bewirken. Dagegen brachte er die unter dem lutherisch-gesinnten Antistes Sulzer beiseite gesetzte Baseler Konfession von 1534 wider zu Ansehen und veranstaltete eine neue Ausgabe derselben mit Randglossen. In den Streitigkeiten der Geistlichkeit mit der Regierung war Grynäus das Organ der ersteren. Zu theologischen Verrichtungen außerhalb Basels wurde er mehrfach verwendet. So wurde er mit anderen Theologen 1573 und 1574 vom Grafen Friedrich nach Mömpelgard berufen, um daselbst die Reformation durchzufüren. Im Juli 1587 wurde er vom Rat der Stadt Basel nach Mühlhausen abgeordnet, um nach Dämpfung der daselbst ausgebrochenen Unruhen Versönung zu predigen und die kirchlichen Verhältnisse ordnen zu helfen (Kraus, Die bürgerlichen Unruhen in der Stadt Mühlhausen in den Jaren 1586 und 1587, Beiträge zur Geschichte Basels, herausgeg. von der histor. Ges. daselbst, Bd. I, S. 295). Im April 1588 war er Abgeordneter Basels bei der Disputation zu Bern, welche durch Samuel Huber wegen seiner Lehren über die Prädestination und seine Beschuldigungen gegen Abraham Musculus angeregt worden war (Trechsel: Samuel Huber, Kammerer zu Burgdorf und Professor zu Wittenberg, im Berner Taschenbuch auf 1854, bes. S. 194 ff.). Endlich wurde er 1592 im Namen der vier reformirten Städte der Schweiz zum Pfalzgrafen Friedrich IV. abgesandt, um diesem zur Thronbesteigung zu gratuliren und das Beileid der Städte über den Tod Johann Kasimirs auszusprechen.

Grynäus starb am 13. August 1617. Fünf Jare vor seinem Tode hatte er das Unglück, blind zu werden; er hörte aber deswegen nicht auf zu predigen und Vorlesungen zu halten. Die Grabschrift rühmt an ihm die simplicitas cordis, die sinceritas doctrinae und die vitae integritas. Seine Schriften sind zalreich und mannigfaltig. Es findet sich darunter Exegetisches über Bücher des Alten und N. Test.'s, viele kleinere dogmatische Abhandlungen, auch Praktisches, wie z. B. ein Trostbüchlein in Pestzeiten, und Patristisches. (Vgl. Athenae Rauricae P. 33; Ochs VI, 449).

(Eine neuere Bearbeitung des Lebens von Joh. Jak. Grynäus ist nicht vorhanden. Reichliches Material hiezu bieten zwölf Bände Briefe, die von den Theologen und Gelehrten seiner Zeit an ihn geschrieben wurden, auf der Bibliothek zu Basel aufbewart, sowie andere Aktenstücke im Kirchenarchiv. Einzelne Briefe sind von Scultetus 1612 und von Apinus 1720 veröffentlicht worden. Ältere Schriften sind: Joh. Jac. Grynaei vita et mors ex variis ipsius scriptis collecta et edita a Joh. Jac. et Hieronymo a Brunn., Basil. 1618, wobei sich eine autobiographische Skizze befindet. Epistolae familiares ad Chr. Andr. Julium una cum vita Grynaei ed. Apinus, Norimb. et Altdorf 1720.)

Von den übrigen Mitgliedern des Grynäischen Geschlechts, die sich dem geistlichen Stande oder der Theologie widmeten, sind noch folgende zwei zu nennen:

Johann Grynäus, geb. 1705, gest. 1744, berühmter Orientalist und Mitbegründer des in Basel noch bestehenden, sogenannten Frey-Grynäischen Instituts, welches eine wertvolle Bibliothek von ungefär 10,000 Bänden theologischer Werke besitzt.

Simon Grynäus, der letzte des Geschlechts, in gerader Linie von dem ältesten Simon abstammend, geb. 1725, gest. 1799, bekannt als Übersetzer mehrerer französischer und englischer antideistischer Schriften, sowie als Übersetzer der hl. Schrift im Geschmacke seiner Zeit (Basel 1776). S. Trechsel, Protestantische Antitrinitarier II, S. 277 f.; Bayle s. v. **W. Th. Streuber† (Herzog).**

Gualbert, Johannes (Giovanni), Herr von Pistoja und Stifter des Cönobitenordens von Vallombrosa (Vallis umbrosa) in den Apenninen unweit Florenz im Sprengel von Fiesole, lebte im 11. Jarh. Von ihm wird erzält, dass sein Vater ihn zur Verfolgung des Mörders von einem seiner Verwandten ausgesendet habe; am Karfreitage habe er in einem Holwege den Mörder aufgefunden und sofort töten wollen, da habe derselbe bei der Liebe des gekreuzigten Jesu um

Gnade gebeten, die Gualbert auch gewärt habe. Nun sei dieser in die dem heil. Minias geweihte Kirche gegangen, habe hier vor dem Kruzifixe gebetet, das Haupt Jesu habe ihm für die an dem Feinde bewiesene Barmherzigkeit dankend zugenickt und Gualbert darauf den Entschluss gefasst, der Kirche und dem Dienst Gottes sich zu widmen. Er sei in das Kloster jenes Heiligen eingetreten und Geistlicher geworden (1038). Bald habe er aber ein strengeres Leben gesucht, sei aus dem Kloster wider herausgetreten, nach Vallombrosa gegangen (1039) und hier Einsiedler geworden. Andere Fromme hätten sich ihm angeschlossen, die aber, bevor ihre Aufnahme in seine Einsiedelei stattgefunden habe, ein Jar lang einer strengen Büßung zur Prüfung sich hätten unterwerfen und dann die strengste Erfüllung der Regel Benedikts, namentlich in betreff der Klausur, des Stillschweigens und der andächtigen Betrachtung des Lebens und Sterbens Jesu, hätten geloben müssen. — Gualberts Stiftung fand Beifall und mehrte die Zal derer, die sich ihm anschlossen, so, dass sie einen Orden bildeten, den der Stifter nun in Religiose, dienende Brüder und Laien teilte. Die Einfürung der Laienbrüder (fratres conversi), um die Religiosen ganz ihrem eigentlichen Berufe hinzugeben, war bei ihm eine der frühesten in der Klosterwelt. Mehrere Klöster schlossen sich seinen Einrichtungen an, Vallombrosa erhielt bedeutende Schenkungen und wurde der Stammsitz einer eigenen Kongegration, die unter Gualbert als Abt stand, wärend die Vorsteher der einzelnen Klöster den Namen Superioren erhielten. Gualbert starb 1093 und wurde 1193 von Cölestin III. kanonisirt. Eine sehr große Verbreitung fand seine Stiftung nicht; die Zal der Klöster belief sich in Italien höchstens auf 50, in Frankreich wurde hauptsächlich nur das Kloster Corneillac bei Orleans (seit 1094) Sitz des Ordens. Das reiche Stammkloster wurde 1637 mit vieler Pracht erneuert und mit schönen Gebäuden versehen. Zur Zeit der großen französischen Revolution diente es vielen Priestern als Zufluchtsort; es besteht auch jetzt noch. Die ursprüngliche Kleidung der Einsiedlermönche von Vallombrosa war grau, daher nannte man sie auch Graue Mönche; unter dem Abte Blasius von Mailand (1500) nahmen sie jedoch braune Ordenstracht an. Im J. 1662 vereinigten sie sich mit den Sylvestrinern, und von jetzt an kleideten sie sich schwarz. Seit dem J. 1681 trennten sie sich wider von jenen Mönchen und blieben für sich in geringer Zal bestehen. Sie haben auch Ordensschwestern, die 1265 durch Rosana Altimonte in das Dasein gerufen wurden. Vgl. Joan. Gualberti Vita in Mabillonii Acta SS. O. S. B., II, p. 237; Hurter, Papst Innocenz III., Th. IV, S. 133 ff. Neudecker † (Zöckler).

Guardian, s. Kloster.

Guericke, Heinrich Ernst Ferdinand, Son des luth. Schlosspredigers in Wettin, späteren Superintendenten zu St. Moritz in Halle, G. Chr. Guericke, ward am 25. Febr. 1803 zu Wettin geboren. Nachdem er die lateinische Schule der Franckeschen Stiftungen mit bestem Erfolge besucht, bezog er 1820 die Universität und studirte unter Wegscheider, Gesenius, Knapp, Thilo, Niemeyer, Vater. Schon 1824 erlangte er die philosophische Doktorwürde und ward 1825 Lizentiat der Theologie (De schola, quae Alexandriae floruit, catechetica). Auf Grund seiner 1827 erschienenen Schrift „August Hermann Francke“, noch jetzt der besten Monographie über den hallischen Altvater, und seiner „Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung ins N. T., 1828 ff.“, ward er 1829 zum außerordentlichen Professor der Theologie in Halle ernannt, wozu 1833 die Tübinger Fakultät den Doktorhut fügte.

Wenn G. auf dieser akademischen Stufe bis an sein Lebensende stehen blieb, so ist das vornehmlich aus seiner noch zu erwänenden kirchlichen Stellung zu erklären, denn im Dienste der Wissenschaft hat er mehr gewirkt als mancher, dem es vergönnt ward, sich früh im Sessel des Ordinarius niederzulassen. Ein irgend originaler Theologe war er allerdings nicht. Er erkannte es für seine Aufgabe, die Ergebnisse der Forschung in seiner Disziplin, der historischen Theologie, andern zu vermitteln. Dem hat er mit großem Fleiße obgelegen, und dass er nicht one Erfolg arbeitete, zeigt der den Gegenständen entsprechende Abgang seiner Schriften:

Handbuch der Kirchengeschichte, 1833, 9. Aufl. 1866; Allgem. christl. Symbolik, 1839, 3. Aufl. 1861; Historisch-kritische Einleitung in das N. T., 1843, 3. Aufl. als Neutestamentliche Isagogik, 1867; Lehrb. d. christl.-kirchl. Archäologie 1847, 2. Aufl. 1859. Und die Zal seiner Leser würde warscheinlich noch viel größer geworden sein, wenn nicht die ungemeine Schwerfälligkeit seines Stiles zurückgeschreckt hätte.

Auch G. war in seinen jungen Jaren von der in der evangelischen Kirche Deutschlands beginnenden Erweckung erfasst worden. Aber er blieb nicht stehen auf dieser Anfangsstufe, sondern wuchs hinein in kirchliche Klarheit und Bestimmtheit, gefördert durch eifriges Studium der Schrift und Luthers, gestachelt durch die Quälereien, denen er die Lutheraner unter der Regierung Friedrich Wilhelms III. ausgesetzt sah. Als er in sich fest geworden war, sagte er sich öffentlich von dem „puren Fürstenwerke der Union" los, ein Schritt, den er nie zurückgenommen hat, und ward am 19. Nov. 1834 von Dr. Scheibel zum Pastor der kleinen in und bei Halle sich bildenden lutherischen Gemeinde ordinirt. Nun erfolgte seine Enthebung von der Professur. Ihm war das unbedingte Versprechen zugemutet worden, „sich jeder Polemik und sonstigen Widersetzlichkeit gegen die auf allerhöchsten Befehl in der Agenden- und Unionsangelegenheit erlassenen Anordnungen sowol in Schriften als auch auf dem Lehrstul und im Privatleben, mit Vorbehalt seiner abweichenden theologischen Ansichten über diese Gegenstände, zu enthalten und den Verfügungen der Obrigkeit gewissenhaft Folge zu leisten". — Die nächsten Jare wirkte er, von der Polizei vielfach geplagt, als Pastor seiner kleinen Gemeinde, bis diese nach Amerika auswanderte. Er selbst ward 1839 und 1840 one ein besonderes Gelöbnis wider in seine Professur eingesetzt. In eben diesem Jare 1840 gründete er mit Dr. Rudelbach die „Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche", deren Redaktion er mit großer Gewissenhaftigkeit zuerst in Gemeinschaft mit Rudelbach, seit 1862 mit Dr. Delitzsch bis an sein Ende fürte. Doch auch sonst beteiligte er sich am kirchlichen wie nicht minder am bürgerlichen Leben. So trat er 1844 ff. schriftstellerisch gegen die Lichtfreunde auf. 1847 richtete er an Friedrich Wilhelm IV. ein Schreiben, in welchem er dem Könige, falls er nicht umkehre, die Revolution als unvermeidlich voraussagte. Gegen diese hinwider legte er unerschrockenes Zeugnis ab, wärend er seinen Bürgerpflichten selbst bis zum Eintritt in die hallische Bürgerwehr zu genügen bemüht war. In der dann beginnenden Zeit der schnöden Reaktion stimmte er offen mit der liberalen Partei, one darum die Ausschreitungen dieser und leere liberale Redensarten mit seinem Widerspruche zu verschonen. Als Bezirksvorsteher machte er sich um die Armenpflege verdient. Acht Jare war er Stadtverordneter, bis der Minister von Mühler dem Widergewälten die Bestätigung versagte. Bis an sein Ende gehörte er der hallischen Schulkommission als Mitglied an. Und in allen Lagen erwies er sich als einen zuverlässigen Mann. Von seinem 50järigen Doktorjubiläum am 20. März 1874 berichtet einer der Mitfeiernden: „da waren alle ihn beglückwünschenden Stimmen, voran die des hochwürdigen Fakultätsdekans, darin einig, dass sein Charakter aus einem und zwar ehernem Gusse sei und dass er, was ihm als war erschien, stets mit ritterlichem Mute und unerschütterlicher Überzeugungstreue vertreten habe". Das ist einer der höchsten Lobsprüche, die einem Manne zu teil werden können. G., im persönlichen Verkehr sonst freundlich und liebenswürdig, konnte bei Vertretung seiner Überzeugung in Wort und Schrift scharf und stachlicht werden, und das mag manchen unangenehm berürt haben. Aber diese auf die Sache gerichtete Geradheit ist heilsam und nützt mehr, als das stete Verschweigen und Verwischen der Gegensätze. —

Guericke starb zu Halle nach schmerzhaftem Krankenlager am 4. Februar 1878. — Drei Frauen waren ihm vorangegangen. Acht Kinder betrauerten ihn. —

Geschrieben nach Nekrologen und persönlicher Bekanntschaft.

G. Plitt.

Gürtel bei den Hebräern. Bei den bekanntlich sehr weiten Unterkleidern der Morgenländer war der Gürtel (im allgemeinen חֲגוֹר genannt) auch bei den

Hebräern eines der wesentlichsten Kleidungsstücke, dessen hoher Wert auch daraus hervorgeht, dass er als bemerkenswertes Geschenk und als Handelsgegenstand erscheint, 2 Sam. 18, 11; Spr. 31, 24, besonders aus Jerusalem und Askalon, s. Movers, Phön. II, 3, 218. Natürlich gab es ihrer von verschiedener Art, je nach Stand, Lebensweise und Geschlecht der sie Tragenden: arme Leute, und fromme, streng-asketische Propheten trugen einen, etwa $1/_2$ Fuß breiten, Gürtel von Leder, 2 Kön. 1, 8; Matth. 3, 4, Reiche aber und Vornehme bedienten sich eines viel schmaleren, nur vier Finger breiten, von Linnen, Jer. 13, 1 ff., der noch dazu kostbar verziert, mit Gold, Edelgestein u. dergl. geschmückt war, Dan. 10, 5, vgl. Xenoph. Anab. 1, 4, 9. Der Frauengürtel, der tief und locker getragen wurde, wärend der Männergürtel (gewönlich אֵזוֹר genannt) um die Lenden (1 Kön. 2, 5; 18, 16; Jer. 13, 11) und von den Priestern (ihr Gürtel hieß, wie derjenige der Vornehmen, אַבְנֵט und war vorn zugeknüpft, sodass die beiden Enden bis auf die Füße herabhingen, Exod. 28, 39 ff.; Levit. 16, 4) noch höher gegen die Brust (Jos. Antt. 3, 7, 2; vgl. Apok. 1, 13; 15, 6, wo vom Messias und den Engeln die gleiche Art den Gürtel zu tragen ausgesagt ist) angeschnallt wurde, bildete ein Hauptstück des weiblichen Luxus, Jer. 2, 32; Jes. 2, 24; 49, 18; vgl. Hartmann, die Hebräerin am Putztische II, S. 299 ff.; Niebuhr, Reisebeschr. II, S. 184, Taf. 27, S. 326, Taf. 64. Der Frauengürtel scheint Jes. 3, 20 durch קִשֻּׁרִים bezeichnet, wenn dieses Plural-Wort nicht vielmehr die mancherlei andern Binden bezeichnet, welche die Frauen auch über dem Oberkleid, z. B. unter dem Busen, um ihn zu heben, trugen, wie LXX Jer. 2, 32 das hebr. Wort durch *στηθοδεσμὶς* = dem römischen stroplium übersetzen.

Der Gürtel diente überdies außer zum Zusammenhalten des Unterkleids, um dasselbe am Auseinanderflattern zu hindern, wodurch man am Gehen und andern Bewegungen (2 Sam. 6, 14) gehindert würde, und um dessen schleppende Länge zu kürzen, indem es unter dem Gürtel heraufgezogen und so festgehalten wurde, dass durch dessen Überhängen eine Art Tasche (*κόλπος*) entstand, zum Aufbewaren des Geldes (im *κόλπος* oder in dem Gürtel selbst) Matth. 10, 9 ibique Lightfoot; Mark. 6, 8; vgl. Horat. Epp. II, 2, 40, und zum Tragen des Dolches oder Schwertes, 2 Sam. 20, 8; 25, 13; Richt. 3, 16 und des Schreibzeuges, Ezech. 9, 2. Für Soldaten war daher ein festzusammenhaltender Gürtel unentbehrlich, Jes. 5, 27; Ezech. 23, 15; 1 Sam. 18, 41 und „sich gürten“ ist so viel als: sich zum Kampf, zur Reise rüsten, bereit sein, Jes. 8, 9; Exod. 12, 11; Deut. 1, 41; Ps. 76, 11; 1 Makk. 3, 58; Luk. 12, 35. Aus diesem mannigfachen Gebrauche des Gürtels erklärt sich, dass ein Übergeben desselben an einen Freund ein Zeichen der innigsten, vertraulichsten Verbindung war, 1 Sam. 18, 4, wie es das Symbol der Bestallung eines Beamten war, wenn der Fürst ihm den, wol mit besondern Insignien seines Amtes versehenen, daher ebenfalls אַבְנֵט genannten, Gürtel übergab, Jes. 22, 21. Von den Leibrock-Gürteln zu unterscheiden (gegen Winer, R.W.B. I, S. 448) sind die Spangen (*ἡ πόρπη*), durch welche das Oberkleid auf der Brust oder an der Schulter zusammengeheftet wurde und die bei Hochgestellten von Gold waren (1 Makk. 10, 89; 11, 58; 14, 44), auch wol wie die Halsketten als Lon kriegerischer Tapferkeit ausgeteilt wurden, cf. Liv. 39, 31. Vgl. Arvieux, merkwürd. Nachr. III, S. 241 ff.; Shaw, Reisen S. 99; Jahn, Bibl. Archäol. I, 2, S. 82 ff.; Winer R.W.B.; Planck in Paulys Realencykl. VI, 2, S. 2881 ff. **Rüetschi.**

Guibert. Des Kaisers Heinrichs III. Kanzler für das italische Königreich war Cadalus von Parma gewesen. Für die Kaiserin Agnes hatte Papst Viktor II. die Verwaltung dieses Reiches übernommen. Als er starb, setzte die Kaiserin einen vornehmen, geistig sehr begabten und mit Würde auftretenden Kleriker von Parma, Namens Guibert oder Wibert, in das Amt eines Kanzlers für das Königreich Italien ein und machte ihm die Vertretung der Rechte des Königs bei dem im Dezember 1058 erwälten Papste Nikolaus II. zum ersten Geschäfte. Nikolaus war in den Händen Hildebrands und wurde von ihm gedrängt, Maß-

regeln zu treffen, durch welche die Freiheit der Papstwalen gesichert würde. Guiberts Aufgabe war es aber, den Einfluss des Königs auf diese Walen zu erhalten und zu befestigen, und er sah sich damals bereits in einem unversönlichen Gegensatze zu den Bestrebungen Hildebrands. Dem Guibert war es nun auch zu danken, dass das Walgesetz des Nikolaus das königliche Ansehen noch so weit schonte, dass es die Übereinstimmung des besseren Teiles der Kardinäle mit dem Könige, welchem diese Beteiligung besonders zugestanden worden wäre, zur Gültigkeit einer Wal forderte. Aber schon die nächste Wal nahm von dieser Einschränkung Umgang. Alexander II. wurde one Rücksicht auf Heinrich IV. und seine Mutter, die Kaiserin Agnes, gewält und von den Normannen eingesetzt. Guibert hatte nun die Pflicht, dieser Verletzung der Rechte des Königs entgegenzutreten. Er fand den Hass gegen die rigoristische Partei, deren sich Hildebrand bediente, um seine Herrschaft über Kirche und Stat zu begründen, in ganz Oberitalien verbreitet und konnte die Lombarden leicht bewegen, einen königlichen, nachsichtigen, oberitalischen Papst zu begehren. Auch Kardinal Hugo der Weise und Präfekt Cencius von Rom arbeiteten gegen den hildebrandischen Papst und es geschah im Oktober 1061 zu Basel, dass das unehrerbietige und vieldeutige Dekret des Nikolaus annullirt und Cadalus, Bischof von Parma, zum Papst erwält und von der Kaiserin und vom König mit dem Kreuze und den päpstlichen Amtszeichen begabt wurde. Cadalus nahm den Namen Honorius II. an und zog nach Italien. Als aber die Kaiserin von der Regierung entfernt wurde, fiel Honorius II. und mit ihm auch Guibert. Beide waren bald darauf wider in Parma, wo Honorius als Bischof im Jare 1069 oder kurz nachher gestorben ist. Da bewarb sich Guibert um dieses Bistum. Das gab man freilich nicht ihm, sondern einem kölnischen Kleriker. Aber alsbald kam auch das Erzbistum Ravenna zur Erledigung und damit öffnete sich eine viel bedeutendere Stelle, welche von dem Stule Petri nicht fern war und schon oft die Vorstufe zu demselben abgegeben hatte. Auf diese Stelle gelangte Guibert durch die Fürsprache der Kaiserin Agnes und durch seine eigene nicht leicht begreifliche Befreundung mit Hildebrand. Er zog mit großem und glänzendem Gefolge in Ravenna ein und erlangte in Rom, auf Hildebrands dringende Fürsprache die päpstliche Konsekration. Guibert schwur, er würde treu sein dem Papste Alexander und seinen Nachfolgern, welche von den besseren Kardinälen gewält werden würden. Von einer Bedingung, die sich auf Kaiser oder König oder Patricius bezog, war jetzt keine Rede. Papst Alexander starb sogleich nach der Konsekration Guiberts (am 21. April 1073) und Hildebrand wurde sein Nachfolger. Guibert wurde zur Synode gerufen. Er kam, saß gemäß der Würde seines Erzbistums dem Gregor VII. zur rechten Seite und erkannte ihn freiwillig als Papst an, aber schon in der Verhandlung über die Sache der Patariner von Cremona und Piacenza kam Guiberts Antipathie gegen diese hildebrandischen Demagogen und gegen Gregors Kirchenpolitik zu Tage, doch zur offenen Feindschaft gedieh diese Meinungsverschiedenheit nicht. Guibert nahm die Zurechtweisung eines jungen fanatischen Cremonesen hin und beschloss nun bei sich, den Terrorismus des fanatischen Pöbels, der wanwitzigen Mönche und Gregors selbst je eher desto lieber zu brechen. Er blieb einige Zeit in Rom, lernte die große Zal der dem herrschenden Systeme feindlichen Elemente kennen, zog sie an sich und vereinigte sie, so gut es ging, zu einer antigregorianischen Partei. Dem Gregor versprach er noch, ein Heer zum Dienste gegen die Normannen und gewisse andere Feinde zu rüsten und herbeizufüren, und erhielt zu diesem Zwecke die Erlaubnis, nach Ravenna zurückzukehren. Er kam aber nicht wider, wie er versprochen hatte; er vereitelte sogar durch Aufreizung der Lombarden den Feldzug Gregors gänzlich. Der Papst wurde totkrank. Cencius schaltete in Rom nach Belieben. Kardinal Hugo der Weise ging zu Robert Guiscard. In Oberitalien erhielt die Sache der Patariner tötliche Schläge. Wäre Gregor damals gestorben, so wäre sein System ganz erlegen und es wäre eine Wendung der Dinge eingetreten, welche den Guibert mit allgemeiner Zustimmung auf den Stul Petri befördert hätte. Aber Gregor genas und Robert, der den Vorteil begriff, den er von einer Verbindung mit ihm und jedem kaiserfeindlichen Papste

haben müsse, wies den Kardinal Hugo ab. Der Papst rief den Guibert auf eine Synode in den Fasten des Jares 1075 zur Verantwortung und suspendirte ihn, als er nicht erschien, als einen Meineidigen vom Bischofsamte. Nun sammelten sich um ihn die Feinde Gregors. Es mag nicht one Guiberts Wissen geschehen sein, dass Cencius sich am 25. Dezember 1075, freilich nur auf wenige Stunden, des Papstes bemächtigte, und dass Heinrich IV. im Januar 1076 zu Worms dem Papste den Gehorsam aufsagte und die italischen Bischöfe zu Piacenza in die Absetzung Gregors einstimmten. In den darauffolgenden Verwickelungen wurde Guibert 1080 zu Brixen von 30 Bischöfen, sodann neuerdings und von einer durch Heinrich IV. berufenen Synode in Rom 1084 zum Papste gewält. Er wurde konsekrirt (von welchen Bischöfen, darüber sind die Quellen nicht einig) und nahm den Namen Clemens III. an. Am 31. März setzte er dem Könige und der Königin die Kaiserkrone auf. Jetzt erst hatte Guibert das Ziel seines Ehrgeizes erreicht, sich aber zugleich zum Gegenstande des glühendsten unauslöschlichen Hasses Gregors und aller Freunde der Freiheit und höchsten Herrschaft des Papsttums und der römischen Kirche gemacht. Es half dem Clemens nichts, dass Gregor sich dem Robert Guiscard anvertrauen, mit demselben Rom verlassen musste und am 25. Mai 1085 zu Salerno starb. Er wurde in Rom nicht heimisch. Er richtete damit nichts aus, dass er am 27. Februar 1086 auf einer Synode zu Ravenna mit Anlehnung an die schon allgemein gewordenen Forderungen der Hildebrandiner die simonistischen Ordinationen verbot und den Klerikern gebot, keusch zu leben. Es traf ihn dennoch Fluch auf Fluch und die Hildebrandiner stellten ihm am 24. März 1086 Viktor III. und am 12. März 1088 den gewaltigen Papst Urban II. entgegen. Im Jare 1089 kam es so weit, dass Clemens die Stadt Rom mit dem Versprechen verlassen musste, den päpstlichen Stul nicht wider einnehmen zu wollen. Das hinderte ihn freilich nicht, noch oft nach Rom zu kommen und seinem Nebenbuler, dem er seine Bannstralen nicht ersparen konnte, oft mit Erfolg die Kirchen, Paläste, festen Schlösser, Türme und Brücken Roms streitig zu machen und in seiner Eigenschaft als Papst in Rom und an vielen Orten Italiens zu walten und sich in und außer Italien Anerkennung zu verschaffen. Wir finden ihn oft an der Seite des Kaisers, der ihm treu blieb, und sonst meistens in Ravenna, seiner erzbischöflichen Residenz. Er erlebte auch den Tod Urbans II. am 29. Juli 1099. Aber noch war ihm keine Ruhe beschieden. Der schon am 13. August 1099 erwälte Paschalis II. fürte seine ersten Streiche gegen Clemens und vertrieb ihn aus seinem damaligen Aufenthaltsorte Alba. Clemens suchte Zuflucht in einem Castelle und starb im September 1100. Sein Leichnam wurde in Ravenna beerdigt und auf seinem Grabe sah man Fackeln brennen und Wunder geschehen. Deshalb wurden im Todesjare seines großen unglücklichen Kaisers, der auch keine geweihete Ruhestätte haben sollte, seine Gebeine auf Befehl seines Todfeindes Paschalis ausgegraben und in das Wasser geworfen. Guibert wäre in einer andern Zeit eine Zierde des römischen Bistums gewesen und hätte sich ein gesegnetes Andenken erworben. Wäre seine persönliche Stellung zu Hildebrand eine andere gewesen, so würde es ihm warscheinlich gelungen sein, den Aufschwung des Papsttums in würdigerer und gerechterer und friedlicherer Weise vollziehen zu helfen, als es Gregor und seinen Nachfolgern gelungen ist. Nun aber wurde er der Anfürer und Vertreter eines onmächtigen Widerstandes gegen eine sich selbst einsetzende weltbewegende Idee und, obgleich selbst Papst, doch der erklärte Feind der größten Entfaltung der Macht der römischen Hierarchie. Er war sich dieses tragischen Momentes seines Lebens bewusst, denn er bereuete es oft, Papst geworden zu sein, aber er musste, trotz dieses Bewusstseins, daran zu Grunde gehen. — Vgl. Stenzels Geschichte Deutschlands unter den fränkischen Kaisern (1. Bd. an vielen Stellen), Giesebrechts Kaisergeschichte (3. Bd. an vielen Stellen) und Jaffé Regesta pontificum Romanorum, p. 443—447. **Albrecht Vogel.**

Guibert von Nogent, theologischer und historischer Schriftsteller des 11. und 12. Jarh., geb. 1053 zu Clermont, Diöz. Beauvais, aus vornehmer und reicher Familie, gest. c. 1124. Seine Jugend fällt in's Hildebrandische Zeitalter,

sein Mannesalter in die Zeit des ersten Kreuzzugs, sein Tod in die letzte Zeit des Investiturstreites. Schon als Kind von seinen Eltern dem Dienste Gottes und der Maria geweiht, erhielt er nach des Vaters frühem Tode durch die Fürsorge seiner frommen Mutter eine streng-religiöse Erziehung und trat im zwölften Lebensjare c. 1064 in das Benediktinerkloster Flay oder St. Germer (monasterium b. Geremari Flaviacense), widmete sich mit angestrengtem Fleiß wissenschaftlichen Studien, fand eine zeitlang großes Gefallen an der Lektüre und Nachamung profaner Dichter, Ovids, Virgils und der Bukoliker, die nicht eben dazu dienten, die Gedanken des jungen Mönchs vom Weltleben abzuziehen. Eine schwere Krankheit bildete den Wendepunkt seines inneren Lebens; er begann, in das Studium der heil. Schrift und der Kirchenväter, besonders Augustins und Gregors sich zu versenken. Von entscheidendem Einfluss auf seine geistige Entwicklung aber wurde Anselm (der vir incomparabilis documentis et vita sanctissimus, wie Guibert ihn nennt), damals Prior zu Bec, der das Kloster Flay häufig besuchte und zu Guibert eine väterliche Zuneigung fasste. Von Anselm angeregt, versuchte sich Guibert in exegetischen Arbeiten über das Alte Testament, zuerst einem Kommentar über das Sechstagewerk; weitere schriftstellerische Leistungen in Prosa und Poesie folgten. 1104 wurde er zum Abt des Klosters B. Mariae zu Nogent sous Coucy in der Diözese Laon (Novigentum prope castrum Codiciacum s. Cociacum) erwält und bekleidete diese Stelle fast 20 Jare lang bis zu seinem Tode, der nach Mabillon c. 1124, vielleicht schon früher fiel. (Nach Thurot kurz nach 1121.)

Infolge seiner Geburt, seiner amtlichen Stellung, seiner ausgebreiteten Verbindungen, seiner Gelehrsamkeit und kirchlichen Tüchtigkeit, seiner schriftstellerischen und homiletischen Leistungen stand Guibert in hohem Ansehen. Mit einer Reihe hervorragender Persönlichkeiten aus geistlichem und weltlichem Stande, mit mehreren der Heroen und Reformatoren des Mönchtums im 11. und 12. Jarhundert, mit einem Anselm von Canterbury und Anselm von Laon, mit Bruno dem Karthäuser wie mit Norbert dem Prämonstratenser steht er in Verbindung. Auf der Synode zu Clermont 1095 war er vermutlich anwesend; 1107 erscheint er als Sprecher einer Deputation vor Papst Paschalis II. zu Dijon und Langres wegen der Wal des Bischofs Gaudri von Laon (16/24. Febr. 1107); 1114 nimmt er teil an einem vom Bischof Lisiard von Soissons veranstalteten Ketzergericht über katharische Sektenhäupter; in demselben Jare wont er einer von dem päpstlichen Legaten Cuno präsidirten Synode zu Beauvais bei; auch in der Umgebung des französischen Königs Ludwig VI. tritt er auf, und weiß aus eigener Anschauung von den Kropfheilungen zu erzälen, welche der König von Frankreich verrichtet (de pignorib. s. p. 331). Von Zeitgenossen und Nachwelt wird Guibert gepriesen als vir religiosus et magnae auctoritatis, gleich ausgezeichnet durch seine sapientia wie innocentia. Schade, dass Guibert selbst seiner Verdienste sich nur allzusehr bewusst ist und nicht selten mit einer durch den Schein mönchischer Demut übel maskirten Eitelkeit und Selbstgefälligkeit von sich zu sprechen liebt. Überhaupt macht der ganze Mann, wie man ihn aus seinen Schriften näher kennen lernt, nicht den angenehmsten Eindruck, — so wenig als sein phrasenhafter, geschraubter, vielfach dunkler und unreiner lateinischer Stil, zumal in seinem Geschichtswerke über den ersten Kreuzzug. An Gelehrsamkeit aber, an Bekanntschaft mit klassischer, patristischer und biblischer Litteratur hat es ihm nicht gefehlt (er citirt Terenz, Horaz, Ovid, Lucan, Cäsar, Trogus Pompejus, Sueton ꝛc.), und sein Dringen auf Schriftstudium und eifrigeres Predigen, wie der Freimut, womit er die gröbsten Absurditäten und Missbräuche des Heiligen- und Reliquiendienstes bekämpft, machen ihn zu einer interessanten Erscheinung des 12. Jarhunderts, so sehr er auch anderwärts in der Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit, dem Geschmacke an Wunder- und Dämonengeschichten, dem fanatischen Ketzerhasse und dem ganzen mönchisch-hierarchischen Ideenkreise seiner Zeit befangen erscheint. In theologischer Beziehung zeigt er sich als Schüler Anselms von Canterbury; wie bei diesem, so liegen auch bei Guibert noch das traditionalistische, dialektische und praktisch-religiöse Interesse in der Harmonie der Un-

mittelbarkeit nebeneinander, und zwar so, dass das dialektisch-rationelle dem kirchlich-traditionellen sich unterordnet. Dass es ihm auch an einem Anflug von Mystik nicht fehlt, zeigt insbesondere sein Traktat de interiori mundo (s. unten).

Wir besitzen von Guibert eine Reihe von Schriften autobiographischen, historischen, exegetischen, apologetisch-dogmatischen, praktisch-kirchlichen Inhalts, herausgegeben von Lucas d'Achéry u. d. T.: Venerabilis Guiberti, Abbatis B. Mariae de Novigento, opera omnia prodeunt nunc primum in lucem, una cum appendice etc., studio et opera Dom. Lucae d'Achery, Mon. Bened. Congr. S. Mauri. Paris 1651 Fol., 834 Seiten (die Werke Guiberts von S. 1—525); Abdruck bei Migne t. 156 u. t. 184.

Hier sind folgende Schriften von Guibert enthalten: 1) Liber quo ordine sermo fieri debeat, eine Anweisung zum Predigen (S. 2—8), verfasst im Kloster Flay auf Veranlassung eines benachbarten Priors. Die Schrift fand vielen Beifall und wurde von Papst Alexander III. allen denen, die sich zum Predigtamte vorbereiten, empfohlen; als eine der wenigen homiletischen Arbeiten des Mittelalters ist sie von nicht unerheblichem Interesse. Der Verfasser tadelt die Abneigung gegen das Predigen (nicht bloß wer ein Hirtenamt in der Kirche hat, nicht bloß Bischöfe und Äbte, sondern jeder Christ ist verpflichtet, wie in sich, so auch in anderen den christlichen Namen zu verherrlichen) und will zu fruchtbarem Predigen anleiten: bei dem Prediger kommt alles an auf die eigene innere Erfarung; der Predigt soll das Gebet vorangehen, damit der Prediger, wie er im Herzen brennt, auch die Herzen der Zuhörer entflamme; die Predigt soll kurz sein und auf das Verständnis der Einfältigen berechnet, doch so, dass auch für die intelligibiliores es an tieferem Gehalt nicht fehle. Ausgehend von dem vierfachen Schriftgebrauch, historia, allegoria, tropologia s. moralis locutio, anagogia, empfiehlt Guibert für die Predigt Behutsamkeit in der allegorischen, dagegen Anwendung der tropologischen oder moralischen Auslegung: die moralitas, die cura interioris hominis sei die Hauptsache; eine Predigt, die den Zuhörer in sich selbst hineinfüre, ihm sein eigenes Inneres zeige, sei die verständlichste wie die heilsamste für alle. — 2) Dieser Traktat bildet die Einleitung zu dem nachfolgenden Kommentar über die Genesis: Moralium Geneseos libri X (S. 9—181): einer moralischen oder tropologischen Auslegung der Genesis, nach dem Vorbild von Gregors d. Gr. Moralia in Jobum (begonnen c. 1084, beendigt erst 1116). — Hieran schließen sich einige weitere exegetische Arbeiten, insbes. 3) Tropologiarum in Prophetas Osea et Amos et Lamentationes Jeremiae l. V. (S. 182—263) geschrieben c. 1120 mit Vorrede und Epilog an den h. Norbert, der 1119 in der Diözese Laon in der Nähe von Nogent sich ansiedelte und mit Guibert befreundet war (Guibert nennt ihn seinen amantissimus pater et venerabilis Dominus, den cultor totius sanctae interioritatis ac verae discretionis magister). Prolog zu einem Kommentar zu Obadja s. bei Mabillon, Annales B. t. VI. App. — Apologetisch-dogmatischen Inhalts ist: 4) Tractatus de incarnatione contra Judaeos (S. 264—281), mit einer Zuschrift an einen Dekan Bernard zu Soissons, auf dessen Aufforderung Guibert diese Schrift verfasst hatte. Anlass dazu gaben ihm teils die Angriffe der Juden gegen die Gottheit und jungfräuliche Geburt Christi, teils die frivolen und ungläubigen Äußerungen eines Grafen Johann von Soissons, der, obwol äußerlich zur christlichen Kirche sich haltend, doch nach Guiberts Schilderung ein Beschützer der Juden und Häretiker, ein frecher Religionsspötter und Wüstling war: gegen die Angriffe dieses Spötters wie gegen die Einwürfe der Juden sucht G. die Lehre von der Menschwerdung Gottes, von der jungfräulichen Geburt Christi u. s. w. zu verteidigen. — 5) Epistola de buccella Judae data et de veritate dominici corporis (S. 282—286) beantwortet die von einem Abt Sigfried ihm vorgelegte Frage: ob Judas die Eucharistie empfangen habe oder nicht? und verteidigt die Lanfrancsche Abendmalslehre gegen die Berengarsche. — 6) Der liber de laude S. Mariae (S. 287—310) zeigt Guibert als eifrigen Verehrer der heil. Jungfrau, die er mediatrix inter nos et filium nennt und von der er viele Wunder zu erzälen weiß. Von der immaculata conceptio V. Mariae weiß er aber noch so wenig als Anselm: nur eine

Erfüllung derselben mit dem heiligen Geist von Mutterleibe an und eine dadurch bewirkte Reinigung von der Sünde nimmt er an. Der Traktat schließt mit einem Gebet an die Maria und einem rhythmus ad B. Virginem et Joannem Ev. — 7) Opusculum de virginitate (S. 311—326), eine Jugendarbeit, auf Veranlassung eines Freundes Salomon geschrieben, über die Vorzüge, aber auch Schwierigkeiten dieser Tugend, die Mittel zu ihrer Bewarung, die verschiedenen Arten ihrer Verletzung. — Wol die merkwürdigste unter G.'s Schriften ist aber 8) De pignoribus sanctorum libri IV — von der Heiligen- und Reliquienverehrung (S. 327—366), mit Dedikation an einen Abt Odo in Beauvais. Aus Anlaß eines im Kloster St. Medard zu Soissons vorgezeigten angeblichen Zanes Christi übt Guibert hier eine freimütige Kritik wider die Missbräuche der Heiligen- und Reliquienverehrung. So wenig er diese Verehrung selbst missbilligt, so tadelt er doch nachdrücklich die Willkür und den Betrug in der Erdichtung neuer Heiliger, Reliquien und Legenden, fordert von Geistlichen und Bischöfen strengere Aufsicht und größere Vorsicht in der Prüfung und Zulassung solcher Dinge, missbilligt die Translation der Heiligenleiber und Zerreißung ihrer Glieder, will auch die Wunder nicht als Beweis der Echtheit und Heiligkeit gelten lassen; besonders aber erklärt er sich gegen Vorzeigung körperlicher Reliquien von Christo (von Zänen, Stücken des Präputiums, der Nabelschnur Christi): das ware Gedächtnis seines Leibes, ein monumentum vicarium sui, hat uns Christus hinterlassen im heil. Abendmal. Daher handelt nun das 2. Buch de corpore Domini bipartito, principali scilicet et mystico: zur Übung unseres Glaubens wollte uns der Herr von seinem eigentlichen Leibe zu dem mystischen hinleiten und uns so stufenweise zum Verständnis seines göttlichen Wesens (ad divinae subtilitatis intelligentiam) erziehen. Hier kommt eine Reihe von Fragen zur Sprache, die für die Geschichte der Lehre vom Abendmal, von Transsubstantiation und Messopfer nicht uninteressant sind; im wesentlichen schließt sich Guibert an seines Lehrers Anselm tractatus de corpore et sanguine Domini an. Das dritte Buch wendet sich direkt gegen die Behauptung der Mönche zu St. Medard in Soissons, daß sie einen echten Zan Christi besitzen, widerlegt ausfürlich deren Behauptungen und Objektionen, bespricht änliche Irrtümer und Missbräuche und erklärt es für eine schändliche Profanation, aus dem Herumtragen und Vorzeigen wirklicher oder vorgeblicher Heiligengebeine zeitlichen Gewinn ziehen zu wollen. Das vierte Buch fürt den besonderen Titel: de interiori mundo (S. 359—366), und ist, wie es scheint, schon vor den drei übrigen Büchern de pignoribus s. geschrieben; es handelt von dem interioris mundi status, quem visio externa non capit, imaginatio ulla non concipit, sola nimirum virtus contemplationis attingit. Wenn die heil. Schrift oft sinnliche Ausdrücke und Bilder braucht, so sind das eben nur signa und figurae, unter denen Gott das Geistige und Unsichtbare offenbart und will daher geistlich verstanden sein; insbesondere sind daher auch die Ausdrücke, in welchen die Schrift von den Höllenstrafen und der himmlischen Seligkeit redet, geistig zu verstehen. — Historischen Inhalts und als Geschichtsquelle nicht unerheblich ist 9) die Historia, quae dicitur Gesta Dei per Francos s. Historia Hierosolymitana (S. 367—453) in 8 Büchern (nebst einem liber IX. ab alio editus auctore), mit einer Dedikation an Bischof Lisiard von Soissons, — eine Geschichte des ersten Kreuzzugs (von 1095 bis 25. Dez. 1099), geschrieben warscheinlich 1108 oder 1109, da Guibert selbst sagt, er schreibe zwei Jare nach dem Tode des Erzbischofs Manasse von Rheims (gest. 1106). Guibert erzält nicht als Augenzeuge, sondern hat eine ältere, von einem Kreuzfarer verfaßte Schrift u. d. T.: Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum, zu Grunde gelegt; da ihre Darstellung dem gelehrten Abt als allzu einfach und den Bedürfnissen gebildeter Leser nicht genügend erschien, so will Guibert den Stoff durch seine Überarbeitung teils erbaulicher, teils genießbarer machen und zugleich durch anderweitige Berichte von Augenzeugen ergänzen. Er macht Anspruch auf historische Kunst und gebildete Darstellung, hat aber nicht selten durch seinen schwülstigen Stil und sein überladenes Gerede den schlichten Ton des Originals verwischt. So unangenehm aber auch mitunter Guiberts Eitelkeit und Rechthaberei, seine gekünstelte, blu-

menreiche, oft prätentiöse Darstellung erscheinen mag; sein Buch ist dennoch wertvoll, teils durch manche schätzbare Mitteilungen, die er seinen ausgedehnten Verbindungen verdankt, teils als anschauliches Bild von der Stimmung, welche die Nachrichten aus dem Orient im Abendland hervorbrachten. Neben aller Leichtgläubigkeit, von welcher Guibert so wenig frei war als seine Zeitgenossen, übt er doch mitunter eine scharfe Kritik gegen den Wunderglauben und die Wunderberichte anderer, z. B. gegen den Kaplan Fulcher von Chartres (S. 446 ff.). Das Werk Guiberts ist als wichtige Quelle für die Geschichte des ersten Kreuzzugs längst anerkannt und daher schon vor d'Achéry von Bongars in seiner Quellensammlung zur Geschichte der Kreuzzüge, deren Titel eben von Guibert entlehnt ist (Gesta Dei per Francos., Hanoviae 1611, I, p. 467 sq.) herausgegeben worden. S. die ausfürlichen Angaben in der Hist. litt. de France p. 492 sq.; bei Michaud, Bibliographie des croisades, Paris 1822, I, p. 88 sq.; Sybel, Gesch. des ersten Kreuzzugs, Düsseldorf 1841, S. 33 ff.; franz. Übers. bei Guizot, Coll. IX, p. 1—338. — Endlich 10) De vita sua s. Monodiarum libri III, in hohem Alter geschrieben (S. 456—525), Hauptquelle für unsere Kunde vom Leben des Verfassers. Der Titel paſst zunächst nur für das erste Buch, das in 24 Kapp. das Leben Guiberts bis zu seiner Abtswal (im J. 1104) erzält, nicht in Form der einfachen Biographie, sondern der Confessiones nach Augustins Vorbild, als ein vor Gott und der Jungfrau Maria abgelegtes Bekenntnis der eigenen Verirrungen und Lobpreis der göttlichen Gnade, wie der Eingang es ausspricht: Confiteor amplitudini tuae, Deus, infinitorum errorum meorum decursus, et creberrimos ad miserationis internae, quos tamen inspirasti, recursus. Auch außer dem, was sich auf Leben und Schriften des Verfassers bezieht, finden sich hier wertvolle Notizen für Kirchen- und Kulturgeschichte jener Zeit, insbes. aber Beiträge zur Geschichte mittelalterlichen Wunder- und Dämonenglaubens, kurz wie Guizot sagt: un monument très curieux de l'état moral du XI. Siècle. — Das zweite Buch erzält die Geschichte des Klosters Nogent sous Coucy, Guiberts Abtswal und einige Mönchsgeschichten aus den Klöstern Flay und Nogent; das dritte Buch (geschr. c. 1115) die Geschichte des Bistums und der Stadt Laon, bes. ihrer Kämpfe mit ihrem Bischof Galdricus (Gaudri). Auch hier wider finden sich unter abergläubischen Wunder- und Dämonenerzälungen wertvolle historische Mitteilungen, höchst interessant für die Rechts- und Kulturgeschichte des 11. Jarh., s. die französische Übersetzung bei Guizot, Coll. de Memoires l. l.

Außer diesen von d'Achéry edirten Schriften ist Guibert warscheinlich auch Verfasser einer am Feste der heil. Magdalena gehaltenen Predigt, die unter den Werken des heil. Bernhard erhalten ist (s. Opera ed. Mabillon, T. 2, p. 701); weitere exegetische Arbeiten über die kleinen Propheten scheinen handschriftlich vorhanden zu sein; ein Brief von G. an den heil. Norbert steht bei Hommey Suppl. Patr., Paris 1684, S. 488. Andere Schriften, die er selbst erwänt, scheinen verloren. Anderes, wie das bekannte Elucidarium s. dialogus summam totius chr. religionis complectens (Magn. Bibl. Eccl. Colon. 1634, I, p. 481 sq.) ist ihm mit Unrecht zugeschrieben worden.

Litteratur: Vor allem s. d'Achéry in seiner Ausgabe Paris 1651 und bei Migne t. 156; außerdem Mabillon, Annales Ord. S. Bened. lib. 60; Bibl. des écrivains de l'ordre de S. Ben. I, 434 sq.; Hist. lit. de France t. VII, IX und bes. X, S. 433 ff.; Dupin, Bibl. XII, II, 501 sq.; Ceillier t. XXI, 602 sq. (XIV, 194 sq.); Oudin II, 1018; Cave II, 184; Lelong, Bibl. s. Paris 1623, I, 2, 756; Fabricius, Bibl. lat. med. et inf. aet. t. III, 116. Von neueren Schröckh, KG. Bd. 28, S. 218 ff.; Gieseler KG., II, 2, S. 41 ff.; Neander, Bernhard von Cl., S. 392 und KG. V, 163 ff.; Guizot, Coll. de Memoires IX, Paris 1825; Michaud, Bibl. des croisades I, 88 sq.; Sybel, Gesch. des ersten Kreuzzugs, S. 33; Chr. Thurot, études crit. sur les historiens de la I. croisade in Revue historique 1876, p. 104 sq.; Reuter, Aufklärung im MA. I, S. 143 ff. Weitere Litteraturangaben in Ulyss. Chevalier, Repertoire des sources historiques du moyen age, Paris 1878, Fasc. II.

Wagenmann.

Guido (Guy, Wido) de Bres, der Evangelist und Märtyrer der belgischen (niederländisch-wallonischen) Kirche, wurde um 1540 zu Mons im Hennegau geboren und in der römisch-katholischen Kirche erzogen, bis er durch anhaltendes Lesen der h. Schrift zur Erkenntnis der evangelischen Warheit gelangte. Wegen seines Bekenntnisses vertrieben, flüchtete sich der junge Glasmaler nach London zu der dort unter Eduard VI. gegründeten belgischen oder wallonischen Fremdengemeinde, in welcher er sich auf den Beruf eines Predigers des Evangelii vorbereitete. Von London kehrte er als Evangelist und Reiseprediger nach seiner Heimat zurück, überall predigend, wo er nur ein Häuflein andächtiger Zuhörer fand. Besonders ließ er sich in Lille nieder, wo seit 1563 eine zalreiche heimliche Gemeinde bestand, bis sie 1566 mit Gewalt ausgerottet wurde. Guido flüchtete nach Gent, wo er aus den Kirchenvätern eine polemische Schrift: le bâton de la foi herausgab. Zu tieferer Erkenntnis der Warheit und besonders zu klassischen Studien begab er sich nach Lausanne und Genf, wo er ein entschiedener Anhänger der Lehre Calvins ward. Von dort zurückgekehrt, setzte er das Werk der Evangelisation in seiner Heimat fort, richtete insbesondere die drei Hauptgemeinden Lille, Tournay und Valenciennes wider ein und wirkte in ganz Südbelgien und in Nordfrankreich von Dieppe bis Sedan, von Valenciennes bis Antwerpen mit unermüdlichem Zeugenmute für die Ausbreitung des Evangelii. Ungerne sah ihn Sedan nach Antwerpen scheiden; von dort ward er wider nach Valenciennes gesandt, wo seit dem Juni 1565 der von Genf dorthin gesandte noch jüngere Peregrin de la Grange als Prediger tätig war. Nach der Belagerung und Eroberung dieser schon fast ganz evangelisch gewordenen blühenden Hauptstadt des französischen Flanderns durch den Grafen von Noircarmes (1567) wurden die auf der Flucht gefangenen Prediger Guy und La Grange wegen ihres Ungehorsams gegen die Befehle des Brüsseler Hofes und insbesondere wegen der Austeilung des heiligen Abendmales in ihren Gemeinden in Ketten geworfen und nach siebenwöchentlichem Gefängnisse am letzten Mai 1567 durch den Strang hingerichtet. Obschon Guy, in der Blüte der Jare sterbend, eine Gattin mit noch kleinen Kindern hilflos in der Fremde (in Sedan) zurückließ, ging er doch freudig, ja fröhlich wie zu einer Hochzeit zum Tode, nachdem er noch in seinem Gefängnisse die köstlichsten Trostbriefe an seine Gemeinde und an seine inniggeliebte alte Mutter geschrieben hatte. Insbesondere verfasste er im Gefängnisse in einem Briefe an seine Gemeinde eine ausfürliche Widerlegung der römisch-katholischen Transsubstantiationslehre, welche die Histoire des Martyrs (Genève 1617) in Guys und la Grange Lebensbeschreibung (S. 731—750) vollständig mitgeteilt hat. — Vgl. hierzu den Artikel „Belgische Konfession“ Bd. II, 238.

Quellen außer der Histoire des Martyrs und den schon bei dem Artikel: Belgische Konfession angefürten: J. le Long, Kort historisch Verhaal van den oorsprong der nederlandschen gereformeerden Kerken ondert Kruys, beneffens alle derselver Leeren Dienst-Boeken, Amst. 1741, 4°; G. Brandt, Historie der reformatie in en ontrent de Nederlanden, Amst. 1671. — Ypey en Dermout, Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk, Breda 1818 sq. und vorzüglich die Gegenschrift Van der Kemp, de Eere der nederlandsche hervormde kerk, Rotterd. 1830. **M. Goebel†.**

Guido, Stifter d. Hospitaliter, s. Hospitaliter.

Guilbert (auch Gilbert), der heilige, Stifter des Guilbertinerordens, Son des Josselin, Herrn von Sempringham in Lincolnshire, geb. 1083, wurde, nachdem er zu Paris seine Studien vollendet, vom Bischof von Lincoln zum Priester geweiht, und zum Pfarrer der beiden Ortschaften seines Vaters gewält. Er stiftete 1135 zunächst für sieben unbemittelte Mädchen, entschlossen, in Keuschheit Gott zu dienen, ein Haus, worin sie in so enger Klausur lebten, dass sie ihre durch eigene Dienerinnen besorgten Lebensbedürfnisse nur durch ein Fenster erhielten. Zur Bearbeitung der Güter, womit er die Stiftung ausstattete, wälte er arme Taglöner, die er gleichfalls einer Vorschrift und Lebensordnung unterwarf. Da bald an andern Orten solche Häuser entstanden, bat Guilbert

den Papst Eugen III., seine Stiftung mit dem Cisterzienserorden zu vereinigen. Auf die Weigerung des Papstes sorgte er auf andere Weise für die Leitung seiner Genossenschaft, und fügte, unter sehr genau festgestellter Trennung, den Häusern der Klosterfrauen andere von Chorherren bei; jenen gab er St. Benedikts, diesen Augustins Regel. Zu den eigentlichen Stiftungen des Ordens, die bald von 2200 Männern und mehreren tausend Frauen bewont wurden, kamen Armen-, Kranken-, Siechen-, Witwen- und Waisenhäuser hinzu. Guilbert starb hundert und sechs Jare alt am 4. Febr. 1189, nach einem strengen Leben, welches ihn dennoch vor schwarzer Verleumdung nicht hatte bewaren können. Innocenz III. nahm ihn 1202 unter die Heiligen auf. Heinrich VIII. hob den Orden vollständig auf. Außerhalb Englands hatte sich derselbe nicht verbreitet. Vgl. Acta SS. t. I, Febr. p. 567 sq.; S Hurter, Innocenz III. und seine Zeitgenossen IV, S. 230; v. Raumer, Die Hohenstaufen, VI, S. 339, 419 ff. Zöckler.

Guizot, Franz Peter Wilhelm, wurde geboren in Nimes, den 4. Oktober 1787. Sein Vater, ein Advokat, starb auf dem Schaffot wärend der Schreckenszeit; sein väterlicher wie sein mütterlicher Ane waren Hugenottenpfarrer aus der Verfolgungszeit (pasteurs du Désert). Seine Mutter, eine fromme und begabte Frau, zog sich mit ihm nach Genf zurück, wo sie seine Studien überwachte. Er lernte daselbst nicht bloß die klassischen Sprachen, sondern auch gründlich deutsch, englisch und italienisch und studirte mit besonderer Vorliebe Geschichte und Philosophie. Mit 18 Jaren kam er nach Paris, wo er in den gebildetsten und bedeutendsten Familien Eingang fand, und mit seiner Feder sein Brot verdiente. Gleich von Anfang an prägte sich sein Charakter aus, sowie er bis an's Ende unwandelbar geblieben ist. Er war eine stramme, feste Natur, hatte über alle Gegenstände seine klaren bestimmten Begriffe, von denen ihn nichts mehr abbringen konnte; daher fand auch bei ihm keine solcher Schwankungen statt, wie sie nicht selten bei Statsmännern sowol als auch bei Philosophen vorkommen. Seine Gesichtszüge, die sich sogar im Alter kaum geändert haben, waren der treue Abdruck seiner Seele: Unbeugsamer Wille, Stolz, scharfer Verstand, großes Selbstbewusstsein, — diese Hauptzüge seines Charakters traten auf allen Gebieten hervor, in der Politik, auf dem Lehrstul und in der Kirche. Er hatte ebenso fanatische Hasser als Bewunderer; in dem Revolutionssturm von 1848 bedrohte die Volkswut sein Leben; er musste heimlich entfliehen und zwei Jare lang in England verweilen. 1812 verehelichte er sich mit Frl. von Meulan, die katholisch war und ihm einen Son gebar, der jedoch früh starb. Nach ihrem 1827 erfolgten Tode und auf ihren Rat trat er in eine zweite Ehe mit ihrer Nichte, Elisa Dillon, die jedoch schon 1833 starb und ihm zwei Töchter und einen Son hinterließ. Guizot fürte einen unbescholtenen Wandel; er war uneigennützig und von unbestechlicher Redlichkeit. Obschon er die höchsten Stellen im State bekleidete und als Ministerpräsident die ganze Macht Frankreichs in Händen hatte, ist er arm geblieben. Doch wird ihm vorgeworfen, in seiner polit. Tätigkeit von den streng sittlichen Prinzipien abgewichen zu sein, namentlich in den Deputirtenwalen. Er zeichnete sich zuerst als Geschichtsprofessor an der Sorbonne und als Schriftsteller aus. Seine Sprache war nicht gerade eine glänzende, jedoch edel, klar und präzis; seine Meister waren Montesquieu, Bossuet, Vico und Herder. Er gehörte der Schule der doctrinaires an, die Liberalismus und Konservatismus zu verbinden, und in der konstitutionellen Monarchie die Errungenschaften der großen Revolution mit der Autorität und der Ordnung, die das Königtum sichert, zu vereinigen strebten. Seine Vorlesungen an der Sorbonne galten daher unter der Restauration als freisinnig und hatten großen Erfolg, wurden deshalb auch bald von der Regierung untersagt. Das bedeutendste hat Guizot auf dem Gebiete der Geschichte geleistet; seine Hauptwerke sind: Essais sur l'Histoire de France (1823), die Epoche machten; Histoire de la Révolution d'Angleterre (1827—1828); Histoire générale de la Civilisation en Europe (1829); Vie, correspondence et écrits de Washington etc. (1839—1840); Mémoires pour servir à l'Histoire de mon temps (1858) und das vortreffliche Werk seiner letzten

Lebensjare: Histoire de France racontée à mes petits-enfants. Guizot hat auch Shakespeare ins Französische übersetzt.

Als Statsmann haben wir Guizot nicht näher zu beschreiben. Nur sei das große Verdienst erwänt, das er sich als Minister des öffentlichen Unterrichts (1832—1834) um das Unterrichtswesen erworben. Schon 1816 hatte er sich mit dieser Frage befaßt, in seinem Essai sur l'histoire et sur l'état actuel de l'Instruction publique, in welchem er sich gegen die absolute Lehrfreiheit aussprach, und für den Stat das Recht beanspruchte, den öffentlichen Unterricht zu leiten und zu regeln. Er reorganisirte die Volksschulen und die Gymnasien und verbesserte bedeutend die Hochschulen. Am meisten interessirt uns jedoch Guizot als Mann der Kirche; er ist die Hauptstütze der Orthodoxie in der reformirten Kirche Frankreichs gewesen und hat auf dieselbe einen tiefgreifenden Einfluss geübt. Er war es hauptsächlich, der den Riss in der Pariser Pastoralkonferenz veranlasste, der zu allen strengen Maßregeln trieb, welche, auf und nach der Synode von 1872 die ref. Kirche entzweiten (s. den Art. „Frankreich, die ref. u. luth. Kirche" Bd. IV, S. 645 u. f.). Und doch muss, wer seine Orthodoxie genauer prüft, erkennen, dass er kaum über den Supranaturalismus hinausgekommen ist. Auch er hatte den Einfluss des 18. Jarhunderts verspürt. Er erzält in der Revue des Deux Mondes wie er einst mit Erstaunen entdeckt, dass sein Glaube, den er bisher für einen christlichen gehalten, nichts weiter als Rationalismus oder flacher Deismus sei; wie er aber, da er Gibbon studirte, erkannt habe, dass das Christentum, das in seinen Anfängen so gewaltige Hindernisse überwunden und die menschliche Natur so tief erschüttert hat, unmöglich als eine gewönliche Religion, one göttlichen Ursprung angesehen werden könne. Seine ganze Naturanlage trieb ihn indes zur Orthodoxie hin; er war ein Autoritätsmann, und mochte die Kritik ebensowenig in Glaubensfragen als auf politischem Gebiete dulden. Die Religion war ja für ihn vor allem die Sanktion der Ordnung und der Autorität. Daher kommt auch seine große Bewunderung der katholischen Kirche. Er war stolz ein Franzose zu sein; Frankreich aber war die bedeutendste katholische Macht und hatte als solche, im Mittelalter, eine großartige Rolle gespielt; darum musste, so oft das Interesse der kath. Kirche im Spiel war, der Protestantismus zurücktreten, und Guizot handelte als ein katholischer Statsmann. Für ihn sollte die kirchliche Autorität eine Stütze der statlichen sein. Die katholische Kirche hatte aber die Autorität am gewaltigsten gehandhabt. „Der Katholizismus, schreibt Guizot, ist die höchste Schule des Gehorsams, die je in der Welt gewesen ist; sie allein hat wärend mehrerer Jarhunderte das Christentum vertreten und ist heute noch dessen kräftigster Spross." (L'Eglise et le Société chrétiennes, 1861.) Als er am 24. Januar 1861 in der Académie française die Antwort auf die Rede des neuen Akademikers, Pater Lacordaire, zu geben hatte, rechtfertigte und verteidigte er das Papsttum und die weltliche Macht des Papstes, wärend der Dominikaner das protestantische Amerika lobte; beim Ausgang sprach einer der Akademiker: „Qu'avons-nous entendu? Un faux moine et un faux protestant." Diese Rede erregte großes Aufsehen. Die katholischen Zeitungen (namentlich Univers) frohlockten, und hofften schon, Guizot in die alleinseligmachende Kirche zurückkehren zu sehen; die protestantischen Liberalen hingegen beuteten dieselbe gegen ihn aus, in den Konsistoriumswalen. Jedoch hat Guizot in seinen Méditations sur l'Essence de la Religion chrétienne (1866) genugsam gezeigt, dass er, troß allem, feste evangelische Überzeugungen habe. Übrigens hatte er 1826 die Pariser Bibelgesellschaft gründen helfen; 1833 die Société pour l'Encouragement de l'Instruction primaire und 1857 die Société de l'Histoire du Protestantisme français; auch beteiligte er sich an den Jaresfesten dieser Gesellschaften; er war ferner eine zu solide, zähe Natur und hatte auf allen Gebieten zu feste, krystallisirte Begriffe um je eines solchen Umschwungs fähig zu sein. Als er, aus Gesundheitsrücksichten, sich von der Synode von 1872 zurückzog, schrieb er an dieselbe: „Ich danke Gott, dass er mich, so nahe an meinem Lebensende, berufen hat, meine feste Anhänglichkeit an den christlichen Glauben zu bezeugen". Indes gereichte diese Anhänglichkeit seiner Kirche oft mehr zum Schaden als zum Nutzen,

denn Guizot hat dieselbe in eine gar verhängnisvolle Ban hineingetrieben. Im Konsistorium, wie früher im Ministerium, war er der unbeugsame Mann des Widerstandes gewesen und hatte die Liberalen mit allen Mitteln bekämpft. Ihm ists hauptsächlich zu verdanken, daſs die orthodoxe Partei die politischen Wirren benützt, um ihren Sieg zu sichern, und die Gunst der reaktionären Minister, die nach Thiers Sturz die Republik bekämpften, um diesen übrigens gerechten Sieg auszubeuten. Guizot behielt bis an sein Ende seine Geistesklarheit und seine Arbeitskraft; er starb in Val Richer den 12. September 1874. Hier noch ein Auszug aus dem Glaubensbekenntnis, das er in seinem Testamente niedergeschrieben: „Ich sterbe in der christl. ref. Kirche Frankreichs, in welcher ich geboren. Ich bin ihr immer treu verbunden geblieben, habe jedoch allezeit die Gewissensfreiheit bewart, die sie ihren Gliedern in ihrem Umgang mit Gott gewärt, und auf welche sie sich bei ihrem Entstehen berufen hat . . . . . Ich glaube an Gott und bete ihn an, one zu versuchen, ihn zu begreifen. Ich sehe ihn gegenwärtig und tätig, nicht bloß in der Weltordnung und in dem inneren Leben der Seelen, sondern auch in der Geschichte der menschlichen Gesellschaften, besonders im A. und N. Testamente, welche Denkmäler sind der göttlichen Offenbarung und des göttlichen Wirkens durch die Vermittelung und das Opfer unseres Herrn Jesu Christi zum Heil des Menschengeschlechts. Ich beuge mich vor den Geheimnissen der Bibel und des Evangeliums, und halte mich fern von allen wissenschaftlichen Erörterungen und Lösungen, womit die Menschen dieselben zu erklären gesucht. Ich habe das Vertrauen zu Gott, daſs er mir erlaubt, mich einen Christen zu nennen, und ich bin überzeugt, daſs wir in dem Lichte, in welches ich bald einziehen werde, den bloß menschlichen Ursprung und die Eitelkeit unserer meisten Streitigkeiten über göttliche Dinge erkennen werden". Es ist nicht ein Wort der Reue und Buße in diesem Bekenntnisse, kein Sündengefül, kein Bewuſstsein eines Irrtums oder eines Fehlgriffes. Das gerade ist die Schattenseite dieses warhaft antiquen Charakters, dieses bedeutenden, kräftigen Geistes; Guizot ist, davon zeugen seine Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps, mit dem vollkommensten Seelenfrieden über die Ruinen hinweggeschritten, die er mitverursacht hat, one auch nur die leiseste Anung von einer Schuld zu haben. **C. Pfender.**

Gundulf. Als nach dem Epiphanienfeste des Jares 1025 Gerhard, der Bischof der vereinigten Sprengel von Cambrai und Arras in der letzteren Stadt Residenz hielt, wurde ihm gemeldet, es wären Leute aus Italien angekommen, welche eine neue Ketzerei zu verbreiten suchten. Der Bischof hatte seine Aufmerksamkeit schon vorher auf die damaligen häretischen Regungen in Nordfrankreich und Niederland gerichtet. Er hatte erfaren, daſs es in einem benachbarten Sprengel, warscheinlich in dem von Lüttich, Ketzer gebe, und hatte sogleich den nachbarlichen Amtsgenossen zur Verfolgung derselben aufgefordert. Aber der Bischof von Lüttich hatte die Verdächtigen nach einem kurzen Verhöre als Unsträfliche und Unschuldige entlassen. Das hatte ihnen beim Volke einen großen Vorschub geleistet und sie waren infolge dessen so kün geworden, das Gebiet ihres wachsamen und eifrigen Feindes Gerhard zu betreten. Es waren Sendlinge nach Arras gekommen und hatten bereits Proselyten gemacht, warscheinlich auch beim niederen Klerus Anklang gefunden, als sie dem Bischofe angezeigt wurden. Ehe sie fliehen konnten, wurden sie verhaftet und sollten nun zur Belehrung, Warnung und Abschreckung des Klerus und des Volkes in einem öffentlichen feierlichen Kirchenakte des Irrtums überfürt, zum Widerrufe gebracht oder der Ketzerstrafe überliefert werden. Zu diesem Zwecke wurde am dritten Tage in der Marienkirche zu Arras eine Synode gehalten und dieselbe mit einem Verhöre der Gefangenen begonnen. Hier gestanden sie, daſs sie Schüler eines gewissen Gundulf, der aus Italien stammte, wären und von ihm in den evangelischen und apostolischen Vorschriften unterwiesen worden wären. Eine andere (heilige) Schrift nähmen sie nicht an; diese hielten sie aber in Wort und Werk. Ihr Gesetz wäre es, die Welt zu verlassen, das Fleisch von Begierden zurück und in Schranken zu halten, sich den Lebensunterhalt durch ihrer Hände Arbeit zu erwerben, auf

niemandes Schaden auszugehen und allen, welche von dem Eifer ebenso zu leben ergriffen wären, Liebe zu erweisen. Diese Geständnisse und ihre sonst bekannt gewordene Sitte, einander die Füße zu waschen, konnten dazu verleiten, die Ketzer für befangene am Buchstaben klebende Schwärmer, aber für achtungswerte, der katholischen Kirche durchaus nicht feindselige, die christliche Frömmigkeit im Volke befördernde Leute zu halten. So hatte sich warscheinlich der Bischof von Lüttich täuschen lassen, und dieselbe Täuschung hatte ihnen bei ihren Missionen überall den Weg gebant. Dem Bischof Gerhard war aber schon mehr als jenes Formalprinzip und Lebensgesetz der Ketzer bekannt. Er zog ihre Antithesen gegen den römischen Katholizismus an das Tageslicht und ließ sich von ihren Proselyten in Arras über ihre Lehren und Gebräuche unterrichten. — Aus dem, was er den Ketzern auf der Synode vorhielt, lassen sich folgende Sätze und Gegensätze schließen. Es gibt eine heilige Kirche, das ist die Gesamtheit der Gerechten. In dem religiösen Gemeinschaftsleben darf nichts äußerlich und körperlich geschehen. Es gibt eine Auserwälung zu dieser heiligen Kirche. Die Aufnahme geschieht nach einem Bekenntnisse und Gelübde des Proselyten mittelst Handauflegung und gewisser Formeln, vollzogen von Personen nichtpriesterlichen Charakters und an Orten jeder Art. Außerdem gibt es Zusammenkünfte außer den Kirchengebäuden und es werden da Gebete und die gegenseitige Fußwaschung gehalten. Was Christus und die Apostel gelehrt und getan haben, das wird allein beachtet und befolgt. Christus, die Apostel und die Märtyrer sind Gegenstände der Verehrung und Nachfolge. Die evangelischen und apostol. Schriften geben ein neues Gesetz, dessen Summa oben schon angefürt ist. Die Erfüllung des Gesetzes ist die Gerechtigkeit, welche allein Heil bringt. Ungehorsam nach jener Auserwälung und nach jenem Bekenntnisse und Gelübde verscherzt das Heil auf immer. Keine Buße, keine Bekehrung kann etwas fruchten. Verworfen wird die römische Kirche, der Primat des Bischofs von Rom, das Ansehen der Bischöfe, die gesamte Hierarchie, die Grade der Kleriker und die ganze Idee des Klerus. Die dogmatische, liturgische und konstitutive Tradition hat keinen Wert und keine Geltung; ebensowenig das alte Testament. Abgetan werden alle Sakramente der katholischen Kirche, besonders die heil. Taufe und das heil. Abendmal. Die Wirkungslosigkeit der Taufe wird aus der Erfarung bewiesen und aus dem Zustande des lasterhaften taufenden Priesters und des bewusstlosen und willenlosen getauften Kindes erklärt. Übrigens macht die ausschließliche Heilswirkung der Gerechtigkeit die Taufe und jedes andere Sakrament entbehrlich. Die konsekrirten Abendmalselemente sind nicht mehr, als was man mit Augen sieht. Jesus hat bei der Einsetzung des Abendmals den Jüngern sein Fleisch und Blut in Wirklichkeit nicht gegeben. Durch seine Himmelfart ist sein Leib zur Rechten des Vaters erhöhet worden. Der Leib Christi kann nicht zu allen Zeiten an unzäligen Orten und an unzälige Personen mitgeteilt werden und doch immer derselbe sein. Die Ehe und jeder geschlechtliche Umgang ist zu meiden, denn die eheliche Gemeinschaft ist dem Menschen die Ursache des Verderbens. Die Kirchengebäude sind keine heiligen Orte: gottesdienstliche Handlungen, in ihnen vollbracht, haben deshalb keine besondere Wirkung. Es ist Torheit, sich in den Vorhöfen der Kirchen begraben zu lassen: man dient damit nur der Geldgier der Priester. Der Altar ist ein Steinhaufen. Räucherwerk und Glocken haben keinen Wert. Der gottesdienstliche Gesang ist den Bänkelsängern abgelernt. Kreuze, Kruzifixe, Reliquien und Bilder der Heiligen und überhaupt alle Heiligen außer den Aposteln und Märtyrern besitzen keine Wunderkräfte und dürfen nicht verehrt werden. — Diese Affirmationen und Negationen der Sekte wurden den Gefangenen größtenteils vom Bischofe schuldgegeben, one dass sie sich selbst dazu bekannten. Nur hinsichtlich der Taufe hatten sie sich zu verantworten gesucht. Als aber sie den Fanatismus ihres Richters und ihrer Umgebung warnahmen, ließen sie den Bischof reden, suchten ihn und das Volk nach der aufregenden Erzälung von der sichtbaren Verwandlung der Abendmalselemente in Leib und Blut Christi durch Reue über ihren Unglauben zu besänftigen und erklärten sich endlich zur Verleugnung und Abschwörung ihrer bisherigen Lehre bereit. Darauf sprach der Bischof mit dem gesamten Klerus

die Verdammung der Ketzerei und ihrer Urheber (wenn sie sich nicht bekehrten) aus und fügte sein Bekenntnis zu den in Frage gestellten Lehren der katholischen Kirche an. Diese Formel der Verdammung und des Bekenntnisses wurde den Ketzern aus der lateinischen in die Volkssprache übersetzt und von ihnen angenommen. Nachdem noch jeder einzelne von ihnen das Protokoll oder die letzte Formel mit einem Kreuze unterzeichnet hatte und die Synode feierlich geschlossen worden war, wurden alle entlassen. Der Bischof Gerhard aber schickte die Akten an seinen schon einmal vergeblich gewarnten Kollegen, der sich nun nicht länger täuschen, sondern sich zur Aufsuchung und Verfolgung der Ketzer ermuntern und in ihrer Widerlegung unterweisen lassen sollte. — Diese Akten, die einzige Quelle der ganzen Begebenheit, sind noch vorhanden, und werden bei D'Achery (Spicilegium ed. II, T. I, p. 607—624) und bei Mansi (Concilia T. XIX, p. 423 sqq.) gefunden. Von dem weiteren Bestande der Sekte, welche sich jedenfalls in die Verborgenheit zurückgezogen hat, fehlt es uns an jeder Kunde. Änliche Sekten hat es fast zu allen Zeiten gegeben, sodass wir uns hüten müssen, einen genetischen Zusammenhang mit bestimmten andern Erscheinungen zu behaupten. Zur Einordnung der Sekte Gundulfs in die Reihe der manichäischen Sekten des Mittelalters sehe ich auch keine zwingenden Gründe. Vgl. U. Hahns Geschichte der Ketzer im Mittelalter, Thl. 1, S. 39 ff. **Albrecht Vogel.**

Gustav-Adolf-Stiftung. Gustav-Adolf-Verein. Dieser unstreitig zu den bedeutsamsten und erfreulichsten Erscheinungen der neueren Zeit auf dem Gebiete der evangelischen Kirche gehörende Verein begann sein Leben im Jare 1832. Die nächste Veranlassung zu seiner Gründung bot die Erinnerungsfeier an den gefallenen Glaubenshelden, welche eine große Menschenmenge am 6. Nov. 1832 beging an dem Schwedenstein bei Lützen, der mit der Inschrift: „G. A. 1632" versehen, auf derselben Stelle liegt, wo Gustav Adolf 2 Jarhunderte früher den Heldentod starb. An demselben Tage noch wurde der Plan zu einem Denkmal Gustav Adolfs gefasst. Kaufmann Schild in Leipzig beantragte eine Sechsersammlung im ganzen evangelischen Deutschland. Es bildete sich ein Ausschuss, an dessen Spitze Domherr D. Großmann aus Leipzig trat. Dieser Mann war es, in dessen Herzen zuerst der Gedanke erwachte zu einer Anstalt, wie sie jetzt der Verein darbietet. Nicht von Stein oder Erz nur sollte dem großen Könige ein Denkmal errichtet werden, sondern ein lebendiges, ein bleibendes, ein segnendes zugleich. Das war Großmanns Gedanke. Wie Gustav Adolf ein Helfer kam in der Not der evang. Kirche, so sollte sein Denkmal auch retten die Bedrängten aus ihrer kirchlichen Not, die Zerstreuten sammeln und stärken, was sterben will. Infolge eines Aufrufs, den der Ausschuss am 9. Dezember 1832 erließ, wurde eine Sechsersammlung veranstaltet für einen Verein „zur Unterstützung bedrängter Glaubensgenossen und zur Erleichterung der Not, in welche durch die Erschütterungen der Zeit und andere Umstände protestantische Gemeinden in und außer Deutschland mit ihrem kirchlichen Zustande geraten sind, wenn sie im eigenen Vaterlande keine ausreichende Hilfe finden". Neben dem Ausschuss in Leipzig bildete sich ein solcher auch unter dem Vorsitz des Hofpredigers D. Käuffer in Dresden. Beide traten zusammen und entwarfen gemeinsame Statuten, welche am 4. Okt. 1834 die Genehmigung der Regierung erhielten. — „Die Verwaltung lag in den Händen der beiden Hauptvereine zu Leipzig und Dresden. Beide wechselten im Vorsitze ab. Der Hauptverein zu Leipzig aber hatte den Fonds allein zu administriren." So trat die Gustav-Adolf-Stiftung in's Leben; aber die Teilnahme, welche sie fand, entsprach nicht den Hoffnungen, welche man darauf gebaut. Es flossen die Beiträge, zumal aus dem südlichen Deutschland, nur sehr spärlich, und, wiewol der Vorstand alljärlich seine Rechnung veröffentlichte, so war doch die Stiftung außerhalb Sachsens fast ganz unbekannt. Im Stillen aber entwickelte sich dieselbe, wenn auch langsam, immer mehr und fand von seiten der Könige von Preußen und Schweden (der letztere ordnete in Schweden auf 6 Jare eine allgemeine Kirchenkollekte an, die dem Verein über 10,000 Taler einbrachte), Anerkennung und Unterstützung. Bei alledem

besaß die Stiftung am 6. Nov. 1841 erst ein Kapital von 12,850 Talern, eine im Verhältnis zu den großen und von Jar zu Jar klarer hervortretenden Notständen der protestantischen Glaubensbrüder doch gar zu unbedeutende Summe, von welcher immer auch nur die Zinsen verwendet werden durften. Die sich fortwärend mehrenden Hilferufe besonders aus Österreich legten daher den Vorständen selbst den Gedanken nahe, durch zweckmäßige Änderung der Statuten der Stiftung eine größere Teilnahme und dadurch eine erweiterte Wirksamkeit anzubanen. Bevor jedoch an diese Änderung Hand angelegt werden konnte, hatte auf einer Predigerkonferenz Pfarrer Legrand in Basel den Gedanken angeregt, einen Verein zu stiften zur Unterstützung armer evangel. Gemeinden; und ehe dieser Gedanke in Ausfürung kam, trat am 31. Oktober 1841 Hofprediger D. Karl Zimmermann (gest. am 12. Juni 1877 als Prälat a. D.) in Darmstadt mit einem „Aufruf an die protestantische Welt“ hervor, worin er, ebenso wie Pf. Legrand unbekannt mit dem schon in Sachsen für denselben Zweck Bestehenden, und angeregt durch die Kunde von dem Eifer der Katholiken Frankreichs, den zerstreut lebenden Glaubensbrüdern den Segen ihrer Kirche zuzuwenden, ein Bild entwarf von der traurigen Lage der unter Andersgläubigen zerstreut lebenden und infolge davon den mannigfachsten Versuchungen zum Abfall von ihrem Glauben bedrohten Protestanten und die Angehörigen der evangel. Kirche aufforderte, zusammenzutreten zur Bildung eines Vereins für die Unterstützung hilfsbedürftiger protestantischer Gemeinden. Der Herr hat das einfache Wort überschwenglich gesegnet. Der angeregte Gedanke wurde allenthalben im evangelischen Deutschland, sowie in der Schweiz mit Eifer ergriffen und schlug, da die kirchlichen Fragen jetzt mehr in den Vordergrund getreten waren, als im Jar 1832, in allen evang. Ländern schnell und tief Wurzel. — Nachdem sich der Verfasser des Aufrufs mit den Vorstehern des sächsischen Vereins verständigt hatte, trat man zur ersten Versammlung in Leipzig im September 1842 zusammen. Hier wurde die Vereinigung des älteren und jüngeren Vereins festgestellt. Leipzig sollte der Sitz der Verwaltung und somit Zentralpunkt bleiben, und der Verein in dankbarer Erinnerung an Gustav Adolfs Verdienste um die evangel. Kirche den Namen „Evang. Verein der Gustav-Adolf-Stiftung“ füren. Als im September 1843 die zweite Versammlung in Frankfurt a. M. stattfand, konnten schon 29 Vereine sich durch Abgeordnete vertreten lassen. Die Versammlung wurde auch von Abgeordneten außerdeutscher Länder besucht, die mit dem Verein in Verbindung zu treten wünschten; so namentlich aus der Schweiz, wo sich auf Anregung des Pf. Legrand protest. Hilfsvereine gebildet hatten. In Frankfurt wurden nun die Statuten des Vereins beraten und angenommen. Als Zweck des Vereins wird darin bezeichnet die Vereinigung der Glieder der protest. Kirche, um die Not der Glaubensbrüder in und außer Deutschland, welche der Mittel des kirchlichen Lebens entbehren und deshalb in Gefar sind, der Kirche verloren zu gehen, nach Kräften zu heben, sofern sie im eigenen Vaterland ausreichende Hilfe nicht erlangen können. An der Spitze des Ganzen steht ein Centralvorstand, der in Leipzig seinen Mittelpunkt hat. In jedem Lande, in größeren Staten in jeder Provinz, besteht ein Hauptverein, an den in den einzelnen Diözesen gebildete Zweig- oder Hilfsvereine sich anschließen. Mindestens alle 3 Jare findet eine Hauptversammlung, immer in einer anderen Gegend Deutschlands statt, bei welcher jeder Hauptverein sich durch Abgeordnete vertreten zu lassen das Recht hat. Mittel zur Unterstützung werden erlangt durch die järlichen Zinsen vom Kapitalfond des Vereins, durch Geldbeiträge, Geschenke, Vermächtnisse, Kirchenkollekten. Die Einnahmen der einzelnen Hauptvereine werden zum 1. Dritteil von denselben frei an hilfsbedürftige Gemeinden verteilt, zum 2. Dritteil entweder dem Centralvorstand in Leipzig zur Versendung an Gemeinden in nichtprotestantischen Ländern übergeben oder vom betreffenden Verein an solche Gemeinden direkt versendet. Das 3. Dritteil fließt in die Kasse des Centralvorstandes, kann aber, je nach dem Wunsch des betreffenden Vereins, entweder zur Kapitalisirung oder zur sofortigen Verwendung bestimmt werden. Am 6. November, dem Todestag Gustav Adolfs, legt der Centralvorstand Rechnung ab und berichtet über

die Erfarungen des Vereins. Diese Statuten haben auf späteren Versammlungen, 1845 zu Stuttgart, 1865 zu Dresden und 1875 zu Potsdam, manche Veränderungen erleiden müssen, von denen die Bestimmung über das Stimmenverhältnis der einzelnen Hauptvereine von besonderer Wichtigkeit ist. — Mit dieser festen Begründung des Vereins in Frankfurt hörte die ältere Stiftung auf, sie ging mit ihrem unangreifbaren Kapitalfond in denselben über. — Der Verein entwickelte sich von da an immer erfreulicher und gewann immer mehr an Ausdehnung. Zwar musste er in betreff Bayerns eine sehr schmerzliche Erfarung machen. Durch königlichen Erlass vom 10. Februar 1844 wurde verboten, in Bayern Vereine zu gründen; sogar die bedrängten Glaubensbrüder in Bayern wurden mit strengen Strafen bedroht, wenn sie sich vom Verein unterstützen lassen würden. Der Verein wurde in dem Erlass als Störer des kirchlichen Friedens bezeichnet, und wirklich wurden Unterstützungen, die nach Bayern flossen, wider zurückgeschickt. Eine Eingabe des Centralvorstandes, sowie ein Promemoria Zimmermanns an den König blieb one Erfolg, und erst mehrere Jare später wurde auch Bayern dem Verein geöffnet. Dagegen erfreute sich der Verein auch wider einer von warmem Interesse für ihn eingegebenen Kabinetsordre des Königs von Preußen, vom 14. Februar 1844. Der in derselben ausgesprochene Befehl, einen eigenen preußischen Centralverein zu bilden, hinderte nicht den innigen Anschluss Preußens an den Gesamtverein. Dieser organische Anschluss wurde in einer Versammlung zu Berlin, zu welcher auch Abgeordnete des Centralvorstandes eingeladen waren, vorbereitet und auf der unmittelbar darauf folgenden dritten Hauptversammlung zu Göttingen im September 1844 hinausgefürt. Auf dieser Versammlung konnte bereits die Bildung von mehr als 150 Haupt- und Zweigvereinen gemeldet werden. — Wärend sich die drei ersten Versammlungen hauptsächlich mit der Verfassung des Vereins hatten beschäftigen müssen, wurde der im September 1845 in Suttgart abgehaltenen 4. Hauptversammlung durch die vielen Gäste aus nichtdeutschen Ländern, welche auf derselben erschienen, zuerst ein tieferer Blick in die Not der Glaubensbrüder verstattet. Übrigens wurde hier der Antrag, den Namen des Vereins zu ändern, sowie der laut gewordene Wunsch, der Verein möge auch die Deutschkatholiken unterstützen, zurückgewiesen. Die Teilnahme war indessen so gewachsen, dass der Centralvorstand die Unterstützung von 62 Gemeinden mit 42,000 Talern melden konnte. Im September 1846 fand die 6. Hauptversammlung in Berlin statt. Mit ihr beginnt eine ernste Prüfungs- und Läuterungszeit für den Verein. Aber wie kein Streiter Christi bewärt werden kann, er kämpfe denn recht, so musste auch der Gustav-Adolf-Verein, der sich einen Knecht des Herrn nennt, dies in der Zeit der Anfechtung bezeugen. Und dass ers bezeugt hat, dass er den Kampf überstand und sich darinnen geläutert hat von den unreinen Elementen, die seinen Boden überwuchern wollten, das ist ein Zeugnis des Herrn, der seinen Diener, den Gustav-Adolf-Verein, sich zum Preis und seiner Kirche zum Segen erhalten wollte.

Der Läuterungsprozess begann mit dem Ruppschen Streite. Dr. Rupp in Königsberg hatte daselbst eine „freie Gemeinde“ gebildet, nachdem er aus der evangel. Landeskirche ausgetreten war. Dennoch erschien er in Berlin als Abgeordneter des Königsberger Hauptvereins. In der Vorversammlung entschied sich die Mehrheit dafür, Rupp könne, weil er aufgehört, ein Glied der evangelischen Landeskirche Preußens zu sein, als Abgeordneter nicht anerkannt werden. Über diesen Beschluss entbrannte auf dem ganzen Gebiete des Vereins ein heftiger Kampf. Von allen Seiten erschienen Gegenerklärungen, die den Berliner Beschluss als dem Geist der Liebe und Gewissensfreiheit zuwider bezeichneten. Viele traten aus dem Verein aus, und noch heute sind demselben infolge jenes Streites gar manche Herzen entfremdet. Aber es traten auch ganze Scharen in den Verein, um nur ihre Stimme gegen Rupps Ausschließung erheben zu können. Andererseits verteidigte man den Beschluss und erkannte in demselben ein kräftiges evangelisches Lebenszeichen des Vereins. Übrigens war zu Berlin die Unterstützung von 134 Gemeinden mit 66,000 Talern verkündet worden. Allmählich legte sich auch wider der Sturm im Ruppschen Streit. Man erkannte immer

mehr, daſs dem Verein daraus nur Nachteil erwachſe, und daſs Friede vor allem not tue. Der 7. Hauptverſammlung in Darmſtadt im September 1847 war es vorbehalten, dem Vereine den Frieden widerzugeben. Aus der Zal der 80 erſchienenen Abgeordneten wurde eine Kommiſſion erwält, welche einen Antrag vor die Verſammelten brachte, demgemäß man ſich dahin einigte, daſs, wenn ſich auch die Vollmacht eines Abgeordneten als richtig erweiſe, doch der Hauptverſammlung zuſtehe, über die Unzuläſſigkeit eines Abgeordneten wegen fehlender Bedingung der Mitgliedſchaft zu beſchließen. Doch habe dieſe Beſchluſsfaſſung jedesmal erſt, nach Hörung des betreffenden Hauptvereins, auf der nächſten Hauptverſammlung zu erfolgen. An dieſes Friedenswerk ſchloſs ſich Tags darauf die Teilnahme vieler Abgeordneten an der Einweihung der zu Seligenſtadt aus Vereinsmitteln erbauten evangel. Kirche. — Auf der Darmſtädter Verſammlung konnte wider die Einnahme von 73,000 Talern und die erfolgte Unterſtützung von 169 Gemeinden gemeldet werden. — Obgleich der Sturm im Schoße des Vereins ſelbſt beruhigt war, ſo ſollte der Verein doch infolge der Ereigniſſe der Jare 1848 und 1849 aufs neue bedroht werden. Die vorherrſchende Richtung der Gemüter auf die Geſtaltung der äußeren Verhältniſſe, der von der Kirche und ihren heiligen Zwecken ſich abwendende, ja, ihr feindliche Sinn, endlich die Not der Zeit, ließ den Eifer für den Verein bei vielen erkalten und verringerte die Liebesgaben ausnehmend. Aber auch das gereichte dem Verein zum Segen. Seine falſchen Freunde fielen ab, die waren blieben und boten um ſo mehr alles auf, damit der Verein nicht in den Wogen der Revolution unterging. Die Einnahme belief ſich zwar im Jare 1848 nur auf 37,000 Taler, aber mitten in den Stürmen der Zeit konnten mehrere neue aus Vereinsmitteln erbaute Kirchen eingeweiht werden. Am Ende Auguſt des Jares 1849 wurde die im verfloſſenen Jare vertagte Verſammlung zu Breslau abgehalten. Von ihren Beſchlüſſen verdient der eine Erwänung, welcher das Unterſtützungsgeſuch einer freien Gemeinde faſt einſtimmig zurückwies. Die Not war geſtiegen, die Beiträge dagegen hatten ſich vermindert (in dieſem Jare erntete der Verein nur 21,000 Taler und nur 63 Gemeinden konnten bedacht werden). Doch gab die wenige Tage nach der Verſammlung, von vielen Abgeordneten mitgefeierte Einweihung der Kirche, welche der Verein in Liebau gebaut, Anlaſs zur gerechten Freude. Erhöht wurde dieſelbe noch durch die bald darauf (15. Sept. 1849) erſchienene königl. bayeriſche Verordnung, durch welche Bayern dem Verein als Arbeits- und Erntefeld geöffnet wurde. Die 8. Hauptverſammlung wurde im September 1850 zu Eiſenach abgehalten. Obgleich ſich wider neues Leben regte in allen Gliedern des Vereins, ſo war doch auch durchgreifendere Hilfe hochnot; denn die Zal der Unterſtützungsgeſuche ſtieg mit jeder Woche. Die Frage, ob ſich der Verein mit der inneren Miſſion in Verbindung ſetzen ſolle, wurde dahin entſchieden, daſs es beſſer ſcheine, wenn beide Vereine, die ſich gegenſeitig ergänzten, one innigere Verbindung nebeneinander fortbeſtänden. Es wurde auf dieſer Verſammlung ſowol die Ausſendung von Reiſepredigern in geeigneten Fällen, als auch eine alljärliche gemeinſame Liebestat aller Vereine an einer Gemeinde, um ihr durchzuhelfen, beſchloſſen. Die Früchte dieſes Beſchluſſes, deſſen Ausfürung jeder Verſammlung einen beſonderen Wert verleiht, haben bis jetzt 28 Gemeinden, darunter 11 öſterreichiſche und 9 preußiſche und die evangel. Gemeinde in Madrid, geerntet. Auf der Wartburg beging die Verſammlung eine erhebende Nachfeier und erließ auch von ihr aus einen neuen Aufruf an die evangeliſche Chriſtenheit. Auf der 9. Hauptverſammlung, welche im Sept. 1851 zu Hamburg ſtattfand, wurde der Verein in Bayern rechts des Rheins als Glied des Geſamtvereins anerkannt. In demſelben Jare erwuchs dem Verein in den durch den verſtorbenen Prediger D. Jonas in Berlin angeregten Frauenvereinen ein neuer Zweig, der für ſeine Weiterentwickelung und ſeine immer feſtere Begründung von den ſegensreichſten Folgen war. Der Segen dieſer Frauenvereine, deren Zal heute 362 beträgt, liegt nicht allein in ihrer die männliche Vereinstätigkeit ergänzenden Wirkſamkeit, ſondern namentlich auch darin, daſs durch die Frauen die Liebe zu dem Verein beſonders in den Familien und in der aufwachſenden

Jugend gepflegt wird. — Die im September 1852 zu *Wiesbaden* stattfindende Hauptversammlung, auf welcher *Pfalzbayern* als Hauptverein anerkannt wurde, erhielt dadurch eine erhöhte Feierlichkeit, dass, was von da an immer geschah, jeder Versammlungstag durch einen Gottesdienst geweihet wurde. Viele Redner schilderten die Not in allen Teilen des Vaterlandes und des Auslandes so eindringlich, dass, wenn auch die Verwendung von 58,000 Talern an 236 Gemeinden gemeldet werden konnte, so doch der Hinblick auf die noch immer bittend nach dem Verein ausgestreckten Hände die Versammelten anfeuern musste, nicht müde zu werden in dem begonnenen Werke. Von dem Jare 1852 an wuchs die Vereinskraft von Jar zu Jar. Es entstanden Vereine in Holland und Schweden (Gothenburg), die in der Schweiz gebildeten Hilfsvereine und die Evangelisationsgesellschaft zu Straßburg traten mit dem G.-A.-Verein in brüderlichste Verbindung, auf mehreren Universitäten bildeten sich Studentenvereine, in Österreich und Siebenbürgen gründete man Hauptvereine, Ungarn sah eine evangelische Hilfsanstalt entstehen, und in *Rußland* trat im Jare 1859 eine Unterstützungsanstalt für lutherische Gemeinden zusammen. Rechnet man dazu noch die evangel. Gesellschaft für die protestantischen Deutschen in Nordamerika zu Barmen und Elberfeld, die Pastoralhilfsgesellschaft zu Berlin, die rheinische Pastoralgehilfenanstalt zu Duisburg, den Jerusalemsverein zu Berlin, den luth. Gotteskasten, die meist durch den G.-A.-Verein angeregt worden sind, so sehen wir auf dem Gebiete der evang. Kirche eine vielseitige Tätigkeit, die unter Gottes fernerem Beistande der evangelischen Kirche einen reichen Segen verheißt. Neben den 43 Haupt-, 1160 Zweig-, 8 Studenten- und 371 Frauenvereinen bestehen auch mehrere selbständige Vereine, die zwar mit dem Gesamtverein noch nicht organisch verbunden sind, aber ganz im Sinne der dem Centralvorstande untergeordneten Vereine wirken. Unter diesen nimmt *Danzig*, dessen Anschluss an den Gesamtverein bevorsteht, eine hervorragende Stellung ein. Außerdem besitzt Rumänien, Italien und in neuester Zeit sogar Südamerika seinen Gustav-Adolf-Verein, wärend England, Dänemark und Nordamerika ihm noch ferne stehen. — Auf die Versammlung zu Hamburg folgten die Versammlungen zu *Wiesbaden* (1852), *Koburg* (1853), *Braunschweig* (1854), *Heidelberg* (1855), *Bremen* (1856), *Kassel* (1857), *Leipzig* (1858), *Ulm* (1360), *Hannover* (1861), *Nürnberg* (1862), *Lübeck* (1863), *Dresden* (1865), *Worms* (1867), *Halberstadt* (1868), *Bayreuth* (1869), *Stettin* (1871), *Speier* (1872), *Kassel* (1873), *Stuttgart* (1874), *Potsdam* (1875), *Erfurt* (1876), *Frankfurt* (1877), auf welch letzterer Versammlung der Antrag gestellt wurde, der Centralvorstand möge zur Förderung der Vereinssache Reiseprediger anstellen und aussenden, und endlich im Jare 1878 zu Hamburg. Unter den letzten Versammlungen, welche, wie ihre Vorgängerinnen, dazu beitrugen, immer wider neues Feuer für die Vereinssache anzufachen, und die von dem immer weiter sich ausdehnenden Arbeitsfelde des Vereins, der jetzt ein unentbehrliches Glied der evangelischen Kirche geworden ist, berichten konnten, nehmen die zu *Potsdam* und *Erfurt* eine ganz besonders bedeutsame Stellung ein. Erstere Versammlung erhielt durch das Erscheinen unseres Kaisers und sein freudiges Bekenntnis zu dem Glaubensgrunde, auf dem die evangelische Kirche ruht, eine besondere Weihe, wärend auf der Versammlung in Erfurt der in den Annalen des Vereins epochemachende Antrag aus Darmstadt, „für die evangelische Kirche Österreichs eine große Liebesgabe zu sammeln, welche ihr am 13. Oktober 1881, dem 100järigen Gedächtnistage des josephinischen Toleranzediktes, durch den Centralvorstand zu übergeben wäre", mit überwiegender Stimmenmehrheit zur Annahme gelangte. Durch ein besonderes Ausschreiben hat der Centralvorstand diesen von allen Seiten mit Freuden begrüßten Beschluss allen Hauptvereinen aufs wärmste empfohlen, jedoch betont, dass diese Jubiläumsgabe unbeschadet der eigentlichen Aufgabe des Vereins gegeben werden solle. — Mehreren Versammlungen, wie denen zu Ulm, zu Nürnberg, zu Worms und zu Frankfurt 1877, schlossen sich Einweihungen oder Grundsteinlegungen von Kirchen an, was zur erhebenden Anregung der Versammelten nicht wenig beitrug. —

Der Verein, dessen Kapitalvermögen Ende 1875 336,401 Mark betrug, hat seit seinem Bestehen die Summe von 14,183,798 Mark verwendet und damit 2683 Gemeinden unterstützt.' Hiervon kommen auf Preußen 904 Gemeinden mit 5,988,244 Mark, auf das übrige Deutschland 576 Gemeinden mit 2,366,110, auf die Länder der österr. Monarchie 853 Gemeinden mit 4,207,007, auf die übrigen europ. und außereurop. Länder 350 Gemeinden mit 1,622,435 Mark.

Erbaut hat der Verein bis jetzt 1068 Kirchen, 639 Schulhäuser, 42 Friedhöfe und 358 Pfarrwonungen. Eine ganz besondere Teilnahme hat der Verein der evangelischen Schule in der Diaspora gewidmet, da er die traurige Erfarung gemacht, daſs viele Kinder evangelischer Eltern infolge des Mangels evangelischer Schulen den Unterricht in den katholischen Ortsschulen besuchen muſsten und dadurch dem evangelischen Bekenntnisse entfremdet, an die katholischen Lehren und Gebräuche gewönt und unserer Kirche entzogen wurden. Der Verein hat deshalb Schulen gegründet, Schulhäuser erbaut, hat, wie die Sorge für die Witwen und Waisen der Geistlichen, so auch die Sorge für die Witwen und Waisen der Lehrer übernommen, hat da, wo noch keine evangel. Schule gegründet werden konnte, wenigstens die Erteilung evangel. Religionsunterrichts ermöglicht, hat für Konfirmandenhäuser gesorgt, Rettungshäuser in's Leben gerufen oder unterhalten, hat sich der Kinder aus Mischehen angenommen, hat zum Fortbestand mehrerer Gymnasien (in Ungarn) und zur Gründung und Erhaltung von Schullehrerseminarien beigetragen. Besondere Fürsorge läſst der Verein aber der Erhaltung der konfessionellen Schulen in Österreich angedeihen, die durch das neue Schulgesetz in ihrer Existenz schwer bedroht sind. — Trotz der großartigen Unterstützungen, die der Verein im Laufe von 46 Jaren hat gewären können, ist die Not der Diasporagemeinden beständig im Wachsen, und der Frankfurter Bericht teilt mit, daſs in der nächsten Zeit große Aufgaben an den Verein herantreten; denn es sind im letzten Jare 1089 Unterstützungsgesuche eingelaufen.

Der Gustav-Adolf-Verein, dessen Geschichte in dem Vorstehenden nach ihren Hauptmomenten überblickt worden ist, hat außer seinen zalreichen Bauten, außer den Unterstützungen, mit denen er Hunderten von bedrängten Gemeinden Handreichung getan, der evangelischen Kirche hauptsächlich dadurch gedient, daſs er den Notstand der evangelischen Kirche in katholischen Gegenden und Ländern erst klar aufgedeckt, die heilige Pflicht, für die Diaspora zu wirken, ihr nahe gelegt, den schlummernden Geist evangelischer Liebestätigkeit geweckt und genärt und die Scheidewände entfernt hat, welche früher die einzelnen evangelischen Landeskirchen von einander mehr und mehr geschieden hatten. Er hat unstreitig neues Leben für die Kirche und ihre Angelegenheiten in Kreise hineingetragen, die früher in kirchlichem Schlaf und Tod lagen. Er hat den ersten Anstoß zu manchem gegeben, worauf die evangelische Kirche in neuerer Zeit mit großer Hoffnung blickt. Er hat den Zerstreuten Mut gemacht, sich zu Gemeinden zu sammeln (in Rheinpreußen sind seit seinem Bestehen eine große Anzal evangelischer Gemeinden erst entstanden), er hat dadurch den kirchlichen Geist in ihnen geweckt, er hat den zallosen Versuchungen zum Abfall von der evangelischen Kirche gesteuert, um die Empfangenden und Gebenden ein Band geistiger Gemeinschaft geschlungen und nicht wenig dazu beigetragen, daſs das evangelische Bewuſstsein in weiteren Kreisen wider lebendig geworden ist. Er hat durch die von ihm glücklich bestandenen Kämpfe und Gefaren die ihm inwonende Lebenskraft bewärt. Er hat sich von Jar zu Jar immer kirchlicher gestaltet und die noch immer nicht verstummten Vorwürfe der Glaubens- und Bekenntnislosigkeit durch die Tat widerlegt. Er umfaſst — und das ist sein weites Herz, das ihm der Herr erhalten wolle — mit seiner Sorge alle, welche auf dem Grunde der Reformatoren stehen; er erkennt aber zugleich — und auch darin wolle der Herr ihn immer mehr stärken und gründen — keinen andern Grund an, als den, der gelegt ist, welcher ist Christus. Er ist ein Bauverein, ein Hilfsverein, aber in der Hoffnung, daſs der Herr in den Bauten, die er auffürt, seinen Geist werde walten und siegen lassen, und an die Gaben, die er darreicht, seine unsichtbaren Gnadengaben knüpfen werde.

Schließlich seien noch die Blätter u. Schriften erwänt, durch welche der Verein seine Zwecke fördert. Die hauptsächlichsten sind: der Darmstädter Bote seit 1843, der Märkische Bote von Rogge, der Thüringer Bote von Tröbst in Weimar, der Bote für die Prov. Preußen von D. Voigd in Königsberg, das Rheinisch-westfäl. G.-A.-Blatt von Stursberg, die österr. Gustav-Adolf-Blätter, der Bote für Sachsen, die G.-A.-Blätter für Württemberg, die G.-A.-Berichte aus Leiden u. a. m. Von den Schriften, welche den Verein im großen ganzen betreffen, erwänen wir: Czerwenka, Geschichte des G.-A.-Vereins; D. Fricke, Der G.-A.-Verein ein Friedenswerk der ev. Kirche; Natorp, Philadelphia; Pressel, Bausteine für den G.-A.-Verein, 1. u. 2. Bd.; K. Zimmermann, Die ev. Diaspora; dessen: die Bauten des G.-A.-Vereins, 2 Bde.; dessen: Geschichte des G.-A.-Vereins (1877), wo die Litteratur ausfürlich angegeben ist, und endlich dessen: Arbeitsfeld des G.-A.-Vereins, eine Karte. Die von Zeit zu Zeit ausgesendeten fliegenden Blätter, die Jaresberichte der einzelnen Hauptvereine und des Gesamtvereins, dessen Vorsitzender gegenwärtig D. Fricke und dessen Schriftfürer Dr. v. Criegern ist, bieten eine fortlaufende Geschichte der Vereinstätigkeit und der Not der Diasporagemeinden dar. Diese Not in ihrem ganzen Umfange immer mehr zu erforschen und zu heben, ist der von dem Herrn der Kirche dem G.-A.-Verein gewordene Beruf. Möge er ihn durch Gottes Gnade würdig erfüllen.

Dr. **Zimmermann.**

Gut, das höchste. Um die feste Gestaltung und reine Läuterung dieses Begriffs, sowie seine Fruchtbarmachung für den Boden der Ethik, dem er entstammt, hat sich unter den neuern Schleiermacher ganz besondere Verdienste erworben. Er unterscheidet zunächst (neben anderem) den religiösen oder spekulativen Gebrauch des Wortes, nach welchem häufig Gott selbst mit demselben bezeichnet wird; dieses sei aber, wenn Gott das höchste Gut für den Menschen sein solle, ein uneigentlicher Ausdruck, für den besser gesetzt würde, Liebe von Gott, Erkenntnis von Gott, oder Leitung, Fürsorge, Gnade Gottes, oder endlich mystisch der Genuſs Gottes; oder aber komme es auf den adjektivischen Gebrauch hinaus, nach welchem Gott das höchste Gute ist. Im ethischen Sinne, der von alter Zeit in der Philosophie mit dem Worte verbunden wurde (finis bonorum), bildet das höchste Gut einen der drei systematischen Grundbegriffe der ganzen Ethik, zusammen mit Pflicht und Tugend. Ist die Pflicht die an das Subjekt gestellte Anforderung der sittlichen Handlungsweise, Tugend die sittliche Kraft und Festigkeit im Subjekte, so gibt das höchste Gut etwas Objektives, das Ziel des sittlichen Handelns, das Produkt der sittlichen Gesamttätigkeit, das insofern auch wider als Prinzip an den Anfang der Ethik gestellt werden kann, weil durch das Ziel die Auffassung der Pflicht und die Anforderung an die Tugend bedingt ist. Und Schleiermacher ist es, der unter den Gesichtspunkt dieses Begriffs die ganze Ethik gestellt und diesen somit zum Prinzip der Ethik herausgestaltet hat. Im Unterschied von der im Schwange gehenden, Kantischen und Fichtischen Behandlung der Sittenlehre als Pflichtenlehre, oder zu der Bearbeitung derselben als eines Spiegels individueller Tugenden macht er geltend: ein System der Pflichtformeln, wenn es auch wirklich das ganze Leben umfasse, finde seine Anwendung immer nur in einzelnen Fällen, sodaſs die Totalität des Lebens ganz verworren erscheine und klar sittliche Bestimmungen nur als einzelne zerstreute Lichtpunkte auftreten. Die Tugend aber sei die sittliche Vollkommenheit des handelnden Einzelnen; dieser aber, wenn man von der Fiktion völliger Isolirtheit absehe, sei doch immer nur in einem sehr engen Gebiet allein und abgeschlossen zu ergreifen und die Tugend sei abhängig von dem Gesamtzustande, welcher nicht one Mitwirkung anderer entstanden. Das Resultat aber beider bisherigen ethischen Behandlungsweisen findet Schleiermacher in der unnatürlichen Trennung der Handlungsweise (Pflicht) und Tätigkeit (Tugend) von dem daraus hervorgehenden Werke, wärend doch einfach zu sagen sei: „will ich nichts bewirken, warum handle ich?", sowie andererseits darin, daſs große Gebiete menschlichen Handelns von unstreitig sittlichem Gehalte in der Sittenlehre doch nicht abgeleitet und in ihrer Notwendigkeit aufgezeigt, sondern nur als zulässig und

erlaubt (adiaphora) durchgelassen werden, und daſs ein verworrener Unterschied entstehe zwischen dem, was der Mensch nicht von der Natur getrieben, sondern seiner Natur nach, aber doch eben so unvermeidlicher-, als unverwerflicherweise tue, und dem, was er seiner Vernunft nach tun solle. So strebt denn Schleiermacher nach einem objektiven, systematisch-allumfassenden, gleichsam organisatorischen Prinzipe der Ethik, das er im höchsten Gute aufstellt, welches nicht bloß auf den einzelnen Menschen bezogen werden dürfe, sondern vollständig geschaut werden könne nur in der Gesamtheit des menschlichen Geschlechts, als die in solcher Gesamtheit und unter den Bedingungen dieses Weltkörpers lebende Vernunft. Von diesem Prinzip aus wird denn mit Zuziehung der individuellen und universellen Natur einerseits, der anbildenden (organisirenden) und symbolisirenden (darstellenden) Vernunfttätigkeit andererseits das ganze Gebiet der Ethik umschrieben. Schleiermacher weist hiebei ausdrücklich zurück auf das Vorbild des platonischen Stats, und in der Tat war Platon im Altertum der einzige, der das höchste Gut besonders (im Philebos) untersuchte und von diesem allgemeinen, objektiven Standpunkte auffaſste, als Darstellung des Geistes, *νοῦς* (oder in der Republik: der Gerechtigkeit), als Herrschaft der Philosophie im Einzelnen und in der Welt. Aristoteles dagegen, bei dem der Tugendbegriff vorherrscht, setzt es in die *εὐδαιμονία*, Glückseligkeit des Einzelnen, nur freilich nicht im epikureischen Sinne, sondern so, daſs sie ihm ist *ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ᾽ ἀρετὴν τελείαν*, die Verwirklichung eines vollkommenen Lebens durch vollkommene Tugend. Im weiteren Verlaufe der ethischen Geschichte ist bei der Bestimmung des höchsten Gutes von Wichtigkeit der Unterschied 1) des Einzelnen und des Allgemeinen, wie er eben in Platon und Aristoteles zu Tage, und in Epikur und Stoa am meisten auseinandertrat, 2) damit zusammenhängend der des Subjektiven und Objektiven, nach welchem das höchste Gut bald als ein Zustand des Menschen (sei's epikureische Lust, sei's stoische Ataraxie), bald als ein Produkt menschlicher Gesamttätigkeit, als Ziel des Menschengeschlechts aufgefaſst wird; 3) dies fürt aber auf den Gegensatz der Systeme der Lust und der Tätigkeit, nach welchem das höchste Gut bald im Genuſs, bald im Produkte des sittlichen Handelns, sei's in, sei's außer dem Subjekte, gefunden wird, und endlich 4) kann die Tätigkeit vorherrschend in die theoretische (Spinoza, Hegel) oder vorherrschend in die praktische Seite (Kant, Fichte) gesetzt werden. Auf christlich-theologischem Boden ist das höchste Gut das Reich Gottes, das alles in sich vereinigt, die individuelle und die universelle, die theoretische („Gott schauen") und praktische Seite, die sittliche Tätigkeit mit ihrem Produkte, Tätigkeit und Genuſs, Weg und Ziel. Der Weg ist, daſs alle mit einander und jeder in sich das Kommen des Reiches befördern, das Ziel ist, daſs das Reich Gottes zu ihnen komme, als das Himmelreich und zwar zu dem Einzelnen als Seligkeit, zur Gesamtheit damit, daſs Gott sei alles in allem!

Litteratur: Schleiermacher, Ethische Abhandlungen (phil. Nachl. II, 12. 13); Kritik der bisher. Sittenlehre, Ethik von Twesten; Hegel, Gesch. d. Philosophie II. **C. Beck.**

Guthrie, Thomas, ist geboren den 12. Juli 1803 zu Brechin in Schottland und stammt aus einer altchristlichen Familie, die auch einen Märtyrer im 16. Jarhundert zu ihren Vorfaren zälte. Seine allgemeine und theologische Bildung erhielt er in Edinburg. 1825 bestand er ehrenvoll die theologische Prüfung, fand aber wegen seiner biblisch-gläubigen Richtung bei dem damals in Schottland herrschenden Moderatismus lange keine Anstellung für ein geistliches Amt. Diese Wartezeit benutzte er zu eingehenderen Studien in der Heimat und im Auslande. 1830 ward er Pfarrer zu Arbirlot, einem Dorfe an der Nordseeküste, wo er 7 Jare in großem Segen gewirkt hat. Schon hier griff er tätig in die kirchlichen Kämpfe ein, die damals die schottische Kirche bewegten und kämpfte vorzüglich für die Unabhängigkeit der Kirche vom State und für Aufhebung des Patronats. Außerdem wirkte er tatkräftig für Ausfürung des von dem genialen Chalmers entworfenen Planes der Church Extension (Kirchenvermehrung). In Edinburg

war man bald auf den beredten Dorfpfarrer aufmerksam geworden und berief ihn im J. 1837 dahin als Pastor eines der verkommensten Armenviertel. Hier begann er nun alsbald seine rastlose, eingreifende Missionsarbeit. Tag für Tag ging er von Haus zu Haus. Wenn er des Sonntags predigte, war in seiner Kirche nicht der kleinste Platz unbesetzt. Inzwischen nahm der Kampf der Kirche mit dem State einen immer ernsteren Charakter an. Am 18. Mai 1843 traten 474 Pastoren mit ca. 2000 Ältesten aus der Statskirche, und die Majorität der Kommunikanten folgte ihnen. Das war die Geburtsstunde der Free Church of Scotland. Guthrie war unter den vordersten Leitern der Bewegung. Nun galts anstatt der verlassenen Kirchen neue Gotteshäuser zu bauen und den ausgetretenen Pastoren Pfarreien zu errichten. Großartig zeigte sich die Opferwilligkeit der schottischen Christen. G. selbst reiste ein Jar lang von 1845—1846 im Lande umher, um Geld zu sammeln. Das Ergebnis seiner von Gott gesegneten Reise war, daſs er statt der anfänglich nötigen 100,000 Pfd. zur Errichtung von Pfarrhäusern, 116,370 Pfund zusammenbrachte, also fast eine Million Taler. Mit hinreißender Begeisterung predigte er in Häusern und Kirchen, auf freiem Felde und am Meeresstrand.

Nach diesem Reisejar warf er sich wider mit ganzer Kraft in die geistliche Arbeit an seiner Gemeinde in Edinburg. Da starrte ihm grenzenloses Elend entgegen. 15000 Familien der Stadt bewonten damals je ein Zimmer, in welchem oft 6—8 Personen zusammen lebten, arbeiteten und schliefen. Nach dem Census von 1868 waren noch 120 dieser Wohnungen one Fenster und 900 waren feuchte, dunkle Keller. Ist es zu verwundern, daſs diese Familien, die 66,000 Personen umfaſsten und ein Drittel der ganzen Bewonerschaft Edinburgs bildeten, außer aller Verbindung mit der Kirche waren? In diesen Pful maßlosen Elends hat G. zuerst Licht und Trost gebracht und zwar in erster Linie durch die größte und charakteristischste Arbeit seines Lebens, durch die Begründung der Lumpenschulen; eine Tat, die seinen Namen bald überall bekennt machte und ihn unserm A. H. Francke und Johannes Falk an die Seite stellte. Denn mehr als die Alten litt die Jugend unter jenem Jammer, und wenn dem Volke überhaupt geholfen werden sollte, so galt es, ein ganz neues Geschlecht heranwachsen zu lassen. Die 15—16000 jugendlichen Verbrecher, welche alljärlich in England verurteilt wurden, kamen im Gefängnisse mit alten, ergrauten Bösewichtern zusammen und wurden da für immer verdorben. G. nahm den Kampf gegen dieses System auf mit dem Walspruch: „Keine Gefängnisse für die Jugend, sondern Schulen und Asyle!“ Prevention is better, than cure!

G. hat in seiner Bescheidenheit abgelehnt, die ursprüngliche Idee der Lumpenschulen selbst gefaſst zu haben. Und in der Tat hat es vor ihm Männer gegeben, welche sich der verwarlosten Kinder in freier Liebe annahmen. Er nennt selbst den Schuhflicker John Pounds in Portsmouth und den Sheriff Watson in Aberdeen, aber der Begründer der eigentlichen Lumpenschulen, wie sie von ihm eingerichtet und nach seinem Vorgang in ganz England errichtet wurden, ist er doch one Zweifel gewesen. In seinem Plea for Ragged Schools schilderte er auf das ergreifendste das Elend der zerlumpten, hungernden Kinder und teilte seinen Plan mit, Schulen zu gründen, in denen die Kinder ebensowol gespeist, als in Gottes Wort und allen Elementarkenntnissen unterrichtet werden sollten. Der begeisterte Aufruf fand lebendigen Widerhall. Noch im J. 1847 trat die Sache ins Leben und schon im ersten Jare fanden 509 Kinder Aufnahme. Der Erfolg dieser Arbeit war überraschend. Die Zal der jugendlichen Verbrecher nahm auffallend ab. Tausende von elenden Kindern wuchsen zu glücklichen und nützlichen Mitgliedern der Gesellschaft heran. Die Lumpenschulen G.'s fanden eifrige Nachamung. Zu hunderten entstanden sie in Schottland und England und besonders in London, wo die Ragged Schools Union über mehr als 200 Schulhäuser verfügt.

Neben diesem seinem Haupt-Liebeswerk ward G., dem im J. 1849 die Universität zu Edinburg die theologische Doktorwürde verliehen hatte, nicht müde,

erlaubt (adiaphora) durchgelassen werden, und dass ein verworrener Unterschied entstehe zwischen dem, was der Mensch nicht von der Natur getrieben, sondern seiner Natur nach, aber doch eben so unvermeidlicher-, als unverwerflicherweise tue, und dem, was er seiner Vernunft nach tun solle. So strebt denn Schleiermacher nach einem objektiven, systematisch-allumfassenden, gleichsam organisatorischen Prinzipe der Ethik, das er im höchsten Gute aufstellt, welches nicht bloß auf den einzelnen Menschen bezogen werden dürfe, sondern vollständig geschaut werden könne nur in der Gesamtheit des menschlichen Geschlechts, als die in solcher Gesamtheit und unter den Bedingungen dieses Weltkörpers lebende Vernunft. Von diesem Prinzip aus wird denn mit Zuziehung der individuellen und universellen Natur einerseits, der anbildenden (organisirenden) und symbolisirenden (darstellenden) Vernunfttätigkeit andererseits das ganze Gebiet der Ethik umschrieben. Schleiermacher weist hiebei ausdrücklich zurück auf das Vorbild des platonischen Stats, und in der Tat war Platon im Altertum der einzige, der das höchste Gut besonders (im Philebos) untersuchte und von diesem allgemeinen, objektiven Standpunkte auffasste, als Darstellung des Geistes, *νοῦς* (oder in der Republik: der Gerechtigkeit), als Herrschaft der Philosophie im Einzelnen und in der Welt. Aristoteles dagegen, bei dem der Tugendbegriff vorherrscht, setzt es in die *εὐδαιμονία*, Glückseligkeit des Einzelnen, nur freilich nicht im epikureischen Sinne, sondern so, dass sie ihm ist *ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ᾽ ἀρετὴν τελείαν*, die Verwirklichung eines vollkommenen Lebens durch vollkommene Tugend. Im weiteren Verlaufe der ethischen Geschichte ist bei der Bestimmung des höchsten Gutes von Wichtigkeit der Unterschied 1) des Einzelnen und des Allgemeinen, wie er eben in Platon und Aristoteles zu Tage, und in Epikur und Stoa am meisten auseinandertrat, 2) damit zusammenhängend der des Subjektiven und Objektiven, nach welchem das höchste Gut bald als ein Zustand des Menschen (sei's epikureische Lust, sei's stoische Ataraxie), bald als ein Produkt menschlicher Gesamttätigkeit, als Ziel des Menschengeschlechts aufgefasst wird; 3) dies fürt aber auf den Gegensatz der Systeme der Lust und der Tätigkeit, nach welchem das höchste Gut bald im Genuss, bald im Produkte des sittlichen Handelns, sei's in, sei's außer dem Subjekte, gefunden wird, und endlich 4) kann die Tätigkeit vorherrschend in die theoretische (Spinoza, Hegel) oder vorherrschend in die praktische Seite (Kant, Fichte) gesetzt werden. Auf christlich-theologischem Boden ist das höchste Gut das Reich Gottes, das alles in sich vereinigt, die individuelle und die universelle, die theoretische („Gott schauen") und praktische Seite, die sittliche Tätigkeit mit ihrem Produkte, Tätigkeit und Genuss, Weg und Ziel. Der Weg ist, dass alle mit einander und jeder in sich das Kommen des Reiches befördern, das Ziel ist, dass das Reich Gottes zu ihnen komme, als das Himmelreich und zwar zu dem Einzelnen als Seligkeit, zur Gesamtheit damit, dass Gott sei alles in allem!

Litteratur: Schleiermacher, Ethische Abhandlungen (phil. Nachl. II, 12. 13); Kritik der bisher. Sittenlehre, Ethik von Twesten; Hegel, Gesch. d. Philosophie II. **C. Beck.**

Guthrie, Thomas, ist geboren den 12. Juli 1803 zu Brechin in Schottland und stammt aus einer altchristlichen Familie, die auch einen Märtyrer im 16. Jarhundert zu ihren Vorfaren zälte. Seine allgemeine und theologische Bildung erhielt er in Edinburg. 1825 bestand er ehrenvoll die theologische Prüfung, fand aber wegen seiner biblisch-gläubigen Richtung bei dem damals in Schottland herrschenden Moderatismus lange keine Anstellung für ein geistliches Amt. Diese Wartezeit benutzte er zu eingehenderen Studien in der Heimat und im Auslande. 1830 ward er Pfarrer zu Arbirlot, einem Dorfe an der Nordseeküste, wo er 7 Jare in großem Segen gewirkt hat. Schon hier griff er tätig in die kirchlichen Kämpfe ein, die damals die schottische Kirche bewegten und kämpfte vorzüglich für die Unabhängigkeit der Kirche vom State und für Aufhebung des Patronats. Außerdem wirkte er tatkräftig für Ausfürung des von dem genialen Chalmers entworfenen Planes der Church Extension (Kirchenvermehrung). In Edinburg

allein die Mutter wollte es anders. Noch im 16. Lebensjare stehend, wurde sie am 28. Januar 1664 one ihr Wissen einem 38 Jare alten reichen Herrn, Jacques de la Motte-Guyon, verlobt. Erst zwei oder drei Tage vor der Hochzeit sah sie den Bräutigam, dem sie kaum angetraut war, als der tiefste Seelenschmerz sie zu foltern begann. Denn in dem Hause des Herrn Guyon herrschte ein durchaus weltliches Treiben, von ihrer zanksüchtigen und geizigen Schwiegermutter wurde sie als unnütze Träumerin auf das schändlichste misshandelt und an ihrem kränklichen Manne hatte sie keine Stütze. Indem sich daher die junge Dame ganz auf sich selbst angewiesen sah, so war ihr einziger Trost, im ununterbrochenen Umgange mit Gott leben und sich in das Gebet versenken zu können. Aber wie sie das anfangen sollte, wusste sie nicht, bis sie einen der Mystik ergebenen jungen Franziskaner, den sie im Hause ihres Vaters traf und dem sie darüber klagte, dass sie nicht zum Gebetsleben zu gelangen vermöge, die für ihren weiteren Entwicklungsgang entscheidenden Worte sprechen hörte: „Madame, das kommt daher, dass Sie draußen suchen, was Sie in Ihrem Inneren haben. Gewönen Sie sich daran, Gott in Ihrem Herzen zu suchen, und Sie werden ihn darin finden".

Von jetzt an begann Frau Guyon ihre Übungen in der asketischen Mystik ganz methodisch zu betreiben. Sie geißelte sich bis auf's Blut, trug (wie Pascal) einen Gürtel mit eisernen Stacheln, legte sich Nesseln auf die Haut, zerfleischte sich mit Dornen, entzog sich den Schlaf und die Narung über alle Maßen, legte sich Steinchen in die Schuhe, verschluckte, um sich die wenigen Speisen, die sie zu sich nahm, zu verderben, Wermut und Koloquinten, suchte sogar in ekelhaftester Weise das Gefül des Ekels in sich zu bekämpfen, brach allen Verkehr mit der Welt ab, entsagte aller Freude derselben und lebte ausschließlich dem Gebet.

Nicht lange nachher ward Frau Guyon in Paris mit einer Dame bekannt, die ihr als eine der größten Dienerinnen Gottes dieser Zeit bezeichnet ward, nämlich mit der Mutter-Priorin der Benediktinerinnen zu Paris, Genovefa Granger, welche derselben den in den religiösen Kreisen Frankreichs damals hochgefeierten Mystiker Bertot zu Paris als Seelenfürer (directeur) empfahl. In die Heimat zurückgekehrt, reiste sie daher im Anfang des Sommers 1672 bald wieder nach Paris, wo sie sich Bertot vorstellte, dem gegenüber sie sich indessen so beengt fülte, dass es zu keinem Gedankenaustausch kommen konnte. Dagegen wurde Frau G. im Sommer desselben Jares durch die Mutter Granger zu einem wunderbaren Akt veranlasst. Eines Tages erhielt sie nämlich von derselben ein Vertrags-Formular übersandt, infolge dessen sie folgendes tat: Am Magdalenentage legte sie, nachdem sie Tags zuvor gefastet und einige außerordentliche Almosen gespendet hatte, einen Siegelring an einen Finger und ging frühmorgens zur Kommunion. Hierauf begab sie sich in ein Zimmer ihrer Wonung, in welchem sich ein Bild des Jesuskindes (auf den Armen der Mutter) befand. Vor diesem Bilde las sie den Kontrakt — durch welchen sie sich dem Erlöser als Braut verlobte, — mit lauter Stimme, worauf sie ihn unterzeichnete und untersiegelte. Seitdem nannte sie den Erlöser ihren divin epoux. Vier Jare später (im Sommer 1676) wurde sie Witwe. Dem von den schwersten Leiden heimgesuchten Gatten hatte die edle Frau die zärtlichste Fürsorge zugewendet. Als sie aber hörte, dass ihr Gemal vollendet habe, rief sie aus: „O mein Gott, du hast meine Bande durchbrochen; ich werde dir ein Opfer des Lebens darbringen!" Am folgenden Morgen trat sie vor das Bild des Jesuskindes, erneuerte ihre „mariage" mit demselben und gelobte Ehelosigkeit, zunächst nur „pour un temps", jedoch mit dem Hinzufügen, dass dieses Gelübde sie lebenslänglich binden sollte, wenn ihr Gewissensrat Bertot dieses gutheißen würde.

Aus ihrer (zwölfjärigen) Ehe war nun Frau Guyon, damals 28 Jare alt, erlöst. Sie hatte fünf Kinder geboren, von denen drei am Leben blieben. Im J. 1680 zog sie für einige Zeit nach Paris, wo sie sich dazu gedrungen fülte, sich brieflich dem Barnabiten-Superior Père la Combe zu Thonon gegenüber (mit dem sie in Montargis bekannt geworden war) auszusprechen. Aus der Antwort

Lacombes und aus allerlei wunderbaren Vorkommnissen, welche gleichzeitig zutrafen, glaubte nun Frau Guyon die Überzeugung zu gewinnen, daſs Gott sie zu seinem Dienste nach Genf rufe. Da der Bischof von Genf (d'Aranthon) sich gerade damals in Paris aufhielt, so unterlieſs sie es nicht, sich demselben mitzuteilen und ihm zu eröffnen, daſs es ihr Wille sei, ihr Vermögen zur Begründung einer Gemeinschaft solcher Christen zu verwenden, „welche sich warhaft zu Gott bekehren und ihm rückhaltlos dienen wollten". Der Bischof nahm die Mitteilung der jungen, reichen Witwe sehr wolgefällig auf und erzälte ihr, daſs in Genf bereits eine Vereinigung von Damen bestehe, welche sich die Erziehung protestantischer Töchter und schon bekehrter Neukatholikinnen im katholischen Glauben zur Aufgabe gemacht und welche die Absicht hätten, sich in dem benachbarten Gex niederzulassen, wo sie als Vorsteherin dieser Kongregation ein sehr erwünschtes Arbeitsfeld finden könnte.

Eine glückliche, hoffnungsreiche Zeit ihres Lebens und Wirkens schien jetzt vor ihrem Auge aufzugehen; war doch auch das Unglaubliche geschehen, daſs die Schwiegermutter mit einemmale die innigste Liebe einer leiblichen Mutter ihr zutrug! Ihren Seelenfürer Bertot konnte sie freilich betreffs der Reise (von deren Vorbereitung die Ihrigen durchaus nichts erfuren) nicht mehr zu Rate ziehen, weil derselbe vor vier Monaten gestorben war (die Herausgabe seiner vierbändigen Schrift „Le directeur mystique" ist höchstwarscheinlich von Frau Guyon besorgt). Daher reiste sie, one sich über ihr Vorhaben bei irgend jemandem auszusprechen, mit ihrem vierjärigen kleinen Töchterchen und zwei Dienerinnen heimlich ab, traf 21. Juli 1681 in Annecy bei dem Bischof von Genf ein und zog zwei Tage später nach Genf und von da nach Gex über. Hier kam nun auf Geheiſs des Bischofs sofort der Pater Lacombe zu ihr. Von dem Eindruck der hohen geistlichen Persönlichkeit desselben war die so leicht erregbare Frau alsbald überwältigt. Sie betrachtete ihn one weiteres als ihren geistlichen Vater, dem sie sich mit unbedingtem Vertrauen zu ergeben habe, weshalb sie auf seinen Rat ihr Töchterchen den Ursulinerinnen zu Thonon am Genfer See zur Erziehung übergab. Sie selbst lieſs sich in dem Neukatholikinnen-Hause nieder, wo sie sich jedoch schon vom ersten Tage an unbehaglich fülte. Das bigotte Leben der Damen war ihr widerwärtig, vor den von den Neubekehrten geleisteten Abschwörungen hatte sie ein wares Grauen, und die geheimen Machinationen und Intriguen, welche sie in dem Hause allmählich warnahm, machten ihr das ganze Institut verächtlich. Als daher der Bischof und die Superiorin in sie drangen, daſs sie an die Stelle der letzteren treten und dafür dem Hause den Rest ihres Vermögens als Eigentum zuwenden sollte, kam es zum Bruche. Frau Guyon flüchtete zu den Ursulinerinnen in Thonon, — wofür ihr der Bischof und die Superiorin nachsagten, daſs sie dem Pater Lacombe nachlaufe, den beide nun ebenso haſsten, wie dessen Beichttochter — hier in Thonon, wo das Leben der Frau Guyon eine fortlaufende Reihe von Visionen, Verzückungen, Offenbarungen 2c. war, begann dieselbe, von Lacombe dazu angeregt, ihre so überaus reiche schriftstellerische Tätigkeit. Von einer langen Krankheit genesen, bezog sie im Mai 1684 ein kleines, am See gelegenes Häuschen, in welchem sie in den dürftigsten Verhältnissen lebte. Die von Annecy und Gex aus über sie ausgestreuten Verleumdungen bereiteten ihr außerdem Widerwärtigkeiten aller Art. Als daher Lacombe Thonon verlieſs, um, einem Rufe des Bischofs von Vercelli folgend, in die Stellung eines geistlichen Rates des letzteren einzutreten, freute sie sich, eine Einladung der Marquise de Prunai zu Turin erhalten zu haben, der sie zu folgen beschloſs. Von Lacombe begleitet, kam sie so nach Turin, wo sie schon daran dachte, ihren bleibenden Wonsitz zu nehmen, als plötzlich Lacombe wider bei ihr erschien und ihr ankündigte, daſs sie notwendig sofort nach Paris zurückkehren müsse. Frau Guyon fülte sich wie niedergedonnert, beschloſs aber, der Weisung ihres Seelenfürers zu folgen, der sie selbst bis Grenoble begleitete. Hier wurde sie alsbald der Gegenstand der allgemeinsten Aufmerksamkeit, indem alle, die sich für Sachen der Religion interessirten, zu ihr kamen, um die inzwischen berühmt gewordene Dame reden zu hören. Auch begann sie hier, ihren Kommentar zur heil. Schrift auszuarbeiten. Doch waren auch die Tage

ihres Aufenhaltes in Grenoble gezält. Sie hatte hier wegen ihrer mystischen Frömmigkeit auch Gegner gefunden, von denen sie als eine mit dem Teufel im Bunde stehende Zauberin verschrieen ward. Schließlich erhob sich daher in Grenoble ein solcher Sturm gegen die Unglückliche, dass sie (ihr Töchterchen in einem dasigen Kloster zurücklassend) eiligst nach Marseille abreiste und — da sie inzwischen widerum eine Einladung der Marquise v. Prunai erhalten hatte — ihre Reise über Nizza, Savona, Genua und Alessandria nach Vercelli fortsetzte, wo sie am Abend des Karfreitags 1685 eintraf und sofort Lacombe von ihrer Anwesenheit benachrichtigte.

Hier schien sich nun endlich für die so schwer Geprüfte eine Ruhestätte darzubieten, indem der Bischof von Vercelli dieselbe zum Zwecke der Begründung einer Damen-Kongregation dauernd für seine Diözese zu gewinnen suchte, als sie plötzlich wider von dem bedenklichsten Siechtum befallen ward. Die Ärzte erklärten schließlich, dass für die Kranke eine Luftveränderung Bedingung ihrer Lebenserhaltung sei, weshalb sie sich zur Abreise nach Paris entschließen musste. Da nun eben damals auf Anregen des Paters de la Motte zu Paris (eines Bruders der Frau G.) bei dem Ordensgeneral der Barnabiten die Berufung Lacombes nach Paris bewirkt war, so geschah es, dass Frau Guyon in Begleitung ihres Seelenfürers nach Paris abreisen konnte, wo sie am St. Magdalenentage 1686 eintraf, aber es auch sofort gewaren musste, dass der eigene Bruder (de la Motte) und andere das Verderben Lacombes beschlossen hatten. Die Verdächtigung des zwischen Lacombe und Frau Guyon bestehenden Verhältnisses und die Anschwärzung des ersteren als eines Anhängers des Michael Molinos waren die Mittel, deren man sich hierzu so erfolgreich bediente, dass Lacombe auf Befehl des Erzbischofs von Paris im Oktober 1687 in die Bastille gebracht werden konnte.

Alsbald musste es aber Frau Guyon zu ihrem größten Entsetzen erkennen, dass alle Intriguen, mit denen man zunächst Lacombe zu verderben suchte, zugleich auch gegen sie gerichtet waren. Es wurde nämlich dem König hinterbracht, dass auch sie der in Frankreich weitverbreiteten quietistischen Mystik — welche mit dem Dogma und der Moral der Kirche in Widerspruch stehe — ergeben sei und dass sie verbotene Versammlungen halte, weshalb sie auf Befehl des Königs am 29. Januar 1688 in ein (in Faubourg S. Antoine gelegenes) Kloster vom Orden der Heimsuchung abgefürt wurde, wo nun in schärfster uud boshaftester Weise gegen sie inquirirt ward. Zum Glück gelang es einer Cousine der Frau Guyon, das Interesse der Frau v. Maintenon für dieselbe zu erwirken, infolge dessen eine königliche Ordre die Freilassung der Verhafteten befahl.

In den nächstfolgenden Jaren (1688—1694) lebte Frau G. teils zu Paris, teils bei ihrer verheirateten Tochter. Von Paris kam sie oft nach St. Cyr, wo sie in dem Erziehungsinstitut der Frau von Maintenon sehr bald der Gegenstand der Bewunderung und Verehrung ward. Hier kam auch Frau Guyon zuerst mit dem Abbé Fénelon in Verkehr, mit dem sie sehr bald in den regsten Austausch ihrer religiösen Ideeen und Interessen trat. Schon jetzt schaute Fénelon an ihr als an der geistreichsten und gottseligsten Dame Frankreichs hinauf.

Die Freunde der Frau G. wünschten aber, dass diese vor allem mit dem Bischof Bossuet von Meaux — der als der hervorragendste Kirchenmann Frankreichs galt, — bekannt und durch die Autorität desselben gedeckt wurde, weshalb sie es veranlassten, dass Bossuet im Anfange des J. 1694 zu ihr kam und sich ihre Manuskripte behändigen ließ.

Indessen schwanden die frohen Hoffnungen, denen sich Frau Guyon glaubte hingeben zu dürfen, bald dahin. Ihre Ideeen hatten unter den Damen des Erziehungsinstitutes Eingang gefunden, was dem Beichtvater der Frau v. Maintenon Veranlassung gab, die Lehre der Frau Guyon als eine alle moralische Ordnung auflösende Häresie zu denunziren, — und sofort wurde der letzteren bedeutet, dass sie ihre Besuche in St. Cyr für die Zukunft einstellen möchte. Nicht lange nachher hörte man auch, dass Bossuet in den Schriften derselben viele bedenkliche Irr-

tümer gefunden habe, ja man erzälte sogar, daſs Frau Guyon ein ganz unsauberes, unmoralisches Leben füre. Da richtete die Unglückliche an Frau v. Maintenon das Ersuchen um strenge Prüfung ihrer Schriften und ihres Wandels durch eine dazu niederzusetzende Kommission, infolge dessen drei Geistliche, Bossuet, der Bischof Noailles von Chalons und Abbé Tronson (ein Freund Fénelons) mit der Prüfung ihrer Schriften beauftragt wurden.

Die Genannten traten nun von Zeit zu Zeit in Issy zu Konferenzen zusammen, auf denen natürlich Bossuet das große Wort fürte. Damit daher derselbe mit ihr und ihren religiösen Anschauungen recht genau bekannt werden möchte, zog Frau Guyon für einige Monate in das Kloster der Filles de St. Marie zu Meaux ein, bis endlich die Beschlüsse der Konferenz, welcher der inzwischen zum Erzbischof vom Cambrai ernannte Fénelon beigetreten war, am 10. März 1695 zur Unterzeichnung kamen. Aus den Schriften der Frau Guyon waren dreißig Sätze als Irrtümer hervorgehoben worden. Schon am 15. April 1695 leistete Frau Guyon den verlangten Widerruf, worauf ihr Bossuet am 1. Juli 1695 ein Certifikat über ihre gut katholische Gläubigkeit und Gesinnung ausstellte.

Frau Guyon schied nun von Meaux, und ließ sich in Paris nieder. Da sie sich als völlig gerechtfertigt ansehen zu können glaubte, so fur sie hier fort zur Erweckung eines inneren religiösen Lebens Versammlungen zu halten. Kaum aber war dieses bemerkt worden, so wurde sie am 28. Dezember 1695 abermals verhaftet und in das Gefängnis zu Vincennes, später von da in die Bastille abgefürt. Allerdings wurde sie auf Betreiben des bisherigen Bischofs Noailles von Chalons, der im Anfange des Jares 1696 Erzbischof von Paris geworden war, zur Verbannung in das Ordenshaus der Filles de St. Thomas zu Baugirard begnadigt. Als aber dem König ein Brief gezeigt ward, in welchem der in den verschiedensten Gefängnissen umhergeschleppte und gepeinigte Pater Lacombe — der ein Jar später, 1699, im Wansinn starb, — die schwer geprüfte Dulderin aufforderte, ihre beiderseitige Intimität zu bereuen, wurde dieselbe auf königlichen Befehl abermals in die Bastille zurückgebracht, wo sie nun als begraben galt, — bis der König und Bossuet (im März 1699) die Verdammung der Maximes des Saintes durch den Papst ertrotzt und erschlichen hatten, und Bossuet somit aus seinem Streite mit Fénelon siegreich hervorgegangen war. Jetzt begann allmählich auch Bossuets Zorn über die Frau Guyon zu schwinden. Auf einer Versammlung von Geistlichen, welche unter Bossuets Vorsitz 1700 zu St. Germain stattfand, wurde es ausgesprochen, daſs der Wandel der Frau G. jederzeit durchaus untadelig gewesen sei. Auch erklärte Bossuet öffentlich, daſs es sich niemals um die entsetzlichen Konsequenzen gehandelt habe, zu denen die quietistische Mystik füren könnte; denn diese habe Frau Guyon jederzeit auf das bestimmteste zurückgewiesen. Daher wurde Frau Guyon jetzt endlich (1700 oder 1702) aus ihrer Haft entlassen; doch wurde sie nach Diziers bei Blois zu ihrem Son Armand Jaques Guyon verwiesen. Sie lebte noch 15 Jare, nach den Aussagen eines Augenzeugen (de Labetterie bei Bausset, Histoire de Fénelon II. 497), als das Muster einer Christin, in aller Stille und Gottseligkeit. Die Liebe zum Erlöser war der Herzschlag ihres Lebens geworden, darum hörte man ihren Lippen nie ein bitteres Wort über ihre Verfolger und Peiniger entschlüpfen. Fast immer leidend, hörte sie von ihrem Krankenbette aus täglich die Messe in der Hauskapelle lesen. Einen über den anderen Tag pflegte sie zu kommuniziren. Dabei empfing sie nicht nur häufige Besuche, auch von Würdenträgern der Kirche (z. B. von dem Bischof von Blois), sondern unterhielt auch mit ihren zalreichen Anhängern und Verehrern in Frankreich, Deutschland, Holland und England die lebhafteste Korrespondenz. — Nach dreimonatlicher schwerer Krankheit starb sie am 9. Juni 1717 zu Blois, im 70. Jare ihres Lebens, und wurde in der Franziskanerkirche daselbst beigesetzt.

Aber die Schwingungen, welche sie im religiösen Leben ihrer Zeit hervorgerufen, bewegten sich gerade seit ihrem Tode in immer weiteren und immer tiefer gehenden Kreisen durch Frankreich und alle umliegenden Lande hin. Es gab damals in Frankreich gar viele, welche die Lehren der Frau Guyon, daſs der

Christ zum „nackten Glauben“, „zur uninteressirten reinen Liebe“ hinstreben, dass er beten müsse, nicht um von Gott etwas, z. B. Vergebung der Sünden, ewige Seligkeit zu erbitten, sondern um sich an Gott willenlos hinzugeben, dass das vollendete Gebet das stille Herzensgebet (oraison mentale), das Ruhen und Leben in Gott one Worte wie one Willen sei, dass der Mensch, wenn er zu diesem Ruhen, zur waren Gelassenheit komme, in sich keine Sünde mehr habe, — als unzweifelhafte Warheiten des Evangeliums vertraten. Da diese Religiosität wesentlich eine Religiosität des „Inneren“ (l'intérieur) — im Gegensatz zur kirchlichen Religionsübung sein sollte, so war damit die Möglichkeit gegeben, dass dieselbe auch auf protestantischem Gebiete, in Deutschland und England, hervortreten konnte, wo der Quietismus der Frau Guyon mit allen von kirchlicher Rechtgläubigkeit sich unterscheidenden Erscheinungsformen des religiösen Lebens in Wechselwirkung trat. — Unter den zalreichen Schriften der Dame sind hervorzuheben ihre Selbstbiographie: La vie de M[me] Guyon, ecrite par elle-même, ferner: Moyen court et très facile pour l'oraison (Lyon 1688, 1690); Le Cantique des Cantiques, interprété selon le sens mystique (Grenoble 1685); Les torrens spirituels; Les livres de l'Ancien et de Nouveau Test., traduit —, avec des explications et des reflexions, qui regardent la vie intérieure (Köln, 1713—1715). Als Quellen der Geschichte ihres Lebens kommen außer ihrer Selbstbiographie namentlich die Schriften von Bossuet und Fénelon, sowie Baussets Biographieen beider in betracht. Eine kritisch bearbeitete Darstellung des Lebens und Wirkens der merkwürdigen Frau findet sich in meiner „Geschichte der quietistischen Mystik“ (Berlin 1875), S. 145. **Heppe.**

Gyrovagi. Es hat seit dem Anfange des Mönchtums im Abendlande christliche Asketen gegeben, welche weder in Einsiedeleien, noch in Klöstern sesshaft gemacht werden konnten. Sie fürten ein Wanderleben und suchten gewönlich ihren Lebensunterhalt bei ihren sesshaften Brüdern. Sie zogen von Klause zu Klause, von Zelle zu Zelle, von Abtei zu Abtei, wurden überall wegen des allen Mönchen eigenen Gebots der Gastfreundschaft einige Tage lang beherbergt und gepflegt und entzogen sich überall der Manung zum längeren Bleiben und zum Eintritte in die Gemeinschaft durch allerlei Ausflüchte. Waren sie aber mit ihrer Rundreise zu Ende, so begannen sie dieselbe von neuem und davon, dass sie gleichsam im Kreise herumirrten, nannte man sie Gyrovagi; bei Isidor von Sevilla heißen auch die Circumcellionen (s. d. Art. Donatisten) so. Sie störten die Abgeschlossenheit, Lebensordnung und Andacht der Einsiedler und Cönobiten, sie gaben ihnen hinsichtlich aller Mönchstugenden das schlechteste Beispiel und waren oft die Zuträger ungehöriger Nachrichten und gefärlicher Ketzereien. Umsonst erklärten sich Augustin (de opere monachorum c. 28) und Cassian (collatio 18) mit Eifer gegen diese vagabundirenden Mönche. Man erkannte es auch bald als Pflicht, dem Unfuge der ganz nach Belieben, oft in schlimmster Zwietracht und zum großen Ärgernisse lebenden Mönche zu steuern. Dahin zielten Beschlüsse der im 6. Jarh. in Frankreich gehaltenen Synoden, dahin in demselben Jarhunderte die Klosterstiftungen des Cäsarius von Arles, Benedikt von Nursia und Cassiodor. Benedikt schrieb seine Regel für die Cönobiten und ausdrücklich (cap. 1) gegen die Sarabaiten und Gyrovagi und es scheint, dass er den letzteren Namen zuerst schriftlich verzeichnet hat. Auch Columban und Isidor von Sevilla (de eccles. s. officiis lib. 2, c. 15) im 7. Jarhunderte traten in Wort und Tat gegen die Zerfallenheit und Untätigkeit des Mönchtums auf, aber erst der Sieg der benediktinischen Regel im 8. Jarhundert und das, was Karl der Große und Ludwig der Fromme mit Benedikt von Aniane taten, brachte das abendländische Mönchtum in die feste cönobitische Form, welche die umherirrenden heimatlosen Mönche allmählich ganz verschwinden ließ. In mancher Beziehung erinnern Stifter späterer Orden, z. B. Romuald, an das ältere griechische fluktuirende Asketentum. Die Bettelmönche gehören in eine Reihe von Erscheinungen, welche mit den häretischen Asketenschwärmen des Orientes in Verbindung stehen. — Gyrovagi sind auch unstäte umherziehende Kleriker genannt worden, aber entweder waren dieselben zugleich und

zunächst Mönche und erhielten jene Benennung als solche oder es fand doch nur eine gelegentliche und wolbewußte Übertragung statt. — Vgl. Martene, Commentarius in Regulam S. P. Benedicti, Paris 1690, p. 53 sqq.

Albrecht Vogel.

H.

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion. Die apologetische Vereinigung dieses Namens wurde im August 1785 von einigen angesehenen holländischen Theologen gestiftet mit dem bestimmten Zweck, um dem immer krasser hervortretenden Antichristianismus des Jarhunderts kräftig entgegenzuwirken. Die nächste Anleitung gab die Erscheinung der bekannten Schrift von Jos. Priestley „über die Geschichte der Verderbnisse der Christenheit", die auch holländisch übersetzt war und großes Aufsehen machte. Eine Preisfrage wurde ausgeschrieben, um eine genügende Antwort auf Priestleys Verleumdungen hervorzurufen; ein Kapital wurde gesammelt, um mehrere apologetische Preisbewerbungen gegen die Negationen des Rationalismus und Naturalismus möglich zu machen; das zeitgemäße Streben fand Sympathie und Unterstützung in weiteren kirchlichen und politischen Kreisen; auch mit dem Auslande wurden Verbindungen angeknüpft und der Wirkungskreis der Gesellschaft dehnte sich mit dem Laufe der Jare immer weiter aus. Das große Wort Matth. 16, 16—18 wurde als Symbolum der Vereinigung ihren goldenen und silbernen Preismünzen von ansehnlichem Wert eingeprägt, und im Oktober 1835 wurde ihre fünfzigjär. Existenz vom damaligen Vorsitzenden der Direktion, Prof. Dr. H. J. Royaards, mit einer festlichen Rede öffentlich gefeiert. Bis jetzt färt die Vereinigung fort, die gute Sache der christlichen Religion, wenn auch auf stark modifizirtem Standpunkte und gegen ganz andere Gegner als die früheren, nach Kräften zu verteidigen.

Von Anfang an hat die Haager Gesellschaft, one den orthodoxen reformirten Kirchenglauben aus den Augen zu verlieren, sich auf mehr allgemeinen, wenn auch positiv christlich-kirchlichen Grund und Boden gestellt. Sie trat nicht nur gegen Unglauben, sondern auch gegen Leichtsinn und Indifferentismus in die Schranken und setzte sich speziell die Verteidigung des Glaubens zum Zweck, wie er nach der hl. Schrift von Christen aller Konfessionen in ihren symbolischen Schriften bekannt wurde. Allerdings zeigte sie Verwandtschaft mit dem schwedischen Verein „Pro fide et Christianismo", im J. 1771 in Stockholm gestiftet, sowie auch mit der deutschen Gesellschaft (Basel 1783) „tätiger Beförderer reiner Lehre und warer Gottseligkeit", aber doch mit dem Unterschiede, daß dort mehr die praktische, hier mehr die wissenschaftliche Seite der Sache in den Vordergrund trat, und die Vereinigung eine weniger pietistische Farbe zeigte. Dennoch war es nicht allein um die Widerlegung der Gegner, sondern auch um die Glaubensstärkung der Gemeinde zu tun, wie sich schon ergibt aus dem Thema der ersten Preisabhandlung im J. 1787, von der konstituirten und anerkannten Gesellschaft gekrönt, „über Zusammenhang und Einfluß des Glaubens an die Mysterien und andere bestrittene Lehrstücke auf unsere Glückseligkeit".

Was Geist und Richtung der von hier ausgehenden „Vertheidigung" anbetrifft, so lassen sich, die Sache im ganzen und großen betrachtet und a parte potiori qualifizirt, wohl am besten vier Perioden unterscheiden, wovon jede so ungefär über ein Viertel eines bald abgeschlossenen Jarhunderts sich ausdehnt.

In der ersten Periode (1785—1810) herrscht bestimmt eine stark supranaturalistisch-orthodoxe Richtung bei der Direktion sowie bei den Preisbewerbern vor. Die Accomodationstheorie von Semler u. a. wird entschieden

bestritten; die Lehre der „Satisfactio vicaria“, der Gottheit Christi, der Persönlichkeit des heil. Geistes, der strafenden Gerechtigkeit Gottes u. s. w. mit Kraft betont; das Argument für die Göttlichkeit der Offenbarung in Weissagung und Wunder gegen Einwendungen verteidigt; die Authentie und Integrität sogar sämtlicher prophetischen Schriften des A. B. kategorisch festgestellt; die Theopneustie und Autorität der heil. Schrift bei allen Apologeten als ein „constat inter omnes“ betrachtet, namentlich auch die außerordentliche Geburt, leibliche Auferstehung und sichtbare Himmelfart des Herrn in ihrer Warheit und Wichtigkeit hervorgehoben. Eine Serie kleinerer Schriften praktischer und erbaulicher Art, welche später zurücktreten, z. B. zur Empfehlung des Bibellesens, des Betens, des Kirchengehens, der täglichen Todesgedanken u. s. w., steht in den ältesten Schriften der Vereinigung mit diesen schwer geharnischten Abhandlungen friedsam, wenn auch etwas sonderbar zusammen. Nicht wenige Lorberen wurden damals ziemlich leicht erworben.

Die zweite Periode könnte man (1810—1835) im ganzen und großen eine bibl.-evangelische nennen. Sie wurde (1811) eröffnet mit einer Handhabung der biblischen Angelologie und sah mehrere gekrönte Abhandlungen erscheinen, für die bibl. Theologie des A. und N. Test. von Bedeutung. Den Wundern Elias und Elisas z. B., sowie dem Buche Daniel und des Chronisten wurde gegen damalige Einwendungen eine spezielle Arbeit gewidmet; die Glaubens- und Sittenlehre des Evangeliums Johannes und mehrerer paulinischer Briefe näher untersucht, und dem biblischen Offenbarungsbegriff, den Rationalisten gegenüber, neues Licht beigesetzt. Bretschneider und seinen Geistverwandten gegenüber vindizirte Hauff die Authentie und den Wert des johanneischen Evangeliums, während auch für die Ehre des protestantischen Prinzips mit gutem Erfolge eine Lanze gebrochen wurde. Über schwierige Schriftstellen, z. B. die Bitte des Herrn in Gethsemane, die apostol. Lehre Röm. 7 u. a., wurden spezielle Preisfragen vorgeschlagen und beantwortet, kurz gesagt: das exegetisch-historische Element tritt sichtbar hervor. Eine Arbeit über die neutestamentliche Versönungslehre, in konservativem Geiste geschrieben, schließt diese Periode würdig ab.

Der Anfang der dritten Periode (1835—1860) fällt mit dem Auftreten des D. F. Strauß zusammen; im ganzen mag sie eine überwiegend historisch-kritische heißen. Die Entwickelung des Kampfes musste bald die Vereinigung dazu bringen, die Verteidigung des Christentums mehr als bisher auf die eigentliche Grundlage der christlichen Kirche und ihrer ältesten Urkunden zu koncentriren. Wurden auch alttestamentliche Sachen (Kosmogonie, Theokratie, Theophanie des A. B.) gründlich apologetisch besprochen, mehr noch hat man jetzt die Augen auf die Evangelien und die ev. Geschichte gerichtet.

Im allgemeinen geschah dies im freien, wissenschaftlichen Geiste, aber mit vorwiegend konservativen Tendenzen. So wurde in einer gründlichen Abhandlung die Authentie und Axiopistie des dritten Evangeliums vindizirt mit Rücksicht auf die Frage nach seinen Quellen und sein Verhältnis zu den beiden anderen synoptischen Evangelien; so in einer anderen der apologetische Wert der Apostelgeschichte „zur Ablehnung der Anfälle von Strauß u. a. auf den historischen Ursprung des Christentums“ ins Licht gestellt (die Tübinger Schule ließ damals noch nicht viel von sich reden); so wurde auch Tischendorfs „Disquisitio historica-critica de Evangeliorum Apocryphorum origine et usu“ mit Gold bekrönt und noch einmal die Authentie aller johanneischen Schriften so gründlich bewiesen, dass die Sache damit vielen und gerade von den besten für gut ausgemacht erschien. Machte die Gesellschaft in dieser Abhandlung (von A. Niemeyer [† 1854]) entschieden Front der Schule von F. C. Baur gegenüber, so wurde auch die Authentie des Epheserbriefes der modernen Kritik gegenüber wissenschaftlich verteidigt. Die Evangelienfrage fand eine neue, wenn auch sehr freie Erörterung in den gekrönten „Etudes critiques sur l'Evangile selon St. Matthieu“, von A. Réville 1859. Dass neben dem Christentum auch der Protestantismus nicht vergessen wurde, zeigten ter Haars Gemälde aus der Geschichte der Reformation (auch deutsch über-

setzt) 1843, und G. V. Lechlers „Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation“ (1854).

Diese Richtung dauerte zum teil wenigstens in der vierten, unvollendeten Periode (1860 und später) noch fort; mit dem Auge auf andere Erscheinungen aber läst sich die jetzige Tendenz der Gesellschaft wol kaum besser denn als eine ethisch-religiöse beschreiben. Die angedeutete historisch-kritische Linie wird durchgezogen in die apologetische Schrift von Trip (1865) über den Paulus der Apostelgeschichte, auch wurden Fragen gestellt über die Auferstehung Christi, den Wunderbegriff des N. T. und dergl., wenn auch keine Antwort der Bekrönung werth geachtet wurde. In wieweit dieses letztere aus dem jetzigen Standpunkt der Gesellschaft erklärlich ist, läst sich allerdings schwerlich entscheiden; Tatsache ist es jedenfalls, dass diese und andere brennende apologetische Fragen seit dem letzten Decennium kaum mehr in Vorschlag kamen, wol aber früher schon ein Lesebuch über die „Moderne Richtung“ verlangt wurde, welches sich nach dem Programme (1860) u. a. durch „einnehmenden Ton“ charakterisiren und empfehlen müste. Es ist nicht erschienen, wohin aber der Zug des Geistes damals und später hinging, ergibt sich ziemlich klar aus der Liste der Preis-Fragen, wonach, mit Übergehen von manchem größeren, in den letzten Jaren gefragt und die Antwort gekrönt wurde, z. B. die Sklaverei, der Krieg, die Todesstrafe, sociale Frage, Humanität, Emanzipation der Frau u. s. w. im Lichte des Christentums betrachtet. Mit aller Erkennung dessen, was hier Wares, Schönes und Gutes geliefert ist, läst das Bedenken sich schwerlich abweisen, ob ein Verein zur Verteidigung des (geoffenbarten) christlichen Gottesdienstes, wenn er seinem ursprünglichen Auftrag treu bleiben will, gerade in dieser Zeit der Christusverleugnung gar keine anderen Aufgaben zu stellen und nach Kräften zu lösen hat? Wundern kann es daher wol keinen, dass die jetzige öffentliche Meinung in Holland über Bestrebungen und Leistungen der Haager Gesellschaft pro Vindicanda Rel. Xt. eine prinzipiell sehr verschiedene ist, da wol niemand leugnen wird, dass die meisten der neuesten gekrönten Preisschriften einen hervorragend modernen Charakter zeigen. Damit wird die wissenschaftliche Bedeutung mehrerer dieser Schriften an sich keineswegs geleugnet; von entschiedenem Wert muss man auf jedem Standpunkt z. B. die interessanten und gründlichen Preisverhandlungen über „Missionsmethode, Puseyismus, Vereinigungsversuche der christl. Kirche“ und andere nennen. Bei dem jetzigen großen Geisteskampf aber steht sichtbar auch diese Gesellschaft, wie so manche andere, in einer Art von Krisis, wovon die Entscheidung sich allerdings anen, aber unmöglich voraussagen läst. Nur wer innere Widerstandskraft hat, kann fortwärend nach außen Siegeskraft üben. Übrigens gilt für die noch nicht abgeschlossene Geschichte auch dieses Vereins das apostolische Wort 1 Kor. 3, 11—15. **J. J. van Oosterzee.**

Habakuk, der alttestamentliche Prophet, dessen Weissagungsbuch in dem *δωδεκαπροφητόν* die achte Stelle einnimmt. Sein Name חֲבַקּוּק (wofür LXX *Ἀμβακούμ*, nach der Aussprache חַבְקוּק unter Kompensirung des Dagesch des ב durch die dem Lippenbuchstaben *β* entsprechende eingefügte Liquida *μ* und Widerholung des silbenschließenden Konsonanten am Ende des Worts).. bedeutet warscheinlich Umarmung von dem Stamme חָבַק, vielleicht für חֲבַקְבּוּק. In den one Zweifel von der Hand des Propheten herrürrenden Überschriften (1, 1 u. 3, 1) bezeichnet er sich nach seiner amtlichen Stellung als נָבִיא. Aus der Unterschrift von Kap. 3: לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹתָי „dem Einüber in Begleitung meines Saitenspiels“ läst sich schließen, dass er aus dem Stamme Levi war; denn wollte er das zum gottesdienstlichen Vortrag im Tempel bestimmte Lied mit seinem eigenen Saitenspiel begleiten, so muste er zur Mitwirkung im Tempelgesang amtlich befugt gewesen sein; und dies war er nur als Levit oder insonderheit Priester (vgl. die Überschrift der Apokr. *Βὴλ καὶ Δράκων* im Cod. Chisianus: *ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευΐ*). Über die sonstigen Lebensverhältnisse des Propheten

haben wir keine sicheren historischen Nachrichten. Die Sage aber hat uns über denselben einen um so reicheren Bericht erstattet, wie wir ihn über keinen anderen Propheten besitzen (vgl. die Zusammenstellung des gesamten, in sich selbst widerspruchsvollen Sagenstoffs in der Schrift von Fr. Delitzsch: De Habacuci prophetae vita atque aetate, adjecta diatriba de Pseudodorotheo et Pseudepiphanio, Lips. 1842).

Sein als מַשָּׂא d. i. Gottesausspruch (gegen das Weltreich) bezeichnetes Buch ist in der Form des Dialogs angelegt. Es enthält 1) die durch das in seinem Volke im Schwange gehende sittliche Verderben hervorgerufene Klage des Propheten 1, 2—4; 2) die göttliche Antwort, verkündend das bevorstehende Gericht durch die Chaldäer (1, 5—11); 3) die durch den zügellosen Übermut, die maßlose Eroberungssucht und das schonungslose Morden dieses Feindes veranlaßte Klage des Propheten 1, 12—17; 4) die göttliche Antwort, enthaltend in fünffachem Wehe den Sturz des Feindes 2, 4—20, worauf das Buch mit Kap. 3 mit der Antwort der gläubigen Gemeinde auf diese zwiefache göttliche Offenbarung, d. h. mit einem lyrisch-prophetischen Widerhall der durch die göttl. Offenbarungen im Gemüt des Propheten hervorgerufenen Eindrücke und Empfindungen schließt. Der Kern des ganzen Buches liegt in der zweiten göttlichen Antwort, welche in gemeinleserlicher Schrift aufzuschreiben der Prophet angewiesen wird, da das Orakel ferner Zukunft gelte (2, 2—3).

Über die Zeit, wann Habakuk gelebt und sein Weissagungsbuch verfasst habe, gibt uns weder dessen Überschrift noch ein anderes ausdrückliches Zeugnis einen unmittelbaren Aufschluss. Wir sind, um dieselbe zu bestimmen, lediglich auf den Inhalt der Weissagung angewiesen. Neuerdings pflegt man ziemlich allgemein die Wirksamkeit des Propheten unter dem König Jojakim anzusetzen und mit der Schlacht bei Karchemisch, in welcher Ägypten der aufstrebenden babylonischen Macht unterlag, als dem Ausgangspunkt der chaldäischen Heimsuchungen in Beziehung zu bringen. Allein gegen diese Annahme spricht entscheidend 1) die Stelle 1, 5, nach welcher der Einfall der Chaldäer in Juda, der nach jener Schlacht als sicher bevorstehend angesehen werden musste, vielmehr als etwas unglaubliches, paradoxes hingestellt wird; 2) das Abhängigkeitsverhältnis, in welchem die unter Josia auftretenden Propheten Zefanja und Jeremia zu Habakuk stehen. Denn dass Hab. 2, 20 die Grundstelle für Zef. 1, 7 ist, kann ebensowenig einem Zweifel unterliegen, wie die Abhängigkeit der jeremianischen Stellen 4, 13 und 5, 6 von Hab. 1, 8 (vgl. die erschöpfenden Erörterungen von Caspari in der lutherischen Ztschr. 1843, II, S. 1—73, und Delitzsch in seinem Kommentar über Habakuk, S. VII ff.). Es liegt namentlich im Hinblick auf letzteres Argument nahe, die Wirksamkeit Habakuks unter König Manasse anzusetzen, wofür sich auch der Umstand geltend machen ließe, dass die Drohweissagung Hab. 1, 5 f. mit dem 2 Kön. 21, 10—12 (vgl. 2 Chr. 33, 18) angegebenen Inhalt der damaligen prophetischen Verkündigung, und die Klage über Gewalttat Hab. 1, 3 mit dem 2 Kön. 21, 16 von Manasse Erzälten stimmt. Allein wenn gegen die Zeit Jojakims das לֹא תַאֲמִינוּ כִּי יְסֻפָּר der Stelle Hab. 1, 5 spricht, so gegen die Manasses das in derselben Stelle sich findende בִּימֵיכֶם. Soll nämlich das Strafgericht, welches der Prophet verkündigt, noch in den Tagen derer, an welche seine Rede gerichtet ist, zur Ausfürung kommen, so wird der terminus a quo der Weissagung höchstens 20 Jare vor der ersten Invasion Nebukadnezars in Juda angesetzt, also nicht über die Regierungszeit Josias hinausgegangen werden dürfen. Erwägen wir nun ferner, dass das in Kap. 3 enthaltene Gebet, welches der Prophet nach V. 19 zum Vortrag beim öffentlichen Gottesdienst unter Musikbegleitung bestimmt, die Herstellung des alten Kultus und des liturgischen Gesanges voraussetzt, so kann Habakuk nicht vor dem 12. Regierungsjar Josias, bis zu welchem der unter Ammon wider eingerissene Götzenkultus dauerte, aufgetreten sein; und ziehen wir weiter in betracht, dass sich Jeremia in seinen in die Zeit Josias und warscheinlich in die Zeit bald nach seiner Berufung im 13. Jare Josias fallenden Weissagungsreden

an Habakuk anschließt, so muss dessen prophetische Wirksamkeit bald n a ch dem 12. Regierungsjar Josias begonnen haben. Die von dem Propheten entworfene Schilderung seiner Zeit, in welcher nach 1, 2—4 Gewalttätigkeit und Frevel, Hader und Zwietracht herrschen, das Gesetz erstarrt, das Recht unterliegt, passt auf eine Zeit, in welcher, wie in der des Josia, zwar eine Reaktion gegen das im Schwange gehende religiös-sittliche Verderben eingetreten ist, aber, unvermögend durchzubringen, von dem herrschenden Zeitgeist zurückgedrängt wird (vgl. Delitzsch a. a. O. S. XIV). Auch hat es, wenn die Weissagung damals ausgesprochen ist, einen guten Sinn, wenn die verkündigte Invasion der Chaldäer als etwas unglaubliches hingestellt wird. Denn der Prophet weissagt dann nicht, was sich nach menschlicher Kombination voraussehen und erwarten ließ, sondern was wider menschliches Erwarten ging. Verhält es sich aber so, dann ist Habakuks Weissagung ein Beweis dafür, dass es eine Prophetie gibt, welche, weil nicht aus menschlichem Scharfblick erklärlich, in einer übernatürlichen, göttlichen Erleuchtung ihren Grund hat.

Habakuks Sprache ist klassisch, ausgezeichnet durch ausgesuchte, seltene und zum teil ihm ganz eigentümliche Wörter und Wendungen; Ausdruck und Darstellung künstlerisch abgerundet, auch weniger abhängig von älteren Mustern, wie dies bei anderen Propheten der Fall ist. Kann man ihn im prophetischen Vortrag den besten Propheten an die Seite stellen, so übertrifft er in dem lyrischen Stück Kap. 3 alles, was die alttestamentliche Poesie in dieser Art aufzuweisen hat. Eine Theophanie ist's, welche der Prophet dort schildert: das richterliche Erscheinen Jahves zum Gericht über die Feinde seines Volks, worin sich die Offenbarung am Sinai, welche ihn zum König Israels machte, gegenbildlich erneuert (vgl. die Grundstelle 5 B. M. 33, 2). Die Erde erzittert, ihre Grundvesten erbeben; Sonne und Mond treten zurück in ihre Wonung bei dem Licht seiner daherschießenden Pfeile, bei dem Glanz des Blitzes seines Speeres. Solch furchtbar majestätischer Offenbarung Jahves erliegen Israels Feinde; darum kann der Prophet, wenn auch bei der Ausschau in die seinem Volk nächst bevorstehende drangsalsvolle Zukunft, von der er geweissagt, sein Herz erzittert, seine Lippen beben und Morschheit in seine Gebeine dringt, doch schließen mit den Worten der freudigsten Zuversicht: „Aber ich will in Jahve frohlocken, will jubeln in dem Gott meines Heils. Jahve der Herr ist meine Kraft und macht meine Füße wie die Hindinnen und lässt auf meinen Höhen mich daherschreiten". Man hat von Habakuk mit Recht gesagt, er sei ein Jeremia und Assaph zugleich, jenem in seinem innerlichsten Wesen verwandt durch eine gewisse Weichheit verbunden mit einer hohen Männlichkeit, ja Festigkeit des Sinnes, diesem durch seine empfindungsvolle Lyrik. Vorzugsweise an Assaph erinnert Habakuk auch durch das enge Verwandtschaftsverhältnis, welches zwischen dem dritten Kap. seiner Weissagungsschrift und dem assaphischen Psalm 77 besteht. Ps. 77, 17—21 ist das Original zu Hab. 3, 10—15.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, dass dasjenige, was man als die Grundgedanken aller prophet. Verkündigung bezeichnen kann, bei Habkuk zu scharfer Ausprägung gelangt: die Gewissheit des Untergangs der Gottlosen, wie sie in der Heiligkeit Gottes, der Halsstarrigkeit der Frevler und der Schuld ihrer Selbstvergötterung begründet ist; die Unverbrüchlichkeit der Heilsweissagung; die gewisse Verwirklichung des Heils troz des Scheines des Gegenteils, die sichere Rettung der Frommen, wie sie durch die Heiligkeit Gottes verbürgt und dem Glauben, der darauf harrt, zugesichert ist. Die Stelle 2, 4, in welcher letzterer Gedanke zur Aussage kommt, enthält das bekannte וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה, eine Stelle, welche Paulus Röm. 1, 17 u. Gal. 3, 11 (vgl. Hebr. 10, 38) zum Ausgangspunkt seiner Erörterung macht, aber one das Suffix von אֱמוּנָתוֹ widerzugeben, weil es ihm an beiden Stellen nur darum zu tun ist, das zum Heil gereichende Verhalten überhaupt zu nennen, wärend an der prophetischen Stelle vermöge des obwaltenden Gegensatzes zwischen dem vermessenen Gewalthaber, der dem Verderben verfällt, und dem Gerechten, dem die Heilsverheißung gilt, das Subjekt betont ist, dessen Glaube bewirken wird, dass ihm das

Leben zu teil wird (vgl. v. Hofmann zu Gal. 3, 11). Dass Paulus in Übereinstimmung mit dem Grundtext, wie mit den LXX ἐκ πίστεως mit ζήσεται verbindet und nicht mit ὁ δίκαιος, ist zweifellos. Übrigens ändert die alexandrinische Übersetzung durch ihr ἐκ πίστεώς μου den prophetischen Gedanken dahin ab, dass es die worthaltende Treue Gottes ist, welche dem Gerechten eine Zukunft des Lebens sichert.

Bemerkenswerte Einzelkommentare zu Habakuk sind: Abarbanel, Comm. rabb. et lat. ed. Sprecher, Helmst. 1709; R. Tanchum, Commentaire sur le livre de Habakkuk ed. S. Munk, Paris 1843 (arabisch mit franzöſ. Übersetzung); W. F. Capitonis ennarationes in proph. Hab., Argent. 1526; Ant. Agellii comm. in proph. Hab., Ant. 1597; Matth. Haffenrefferi comm. in Nah. et Hab., Stuttg. 1663; Kalinsky, Vaticc. Chabacuci et Nachumi etc., Vratisl. 1748; Ständlin, Hosea, Nahum und Hab., neu übers. und erl., Stuttgart 1786; Wahl, Hab., neu übers. nebst einer Einl. u. s. f., Hann. 1790; Kofod, Chab. vat. comm. crit. atque exeg. illustr., Havn. 1792; Greeve, Vatt. Nah. et Hab., Amst. 1793; Justi, Hab., neu übers. und erl., Leipz. 1821; Wolff, Der Proph. Hab., m. e. wörtl. u. e. freien metr. Übers., e. vollst. phil.-krit. u. ex. Comm., Darmst. 1822; Baeumlein, Commentatt. de Hab. vatic., Maulbr. 1840; Delitzsch, Der Proph. Hab. ausgel., Leipz. 1843; Gumpach, Der Proph. Hab. n. d. genau revid. Text erklärt, München 1860; Reinke, Der Proph. Hab., Brixen 1870. Zur Einleitung: Delitzsch, De Hab. etc. (s. o.); und speziell zu Kap. 3: Schnurrer, Diss. phil. ad carmen Hab. III, Tub. 1786; Stickel, Prolusio ad cap. 3 Hab., Neost. 1827. — Vgl. auch die Verzeichnisse der Komm. u. Einleitungsschrr. bei Rosenmüller, Wolff (S. 79—90 a. a. O.), und Delitzsch (Comm.) S. XXIV f.

Volck.

Haberkorn, Peter. Einer der letzten Streittheologen aus dem Geschlechte der Feuerborn und Calov. Aus einer ursprünglich adeligen Familie 1604 zu Butzbach in der Wetterau geboren, vollendet Haberkorn seine Studien bei den Theologen der luth. Orthodoxie. In Marburg schließt er sich an Mentzer an, in Jena an Gerhard, in Straßburg an Dorsche und wird im J. 1632 professor physices — eine der untersten Professuren — in Marburg, darauf Hofprediger in Darmstadt. Später ward er neben seinem Schwiegervater Feuerborn an die neugegründete Universität Gießen als Professor der Theologie berufen. Er starb 1676.

Die Begabung und Berühmtheit Haberkorns gehört dem Felde der Polemik an. Zur geschickteren Bestreitung der römischen Kirche hatte er sich ausdrücklich eine zeitlang an dem damaligen Hauptsitze der römischen Polemik, in Köln, aufgehalten. Die gerade nach Beschluss des dreißigjärigen Krieges so häufig geworbenen Übertritte zu jener Kirche gaben ihm auch Gelegenheit, von den erworbenen Streitwaffen im Dienste der protestantischen Warheit mehrfachen Gebrauch zu machen. Er ist bekannt worden durch das vor dem Landgraf Ernst von Hessen, welcher im Begriff stand, zur römischen Kirche überzutreten, 1651 mit dem vom Papste als Missionar für Deutschland autorisirten Kapuziner Valerianus Magnus gehaltene Kolloquium, sowie durch die vor demselben Landgrafen mit dem Jesuiten Rosenthal gehaltene Disputation, über welche Gespräche die Berichte veröffentlicht wurden. Es erschien ferner von Haberkorn eine vindicatio Lutheranae fidei contra Helfericum Ulricum Hunnium, den Prof. juris zu Gießen und Marburg, den Son von Aegidius Hunnius, welcher ebenfalls zum Papismus übergetreten war; ebenso disputationes ante Walenburgicas 1658, gegen die Konvertiten, die Gebrüder Walenberg und deren Bekehrungsmethode der Protestanten. Aber auch der zunehmende Synkretismus machte ihm Schmerz. Gegen diese Häresie ist seine enodatio errorum Syncretisticorum 1665 gerichtet, seine fidelis contra Syncretismum instituta admonitio 1665, seine vindiciae Syncretismo Casselano oppositae de S. Coena 1669. Ein solcher Mitkämpfer musste Calov erwünscht sein, welcher in seinem aus den calixtinischen Streitigkeiten bekannten Cessus Haberkornii das Hinscheiden dieses Mannes als den Untergang eines der wenigen

übriggebliebenen Gestirne am Himmel der Orthodoxie beklagt. Quellen: Witten, Memoriae, theol. decas XV, 4°. Hessische Hebopfer 1738, St. XVII.

Tholuck †.

Hadad ist zunächst Name eines syrischen Gottes, nach Macrobius (Saturn. I, 23) eines Sonnengottes (s. die Belegstellen: Baudissin, Studien zur semit. Religionsgeschichte I, 1876, S. 312—316; vgl. Jahrbb. f. deutsche Theologie 1877, S. 316 und über Adadu bei Plinius, N. h. XXXVII, 11 [71], 186: v. Gutschmid in Fleckeisens Jahrbb. f. class. Philologie, 1876, S. 518). Die Etymologie des Namens ist dunkel. Die Bedeutung als Gottesname liegt im A. T. nur vor in zusammengesetzten menschlichen Eigennamen, in dem syrischen Königsnamen Hadadeser (s. d. Artik.) und wol auch in dem andern syrischen Königsnamen Benhadad (wofür auch die LA. בן־הדר, aber minder gut bezeugt [s. Stud. S. 310] und darum zu verwerfen), ferner in dem Ortsnamen Hadad-Rimmon (s. d. Artikel).

Für sich allein kommt im A. Test. Hadad nur als edomitischer Personname vor (über Gottesnamen one Zusatz als menschliche Personnamen s. Nestle, Die israelitischen Eigennamen 1876, S. 114—116, 215 und Schrader a. u. a. O.). Die LXX. der Codices schwanken fast überall zwischen הדד und הדר; doch ist ersteres besser bezeugt (s. Stud. S. 309). Es werden mit dem Namen Hadad benannt:

1) Ein edomitischer König (Gen. 35, 35 f.; 1 Chron. 1, 46 f.), welcher einen Sieg über die Midianiter im Gefilde Moabs errang.

2) Ein späterer edomitischer König (Gen. 36, 39; 1 Chron. 1, 50 f.).

3) Ein Edomiter aus königlichem Geschlechte (1 Kön. 11, 14—22; ob identisch mit Nr. 2?). Als Knabe flüchtete er bei der Eroberung Edoms durch David und dem damals durch Davids Feldherrn Joab unter den edomitischen Männern angerichteten Blutbade (s. Artik. „Edom", Bd. IV, S. 41) aus der Edomiterstadt Maon (v. 18 l. מָעוֹן st. מִדְיָן mit Thenius z. d. St.) mit einigen Anhängern nach Ägypten, unterwegs in Pharan auf der Sinaihalbinsel seine kleine Schar durch Hinzuziehung dort Einheimischer (vielleicht zum Zweck der Fürung durch die Wüste) vergrößernd. Der Pharao wies ihm und den Seinen einen Landstrich an und gab dem Hadad die Schwester der Königin Tachpenes zur Gemalin. Nach Davids Tode, warscheinlich im Anfang der Regierung Salomos (nach der Stellung dieser Erzälung im Königsbuch gegen das Ende derselben) machte Hadad den Versuch, sein Vaterland zu befreien. Im hebräischen Text ist von einem Erfolg dieses Unternehmens nicht die Rede; da aber v. 22 die Erzälung von Hadad one Schluss abbricht und andererseits v. 25 b und c an der jetzigen Stelle nicht in den Zusammenhang passen, wird man hier den durch Abschreiberversehen an einen falschen Ort geratenen Abschluss der Geschichte Hadads zu suchen haben. Indem man mit LXX u. a. statt ארם liest אֱדוֹם und זאת statt ואת, ferner nach אשׁר mit LXX B u. a. ergänzt עָשָׂה (so Thenius z. d. St.; s. auch de Rossi, Var. lectiones), ergibt sich die Aussage: „das ist das Böse, welches verübte Hadad, und er verachtete Israel und ward König über Edom". Hadads unabhängige Herrschaft kann sich jedoch nur über einen Teil Edoms erstreckt haben oder sie war nicht von Dauer; die Araba und die Hafenstadt Eçjongeber blieben im Besitze der Israeliten; denn Salomos Handelsunternehmungen von Eçjongeber aus (1 Kön. 9, 26 ff.) fallen warscheinlich in spätere Zeit als Hadads Aufstand. — Mit Unrecht haben andere (so Pressel, Art. „Hadad" in Aufl. 1) Hadad 1 Kön. 11, 25 als Abkürzung für Hadadezer genommen und von dem Könige von Zoba verstanden. Dem verderbten masorethischen Texte zu Liebe hat Josephus (Antiqq. VIII, 7, 6) die Geschichte von einem Bündnis des Edomiters Hadad (Aderos) mit dem Syrer Rezon (Raazaros) und von der Erhebung des ersteren zum König von Syrien erfunden.

4) Einer der Söne Ismaels wird 1 Chron. 1, 30 in Luthers Übersetzung und sonst Hadad genannt; der hebräische Text bietet aber חֲדַד mit Cheth; vgl.

Gen. 25, 15 (חדר und חדד). Ein entsprechender Stammname läßt sich nicht auffinden.

Vgl. die Artikel „Hadad" in Winers RW. (1847), von Merx in Schenkels B.=L. II, 1869 und von Schrader in Riehms HW., 6. Liefer. 1877. — Ewald, Geschichte des Volkes Israel, 3. Aufl. 1864 ff.; Bd. I, S. 113 f.; Bd. II, S. 476; Bd. III, S. 294 f.

Wolf Baudissin.

Hadadeser (הֲדַדְעֶזֶר „Hadad ist Hilfe", s. Artik. „Hadad"; daneben die LA. הדרע׳, s. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, I, 1876, S. 309 f.) ist Name eines Königs des syrischen States Zoba zur Zeit Davids. Von dem Namen Zoba hat sich keine Spur erhalten, und die Tradition ist schwankend; jedesfalls ist dieses syrische Reich in der Nachbarschaft von Hamath (Epiphania), warscheinlich zwischen Orontes und Euphrat zu suchen (s. Winers RW. Artikel „Zoba"; vgl. auch Schrader, D. Keilinschriften u. d. A. T. 1872, S. 86 f.). Hadadesers Herrschaft muss eine bedeutende Ausdehnung gehabt haben; denn es werden Könige als seine „Knechte", d. h. Vasallen, genannt (2 Sam. 10, 19). Mit dem König Tho'i von Hamath lag er in Fehde (2 Sam. 8, 10; 1 Chron. 18, 10). Als er später an den Euphrat zog (wie es scheint, um dort Hilfstruppen zu einem Feldzuge gegen David zu sammeln; s. jedoch Thenius zu 2 Sam. 8, 3), trat ihm David entgegen und besiegte ihn, trotzdem Hadadeser von Damask Unterstützung erhielt (2 Sam. 3, 3—8; 1 Chron. 18, 3—8). Als Davids Feldherr Joab die Ammoniter geschlagen hatte, kam Hadadeser diesen zu Hilfe, wurde jedoch abermals von David besiegt (2 Sam. 10, 16—19; 1 Chron. 19, 16—19; nach Ewald wäre nur von einem Kriege Davids mit H. die Rede). — Daß Hadadeser 1 Chron. 18, 3 König von Zoba=Hamath genannt wird (vgl. 2 Chron. 8, 3), ist wol nur ein Versehen; denn Hamath war ein selbständiges Königreich (s. dagegen Ewald). 1 Kön. 11, 25 ist „Hadad" nicht von Hadadeser zu verstehen, s. Art. „Hadad".

Vgl. Ewald, Gesch. des Volkes Israel, Bd. III, 3. Aufl. 1866, S. 211 f. und d. Artik. „Hadadeser" in Winers RW. (1847), von Kneucker in Schenkels B.=L. II, 1869 und von Schrader in Riehms HW., 6. Liefer. 1877; Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung, 1878, S. 386. 538 f.

Wolf Baudissin.

Hadad=Rimmon (הֲדַדְרִמּוֹן) kommt nur vor Sach. 12, 11. Die Codices haben zum teil Hadar=Rimmon mit Vertauschung von ד und ר; ersteres ist aber besser bezeugt. Die Stelle lautet: „An jenem Tage (da man klagen wird in Israel um den Durchstochenen v. 10, d. h. nach alter Erklärung: um den Messias, besser: um den verworfenen Bundesgott) wird groß sein die Klage in Jerusalem wie die Klage Hadad=Rimmons im Tale von Megiddo". Es ist die Rede entweder von einer Klage über das zu Hadad=Rimmon Geschehene oder von der Beklagung einer Person Namens Hadad=Rimmon. Die älteren Erklärer finden hier fast alle den Ort einer großen Trauerfeier angegeben; es wäre dann dieser Ort in der Nähe Megiddos zu suchen. Man dachte an eine dort abgehaltene Klage der Mutter Siseras (Richt. 5, 28) um ihren in der Ebene Jesreel geschlagenen und (aber bei Kedesch in Naphtali [?]) ermordeten Son (Pressel), oder an eine Klage um den Tod des Ahasja von Juda, welcher, von Jehus Leuten verwundet, zu Megiddo starb (2 Kön. 9, 27; so früher Hitzig), oder an die Klage um den bei Megiddo gefallenen König Josia (2 Kön. 23, 29 f., so schon die Peschitto). Seltsam zweierlei kombinirend, erklärt das Targum die Stelle von einer doppelten Klage, derjenigen über Ahab, welchen ein Syrer, Hadad=Rimmon, getötet habe und derjenigen über Josia, welcher im Tale Megiddos fiel. Später hat Hitzig (Kleine Propheten, 1. Aufl. 1838) die Anschauung vorgetragen, dass die Klage Hadad=Rimmons zu verstehen sei von den Trauerbräuchen im Kultus eines syrischen Gottes Hadad=Rimmon, änlich der Totenklage im Dienste des phönizischen Adonis (vgl. Ezech. 8, 14; s. Artik. „Thammuz"), mit welcher alljärlich das Absterben der Vegetation oder wol zunächst das Abnehmen der Sonne betrauert

wurde. Diese Erklärung hat mehrfache Nachfolge gefunden (s. bei Baudissin a. a. O. I, S. 296, wozu hinzuzufügen: Reuß, Les Prophètes, 1876, Bd. I, S. 355; Wellhausen in Göttinger Gelehrte Anzeig., 1877, S. 185 ff.; auch C. Ritter, Erdkunde, 2. Aufl., Thl. XI, 1844, S. 552, versteht die Klage zu Hadad-Rimmon von einem Trauerkultus für den daselbst verehrten Gott gleichen Namens; vgl. noch Schrader in Jenaer Literaturzeit., 1879, S. 19). Dagegen ist einzuwenden, nicht dass Hadad-Rimmon sonst als Gottesname nicht vorkommt (sehr unwarscheinlich ist die Erklärung als Adonisname = amasius summi dei, Paul Boetticher, Rudimenta mythologiae semiticae, 1848, S. 16) — denn gesondert sind Hadad (s. d. Artik.) und Rimmon (2 Kön. 5, 18) als Namen syrischer Gottheiten belegbar — wol aber, dass die Vergleichung der Buße Israels mit einer heidnischen Kultushandlung im Munde eines Propheten unwarscheinlich ist. Die beste Erklärung der Stelle bleibt unseres Erachtens die Beziehung auf den Tod des Josia; mit Hadad-Rimmon ist dann genauer die Lokalität seines Todes (2 Kön. 23, 29 f.) oder (2 Chron. 35, 23 f.) seiner tötlichen Verwundung angegeben als im Königsbuche und in der Chronik, wo als nächste größere Ortschaft Megiddo genannt wird. Von Klagefeiern zu Hadad-Rimmon sagt der Text nichts aus, sondern von solchen über Hadad-Rimmon, d. h. über das dort Vorgefallene. Von Klagen um den Tod des Josia in Trauerliedern, welche im Volksmunde längere Zeit lebendig blieben, wird nun 2 Chron. 35, 25 ausdrücklich berichtet; auch stimmt die Beziehung auf Josias Tod mit der Abfassungszeit der betreffenden Stelle; denn der unbekannte Verfasser von Sach. c. 12—14 schrieb kurz vor dem Exil.

Es muss aber bemerkt werden, dass ein Ort Hadad-Rimmon sonst nicht sicher nachweisbar ist; nur Hieronymus (zu Sach. 12, 11) nennt einen Ort Adadremmon als in der Nähe Jesreels gelegen und zu seiner Zeit Maximianopolis genannt. Seine Aussage hat man mit Rücksicht auf seine anderweitigen unzuverlässigen geographischen Angaben für wertlos erklärt, für erfunden zum Zweck der Erklärung unserer Stelle. Doch mit Recht haben neuere Reisende auf einen heutigen Ort Rummane in der Ebene Jesreel, etwa $^3/_4$ Stunden südlich von Ledschun verwiesen, worin sich der zweite Bestandteil des alten Namens Hadad-Rimmon erhalten zu haben scheint. Ein Dorf in dieser Lage nennt van de Velde (Reise durch Syrien und Palästina in den J. 1851 und 1252. Aus dem Niederdeutschen 1855 [1861] Bd. I, S. 267) unter dem Namen Rümmuni; Guérin (Description géographique, historique . . . . de la Palestine. Seconde partie: Samarie, Bd. II, Paris 1875, S. 228—230), welcher im Jare 1863 selbst in dem Dorfe war, schreibt seinen Namen Roummaneh (رمّانة). Dieses Dorf würde seiner Lage nach passen; denn das alttestamentliche Megiddo ist aller Warscheinlichkeit nach das heutige Ledschun, das römische Legio.

Der Ortsname Hadad-Rimmon ist one Zweifel ursprünglich Name der dort verehrten Gottheit, einer Verschmelzung von zwei sonst getrennt vorkommenden Göttern (vgl. Atar-Ate, s. Art. „Atargatis“), mag sich nun in diesem Namen eine Erinnerung an altcanaanitischen Kultus erhalten haben (in Megiddo blieben Canaaniter zurück Richt. 1, 27) oder — was warscheinlicher ist — derselbe dem Orte beigelegt worden sein von syrischen Kolonisten, welche sich dort ansiedelten nach der Zerstörung des Reiches Samarien.

Litteratur: Außer den Kommentaren zu Sacharja die Artik. „Hadad-Rimmon“ in Winers RW. (1847), von Kneucker in Schenkels B.-L. II, 1869, und von Mühlau in Riehms HW., 6. Liefer. 1877, ferner Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Heft I, 1876, S. 293—325: „Die Klage über Hadad-Rimmon“ (die dort vorgetragene Korrektur Hadaꝛ-Rammon oder Hadꝛa-Rammon ist unstatthaft); vgl. Hft. II, 1878, S. 215 f.

Zur Frage nach der Lage von Megiddo: Reland, Palaestina, 1. Aufl., Traj. Bat. 1714, S. 873. 893—895 (Megiddo und Legio); Robinson, Palästina, Bd. III, 1 (1841), S. 412—415 (Ledschun = Legio, identisch mit Megiddo), S. 792 f.

(Maximianopolis verschieden von Capharcotia); Ders., Neuere Bibl. Forschungen, 1857, S. 153 f. (Legio = Megiddo, verschieden von Maximianopolis); Ritter, Erdkunde, 2. Aufl., Thl. XVI (1852), S. 699 f. (Hadad-Rimmon Ortsname); v. Raumer, Palästina, 4. Aufl. 1860, S. 446—448 (Maximianopolis identisch mit Hadad-Rimmon und mit Legio); Baedeker (Socin), Palästina 1875, S. 361 (Ledschun = Megiddo); Conder, Megiddo in dem Quarterly Statement des Palestine Exploration Fund, 1877, S. 13—20; vgl. S. 190—192 (Megiddo vier engl. Meilen von Beisan im Jordantal bei Medscheb-de'a). Wolf Baudissin.

Hades. Ἅιδης ist bei den Griechen anfänglich der Name für den Gott der Unterwelt, Pluton, bezeichnet dann aber namentlich bei den Hellenisten appellativ die Unterwelt selbst, den Aufenthalt und Zustand der Gestorbenen — daher bald εἰς ᾅδου sc. τόπον, bald εἰς ᾅδην, cf. Act. II, 27 und 30 — und entspricht somit dem Orkus oder den inferna der Lateiner, dem שְׁאוֹל der Hebräer. Die damit verbundene Vorstellung kehrt bei den Heiden, soweit unter ihnen der Glaube an eine persönliche Fortdauer zur Anerkennung gelangen konnte, und nicht etwa wie bei den indischen Buddisten durch den pantheistischen Hintergrund des Ethnizismus niedergehalten wurde, dem Wesen noch in ziemlich übereinstimmender, der mythologischen Ausprägung nach in stark auseinandergehender Weise überall wider. Danach ist der Hades seinem allgemeinsten Begriffe nach als der Sammel- und Aufenthaltsort aller aus der Welt des Diesseits Abgeschiedenen, als das Jenseits schlechthin zu fassen. Sie füren dort ein bald mehr bald weniger der Idee der Vergeltung unterstelltes, je nach der sittlichen Entwickelung des Individuums in der Regel noch in gesonderte Regionen des Totenreichs, bei den Griechen in Elysium und Tartarus verlegtes, aber neben aller Analogie mit der Oberweltlichkeit doch an deren Lebensfülle und Lebensfrische im allgemeinen lange nicht hinanreichendes Schattenleben (vgl. z. B. Aeschylus, Eum. 255 ff.; Plato, Phaed. c. 62; Pindar, Fragm. Thren. I, pag. 31; Sophocles, Electra 826 u. s. w.

Von den heidnischen Hadesvorstellungen unterscheiden sich die alttestamentlichen, meist poetisch gefärbten Schilderungen über das Jenseits dem Ausdrucke nach weniger, als man leicht vermuten dürfte. Dem Tode war eben seine Macht noch nicht genommen, Leben und unvergängliches Wesen noch nicht an den Tag gebracht. Dessenungeachtet muss, bei aller Änlichkeit, für die Konturen des A. Test.'s in dem Maße ein anderer Sinn vindizirt werden, als ihnen hier völlig verschiedene theologische und anthropologische Voraussetzungen zu Grunde liegen, vorab die monotheistische Gottesauffassung im allgemeinen, und sodann im Zusammenhange damit, der zum Ebenbilde Gottes geschaffene Mensch, der mit der Sünde, der Abkehr von Gott, als dem Urquell alles Lebens, hereingebrochene Tod, die Wideranbanung der Gemeinschaft des Sünders mit Gott durch das Mittel der fortschreitenden Offenbarung. Hiernach ist der Tod keine in der Natur des Menschen begründete Notwendigkeit und die Fortexistenz nach dem Tode steht so gut wie gar nicht in Frage.

Der שְׁאוֹל (richtiger die שְׁאוֹל, femininum, Böttcher, De inf. § 139 sq. u. a.), entweder von שָׁאַל, fordern, oder mit manchen neuern von dem ungebräuchlichen שָׁעַל, gesenkt sein, also die Senkung, oder endlich von der Wurzel של, שול, schlaff, hängend sein (Hupfeld, Pss. 2. Agb. I, 174 Anm; Fleischer in Delitzschs Jesaja, 2. Agb., S. 104 Anm.; Nägelsbach, Jsaja, S. 61) ist der Ort, der alle vor sich fordert, nach allen verlangt (Spr. 27, 20; 1, 12; 30, 16; Jes. 5, 14), die gemeinsame Behausung, das Verschließ, die Höle für die Gesamtheit der Gestorbenen, der Frommen sowol als der Gottlosen, ihr Los one Unterschied das nämliche, so farblos wie möglich. Gen. 37, 35; 1 Sam. 28; Hab. 2, 5; Ps. 6, 6; 89,94; Pred. 9, 5. Es ist ein stiller (Ps. 94, 17; 115, 17), finsterer Ort (Hiob. 10, 21 f.), ein Ort der Ruhe, in der Tiefe der Erde gelegen (Num. 16, 30. 33; Hiob 11, 7. 8), reizlos, unerquicklich, wo der ihm Anheimfallenden ein dumpfes, freudloses Schattendasein wartet, Ps. 6, 6; 88; Jesaj. 33, 18; Pred. 9, 5, 6. 10; Hiob. 3, 17—19; 14, 7 ff.; Jesaj. 14, 9 f. Daher synonym mit שְׁאוֹל zuweilen

אֲבַדּוֹן, Untergang, steht (s. Bd. I, S. 5), sowie auch בּוֹר, Grube, Jes. 14, 15; Ezech. 32, 23; Ps. 88, 7, und sogar חֶדֶל, das relative Nichtsein; Jes. 38, 11.

Dessenungeachtet vermag der Tod die persönliche Beziehung des ewig Lebendigen zu den Frommen nicht aufzuheben. Nach wie vor bleibt er der Gott Abrahams, Isaks und Jakobs, 2 Mos. 3, 6 (vgl. Matth. 22, 32 und Parall.; 5 Mos. 32, 39; 1 Sam. 2, 6; Ps. 73, 23 ff. Die göttliche Offenbarung in der Prophetie bewegt sich, obschon fast unbemerkbar, so doch stufenmäßig fortschreitend der Lösung des unabweisbaren Todesproblems zu. Jes. 14, 13—15; Ezech. 32, 28 muten einen wie Hindeutungen auf Abstufungen im Lose der Scheolsbewoner an. In den Sprüchen wird das jenseitige Geschick der Gerechten nirgends zur Sprache gebracht und ist vom Scheol nur im Blick auf die Bösen die Rede, woraus aber nicht folgt, dass die Sprüche ihn nur in der Bedeutung des Straforts für die Gottlosen kennen. Aus der Rückkehr des Geistes zu Gott Pred. 12, 7 lässt sich mit Sicherheit keine greifbare Lehre ableiten, so wenig als aus Sprüch. 15, 24. Über das gewaltige Ringen des Geistes, den Gegensatz zwischen relativ unverschuldeten Leidensschickungen hienieden und der trostlosen Fortdauer drüben auszugleichen, bis zum anungsvollen Durchbruch des persönlichen Glaubenspostulats im Buche Hiob (19, 21—29) vgl. den Artikel Hiob von Delitzsch. Da und dort leuchtet mit mehr oder weniger Bestimmtheit eine Überwindung und Beseitigung des Todes durch (Ps. 17, 14. 15; Jes. 25, 8; 26, 19; fraglich Ps. 49, 15, auch Hosea 13, 14). Daniel endlich cap. 12, vorweg V. 2 und 13, schaut ein Erwachen vieler der im Staube Schlafenden, der einen zum ewigen Leben, der andern zum ewigen Abscheu, also ein einstiges Auferstehen der Toten, verbunden mit ewiger Vergeltung, wobei schließlich ihm selbst zugesprochen wird, dass er, offenbar im Sinne von V. 3 und cap. 7, 18. 27 aufstehen (hinzutreten) werde zu seinem Lose am Ende der Tage. Vgl. Klostermann, Untersuchungen zur A. T. Theologie u. s. w., 1868.

Der Vorstellungskreis, wie er sich in der apokryphischen Litteratur abspiegelt, schreitet im allgemeinen in den Spuren der kanonischen Betrachtungsweise einher. Sirach geht jedenfalls nicht über die ältere Scheolslehre hinaus, 17, 28—30; 41, 1—4. Annähernd dasselbe lässt sich von Baruch behaupten, (2, 17), vom ersten Makkabäerbuche (2, 69; 14, 30) gar nicht zu reden. Auch Tobith, nach dem griechischen Text (3, 6. 10; 13, 2) bietet nicht mehr als Koheleth. Anders freilich steht es um das zweite Buch der Makkabäer und um die Weisheit Salomos. 2 Makk. 7, 9. 11. 14. 29; 12, 43—45; 14, 46 spricht sowol von einer Belonung der fromm Entschlafenen, als insbesondere von *ἀνάστασις, αἰώνιος ἀναβίωσις τῆς ζωῆς*, welche ihnen gemäß der *ἀεάννου ζωῆς διαθήκη θεοῦ* zufällt (7, 36), wärend es für einen Menschen in der Art eines Antiochus Epiphanes eine *ἀνάστασις εἰς ζωήν* nicht gibt (7, 14; vgl. V. 36). Damit aber ist der *ᾅδης* nicht beseitigt; der ehrwürdige Märtyrer Eleasar verlangt sofort *εἰς ᾅδην* gesandt zu werden, er, der weder lebend noch tot den Händen des Allmächtigen entfliehen könne (6, 23. 26), wo *ᾅδης* nicht einfach mit *θάνατος* zusammenfällt, V. 30. Das Buch der Weisheit endlich charakterisirt sich durch seinen jüdisch-alexandrinischen Ursprung und seine, vielfach an Philo erinnernde Verquickung alttestamentlicher Anschauung mit platonisirenden Ideeen. Die Vergeltung ist mit aller Bestimmtheit aus dem Diesseits in das Jenseits hinüber gerückt, wo der einen und andern eine durchaus reale Fortexistenz wartet. Im Einklang mit dem Standpunkt des Verfassers ist von *ἀνάστασις* nicht die Rede. An ihre Stelle tritt für die Gerechten die *ἀφθαρσία*, die *ἀθανασία* (2, 23; 6, 19; 8, 17), die Seligkeit, zu der Gott den Menschen geschaffen. Die Gottlosen dagegen (zunächst die ägyptischen Bedrücker des Volkes Gottes), die, welche dem Teufel angehören, verfallen dem Hades, dem eisenlosen Kerker mit dessen Qualen, der somit hier jedenfalls überwiegend als Strafort gefasst ist. Vgl. 2, 23—25; 3, 1 ff.; 3, 10. 18; 5, 1 ff. u. 14 ff.; 6, 18—20; 17, 13 f. u. a. Die Entscheidung bringt eine *ἡμέρα διαγνώσεως* (3, 18), ein *καιρὸς ἐπισκοπῆς* (3, 7), wobei wir dahingestellt lassen, in welches Verhältnis das mit dem Tode eintretende

Schicksal zum allgemeinen Gerichtstag zu stehen komme. Welche Ausprägung endlich die Lehre von der Auferstehung durch die Schule der Pharisäer erhalten hat, ist teils aus Josephus bekannt, teils aus dem N. T. ersichtlich. Vgl. Böttcher, De inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeorum et Graecorum opinionibus, 1846; Grimm, Exeget. Handbuch zu den Apokryphen des A. T.

Gehen wir auf das *neutestamentliche* Ideengebiet über, so begegnen uns hier zur Bezeichnung der jenseitigen Dinge verschiedene, dem Sprachschatze der Zeit enthobene Namen, deren schärfere Abgrenzung gegen einander aber großen Schwierigkeiten unterliegt, da uns über die mit ihnen verbundenen Begriffe keine ausreichenden, gleichzeitigen Quellen zu Gebote stehen. Daher die Deutungen, welche ihnen gegeben werden, fortwärend weit auseinander gehen. Anlangend insbesondere den Ausdruck ᾅδης, in der Vulgata infernus, so kehrt er zwar öfters wider, darunter einmal als Übertragung von שְׁאוֹל, Apgesch. 2, 27 in dem Citat aus Ps. 16, 10, wärend 1 Kor. 15, 55 in der Rückbeziehung auf Hosea 13, 14 als richtige Lesart nicht mit der Recepta ᾅδη, sondern θάνατε betrachtet sein will. Allein streng genommen eignet keinem der hergehörigen Aussprüche didaktischer Charakter. Keiner berechtigt zu dem Schluss auf einen fest abgeschlossenen, vom vulgären bestimmt unterschiedenen Sprachgebrauch, wonach sich etwa behaupten ließe, ᾅδης sei der solenne Terminus des N. T. für den Aufenthaltsort und den Zustand der Totalität der Abgeschiedenen bis zur Widerkunft Christi, oder wie andere definiren, die Zusammenfassung der Unwidergebornen aller Zeiten vor dem Weltgericht. Mit Ausnahme von Matth. 11, 23 und Parall., wo im Gegensatz zu ἕως οὐρανοῦ ὑψώθης das ἕως ᾅδου καταβιβάζεσθαι als metonymische Anzeige vollendeter, gerichtsmäßiger Verstoßung gefasst werden muss, erscheint ᾅδης durchweg in unmittelbarer Verbindung mit θάνατος. Selbst die πύλαι ᾅδου Matth. 16, 18 können sich nur auf die verhängnisvollen Todesmächte beziehen, welche das Reich des Abgrundes wider die Gemeinde des Herrn, ihn selber mit einbegriffen, in Bewegung setzt. Den reichen Mann treffen wir Luk. 16, 23 gleich nach seinem Tode im Hades, und zwar ὑπάρχων ἐν βασάνοις. Auch Apok. 6, 8 folgt der Hades dem auf falem Pferde daherreitenden Tode nach, sodass also der Tod eine Versetzung in den Hades bewirkt. Zum Weltgericht geben Apok. 20, 13. 14 Meer, Tod und Hades die in ihnen enthaltenen Gestorbenen heraus, worauf — nicht diese letztern, sondern Tod und Hades in den Feuerpful geworfen werden, d. h. dort wol, als abgetane Objektivitäten zu existiren aufhören. Christo, dem ewig Lebendigen, welcher tot war, wird Apok. 1, 18 die Macht über Tod und Hades vindizirt, und seine Auferstehung Apg. 2, 27. 31 als ein Hervorgang seiner Seele aus dem Hades, oder was nach V. 24 dasselbige ist, als eine Lösung der ὠδῖνες τοῦ θανάτου betrachtet.

Versuchen wir nun diese dogmatisch nicht zu pressenden Aussagen zusammenzufassen, so wird man unter ᾅδης Ort und Zustand verstehen müssen, welchen der Mensch mit seinem Absterben verfällt und dem sodann die Auferstehung der Toten zusamt dem Weltgericht ein Ende bereiten. Unstatthaft geradezu erweist sich die Behauptung, dass der neutestamentliche Hades immer nur den Strafort bezeichne (gegen Rink). Apok. 6, 8 überliefert der Tod durch seine Trabanten Schwert, Hunger, Seuche (?) und wilde Tiere dem Hades auf einmal den vierten Teil der Erdbewoner, die schwerlich wider alle Analogie sonstiger Gottesgerichte als eitel Ungläubige wollen gedacht sein. Apok. 20, 13 ff. werden die Inwoner des Hades gerichtet, jedermann nach seinen Werken; sie fallen dem Feuerpful nur insofern anheim, als ihre Namen sich nicht finden im Buche des Lebens und können folglich noch selig werden. Dessen ungeachtet könnte es wegen der sonst singulären Erwänung der schwer zu erklärenden θάλασσα Apok. 20, 14, zum teil auch wegen einiger andern Stellen über das zukünftige Los der Gläubigen (Joh. 14, 3; 17, 24; 2 Kor. 5, 1; Phil. 1, 23; 2 Tim. 4, 28 u. a.) zweifelhaft erscheinen, ob der Hades als intermediärer Sammelplatz für die *Gesamtheit* der Gestorbenen gelten solle. Allein, die docta ignorantia vorausgeschickt, wird man dieser Auffassung gleichwol seine Billigung nicht versagen kön-

nen, wenn man erwägt, wie sie nicht allein die allgemeine, unwidersprochene Annahme des zeitgenössischen Judentums war (Joseph. Antiq. 18, 1. 3; Bell. jud. 7, 8. 7; vgl. Eisenmenger, Entdeckt. Judenth. II, 295 ff.), sondern wie das N. T. ausdrücklich nicht weniger als den reichen Mann auch die Seele des gestorbenen Christus dem Hades zuweist. Soll eine einheitliche Anschauung vom Hades im Umfange des N. T. nicht geradezu in Abrede gestellt werden, so muss man von hier aus dann weiter argumentiren, dass somit die φυλακή 1 Petr. 3, 19, vgl. 4, 6 (und Matth. 5, 25?), dieser Gewarsam der Totenwelt, und, was aus dem dabei stehenden ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν resultirt, der ἄβυσσος, Röm. 10, 7 vom Hades nicht verschieden seien. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass sowol φυλακή (Apok. 20, 7) als namentlich ἄβυσσος (Apok. 20, 1—3; 9, 2, 11; warscheinlich auch 17, 8 und Luk. 8, 31) anderwärts Bezeichnung für die satanische Region, der Ort der Verdammnis im vollen Sinn ist. Ganz änlich verhält es sich mit γεέννα, der Feuerhöle. Denn wärend keine Stelle verbietet, diesen jenseitigen Strafort nach der Sprachweise des Herrn bei den Synoptikern unter den Begriff des Hades zu subsumiren: so liegen doch auch Aussprüche vor, welchen gemäß dort das ewige Feuer brennt (Mark. 9, 43 ff.; Matth. 18, 8, 9), das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, zur ewigen Pein (Matth. 25, 41. 46). Diesen letzteren Aussprüchen zufolge wäre γεέννα synonym mit ἡ κάμινος τοῦ πυρός Matth. 13, 42. 50, in welche am Ende der Welt die Bösen geworfen werden, sowie auch an sie zu denken ist, so oft des σκότος τὸ ἐξώτερον Erwänung geschieht. Genug, γεέννα ist Strafort; nur darüber kann man verschiedener Ansicht sein, ob zur Zeit Jesu der Terminus auch noch mit in den Namen des Hades und dessen βάσανοι gefasst worden sei, oder ob die γεέννα ausschließlich den Ort der ewigen Verdammnis nach dem Endgericht anzeige, was übrigens für die Sache selbst auf einerlei hinausläuft. — Hinwider kann auch der κόλπος Ἀβραάμ Luk. 16, 22 ff. nach dem durchherrschenden Sprachgebrauch der jüdischen Theologie nur innerhalb des Hades gesucht werden, obgleich er durch eine unüberschreitbare Kluft vom Orte der Qual in ihm getrennt ist. Er bildet die den Nachfolgern des gläubigen Abraham aufbehaltene Sphäre. Vgl. Matth. 8, 11. Und da endlich kein Grund vorliegt, einen innern Widerspruch zwischen Luk. 23, 43; Apg. 2, 31 und 1 Petr. 3, 19 zu statuiren, so haben wir παράδεισος ebenfalls noch zum Hades zu rechnen, und in ihm nur einen andern Namen für κόλπος Ἀβραάμ zu erblicken. Im übrigen widerholt sich bei παράδεισος die nämliche Erscheinung wie bei φυλακή, ἄβυσσος und γεέννα, indem das Wort wenigstens 2 Kor. 12, 4 (V. 2 τρίτος οὐρανός) und Apok. 2, 7 für Himmel oder Ort der Seligkeit steht.

Somit dürfte sich annähernd folgendes als Resultat herausstellen. Ἅιδης im N. T. ist ein eschatologischer Begriff von sehr allgemeinem Charakter und großer Dehnbarkeit, änlich unserm deutschen Jenseits. Obschon die Vorstellung eines bestimmten ποῦ unzertrennlich mit ihm verflochten ist, will er doch vorzugsweise als der auf das Sterben folgende Zustand überhaupt gedacht sein, welcher selber wider in Angemessenheit zu der, nach der Idee des Menschen zu richtenden Wesensbestimmtheit des Individuums ein relativ seliger oder relativ unseliger ist, und je nachdem an unterschiedliche Räume mit entsprechender Benennung verteilt wird. Eine sorgfältigere Analyse beweist indes, dass jene Benennungen sich nicht ausschließlich auf diejenigen Zustände beschränken, welche der durch die Parusie Christi herbeizufürenden Vollendungszeit voraufgehen. Ja, es pflegt das N. T. überhaupt die diesseits und jenseits der ἐσχάτη ἡμέρα liegende Zuständlichkeit der einzelnen meist nicht genauer auseinander zu halten, so durchgängig es sonst alle abschlüssliche Entscheidung an den Akt des Weltgerichts gebunden sein lässt, sondern es begnügt sich im Gewande wechselnder Bilder an der für alle Gebiete menschlichen Daseins gültigen These zu halten, dass Seligkeit und Verdammnis durch die Gemeinschaft des Lebens mit Christo bedingt sei. Zu einer lehrhaften Ausscheidung lag um so weniger Nötigung vor, als das apostolische Zeitalter sich den Anbruch des Welttages in großer Nähe dachte.

Ein flüchtiger Blick auf die Dogmengeschichte verrät eine seltene Mannigfaltigkeit divergirender Ansichten über den Hades im Laufe der christlichen Jarhunderte. Einig in der Annahme desselben, als des transitorischen Bestimmungsortes aller Abgeschiedenen bis auf die Auferstehung, etwa die bevorzugten Märtyrer ausgenommen (Tertull. de resurr. c. 43), gelang es dem christlichen Altertum von frühem an nicht in wünschbarem Maße, sich der Trübungen des neutestamentlichen Ideenkreises durch die gäng und gäben Vorstellungen des Heidentums und des spätern Judentums zu erwehren. Die Lehre von der sofortigen Aufnahme der begnadigten Seelen in den Himmel verwirft Justin, Dial. c. Tryph. § 80, als häretisch. Ebenso Irenaeus, adv. haer. V, c. ult. Tertullian de anima c. 55 gedenkt einer Schrift, darin er den Nachweis geleistet, omnem animam apud inferos sequestrari in diem Domini. Nicht verschieden davon lassen sich Chrysostomus (hom. 28 in ep. ad. Hebr.), Lactantius, Ambrosius u. a. vernehmen. Nur bei Cyprian bleibt es zweifelhaft, ob er einen Zwischenzustand statuirt habe. Die Gnostiker aber, indem sie die Erde selbst als Unterwelt qualifizirten, behaupteten eine mit ihrem Tode zusammenfallende Erhebung der Pneumatischen in das πλήρωμα. Von der Zeit des Origenes an, und zwar vornehmlich unter seinem Einfluss, zog die Betrachtungsweise, nach welcher der Teufel durch die Verfürung der Menschen die Gewalt des Todes, und hiemit die Herrschaft über das Totenreich erlangt hat, daraus er die Seelen nicht zu Gott aufsteigen lasse, allmählich eine folgenreiche Umbildung der Hadesvorstellungen nach sich. Der Hades ward jetzt mehr und mehr in die Hölle nach heutigem Verstande verwandelt, den phantastischen Ausmalungen seiner Schrecken Realität beigemessen. In der griechischen Kirche einigte man sich endlich dahin, dass mit dem Hingange Christi zum Hades eine Beraubung desselben und die Entrückung der Gläubigen in's Paradies erfolgt sei, sodass von der Erscheinung Christi hinweg der temporäre Strafzustand des Hades sich von dem ewigen im Tartarus eigentlich nicht sehr unterschied. Anders gestaltete sich die Lehre in der abendländischen, beziehungsweise katholischen Kirche. Sobald das von Gregor dem Großen ausgebildete Dogma vom Fegfeuer sich eine allgemeine Billigung erworben hatte, wandte sich ihm das Hauptinteresse kirchlicher und dogmatischer Bemühung zu. Seinem Ziele nach in den Himmel ausmündend, seiner Zuständlichkeit nach hart an diejenige der Hölle grenzend, kommen über das Fegfeuer, näher dem Himmel, die, gleichfalls von der Hölle umspannten zwischenzuständlichen Einfriedigungen des Limbus infantum und des nunmehr leeren Limbus patrum zu stehen. Im letztern, eins mit Schoß Abrahams, hatten die Frommen des alten Bundes um der Erbschuld willen one irgend ein Schmerzgefül die poena damni zu dulden. Die Kirche der Reformation musste zwar im Zusammenhang mit der widererkannten Heilsordnung Fegfeuer und Limbus streichen, aber brachte es ob ihrem Festhalten an den einfachen Positionen von Himmel und Hölle, d. i. von ewiger Seligkeit oder von ewiger Verdammnis, für die Gestorbenen aller Zeiten so wenig zu einer schriftmäßigen Entwickelung der Lehre von den letzten Dingen als ihre Vorgängerin. Erst nach der Mitte des 17. und im Laufe des 18. Jarhunderts traten auf Grund der Schrift zunächst unter den Reformirten — neben Joh. Heinr. Ursinus (1663) namentlich die Engländer Lightfoot, P. King, Burnet, J. Pearson, — später eine Anzal Pietisten, wider zu Gunsten des abhanden gekommenen Status medius auf, bis nun in neuerer Zeit auf den Trümmern der orthodoxen Anschauungsweise, und nachdem der Rationalismus sich eine Weile an dem schalsten Unsterblichkeitsglauben hatte genügen lassen, sich in wachsenden Kreisen eine Konstruktion der jenseitigen Dinge Zustimmung erwirbt, in welcher der Hades nicht allein seine notwendige Stelle hat, sondern überdem die lang vernachlässigte Lehre mit einer Art von Vorliebe, zum teil mit einer zum Abschluss drängenden Hast gepflegt wird, die der besonnenen Wissenschaft abermals bedenklich erscheinen muss.

In der Tat, wenn es jeder evangelischen Theologie feststehen muss, dass die Vollendung der kreatürlichen Persönlichkeit in der Auferstehung erst mit der endlichen Vollendung des Weltganzen zum aktualisirten Gottesreich erfolgen kann,

diese Vollendung aber die Widerkunft Christi zum Gericht zu ihrer Voraussetzung hat: so kann sie unmöglich umhin, rückwärts von diesen den zukünftigen Weltäon einleitenden Tatsachen universellster Natur einen Zwischenzustand für die Gesamtheit der durch den Tod aus der gegenwärtigen Welt Abberufenen zu statuiren, mag man nun solchen Zwischenzustand Scheol, Hades, Unterwelt, Mittelort, Totenreich oder wie immer heißen. Kraft des richtigen Begriffs vom Tode und der notwendigen Identität der Persönlichkeit vor und in dem Tode ist es selbstverständlich, dass die individuelle Zuständlichkeit in jener Welt der Abgeschiedenen in voller Harmonie mit ihrem nach dem absoluten Maßstabe der göttlichen Bestimmung gemessenen, persönlichen Werte steht. Die durch den Glauben vermittelte, beseligende Gemeinschaft mit dem Erlöser macht den Zwischenzustand zu einem Sein bei dem Herrn, zu einem Lebensstande, der mit einem derjenigen in den vielen Wonungen des Vaters so ziemlich zusammentreffen wird; die im Unglauben sich reflektirende Wesensbestimmtheit des Subjekts wird ihn als Strafort zu schmecken bekommen. Lazarus wird von den Engeln getragen in Abrahams Schoß und wird getröstet daselbst, der reiche Mann leidet Qual im Hades.

Streitig bleiben hiebei nur 1) die Frage nach der fortdauernden Entwickelungsfähigkeit und nach dem Umfange der Willensfreiheit bei den Zwischenzuständlichen (Nitzsch, Lange, Rothe, Martensen, auch Rink), im Gegensatze wozu einige ihre Existenzweise als diejenige einer bloßen Potentialität, eines fast dumpfen Insichgekehrtseins in der tatlosen Ruhe klösterlicher Einsamkeit fassen. Im Zusammenhange damit steht 2) die Frage nach irgend welcher Verleiblichung der Seele, nach einem äußern Organismus der Persönlichkeit (J. H. Fichte, Delitzsch, Splittgerber, Rink, von früheren Böhme mit seinem Tinkturleib, an dessen Stelle einige lieber den Nervenleib treten lassen), im Unterschiede wovon andere eine gänzliche Entkleidung und Nacktheit der Seele im Zwischenzustande vermuten (Jul. Müller), und 3) die Frage nach der Erreichbarkeit vollendeter Heiligkeit innerhalb des Zwischenzustandes, mit der die sofortige Auferstehung und der Vollgenuss der Seligkeit im Himmelreich gegeben wäre, Apok. 20, 5. — Wie übrigens auch eine fortgeschrittenere Theologie diese Probleme lösen mag, nie dürfen Bestimmungen von ihr zugelassen werden, welche mit dem Dogma von der Rechtfertigung durch den Glauben streiten, wenn anders die Scheidlinie zwischen evangelischer Lehre und purgatorischem Irrwan nicht verrückt werden soll; nie darf dem Satze Eintrag geschehen, dass der Zwischenzustand noch dem *αἰὼν οὗτος*, der Zeit angehört, nicht aber der Ewigkeit. — Vgl. meine Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten, Bern 1853, wo auch die einschlägige Litteratur; seither besonders: Delitzsch, Bibl. Psychologie, Abschn. VI; Oertel, Hades, 1863; H. W. Rink, Zustand nach dem Tode, 3. Auflage, 1878. **Güder.**

Hadoram (הֲדוֹרָם). 1) Hadoram (Samar. אֲדוֹרָם) wird in der Völkertafel Gen. 10, 27; 1 Chron. 1, 21 genannt als einer der Söne Joqtans. Er repräsentirt also einen arabischen Stamm; denn einige Namen, welche unter denen seiner Brüder genannt werden (Chaçarmawet, Uzal, Scheba), weisen deutlich nach Arabien, und bei den Arabern selbst gilt Joqtan unter der Namensform Qaḥṭan als Vater der reinen Araber. Mit welchem anderweitig bezeugten Stammnamen Hadoram zu identifiziren sei, bleibt dunkel, vielleicht mit den *Ἀδραμῖται* (Ptolem. VI, 7, 10). Dagegen scheint bei Plinius (N. h. VI, 28 [32], 155; XII, 14 [30], 52) statt Atramitae die besser bezeugte LA. Astramitae aufzunehmen zu sein (s. Detlessens Ausg. z. d. letzteren St.); er nennt so einen Stamm der Sabäer mit der Hauptstadt Sabota. Plinius erwänt neben den Astramitae die Catamotitae l. Chatramotitae (VI, 28, 154) und in Verbindung mit letzteren die Stadt Sabatha; diese sind also jedesfalls identisch mit den *Χατραμωτῖται*, welche Strabo (XVI, 4, 2; ihr Land *Χατραμωτῖτις* § 3) als einen der vier Hauptstämme des südlichen Arabiens mit der Hauptstadt Sabata nennt; es sind die Bewoner des heutigen Haḍramaut, d. i. חֲצַרְמָוֶת, nach Gen. 10, 26 ein Bruder Hadorams. Aus Chaçarmawet, Hadramaut, könnte aber auch Astramitae gebildet sein, wonach dann die von Plinius unterschiedenen Astramiten und Chatramotiten iden-

tisch sein würden. Man hat mit Hadramaut aber auch die Ἀδραμῖται des Ptolemäus identifiziren wollen (Blau, ZDMG. XXII, 658), sodass also auch diese nicht dem Hadoram gleichzusetzen wären.

2) Hadoram wird 1 Chron. 18, 10 als Son des Königs Thoʿu oder Thoʿi von Hamath genannt; sein Vater schickte ihn zur Beglückwünschung zu David, als dieser Hadadeser, den König von Zoba, besiegt hatte. 2 Sam. 8, 10 heißt er Joram statt Hadoram (s. über diesen Namenswechsel und die Namensform: Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 223; Nestle, Die israelischen Eigennamen, 1876, S. 85).

3) Hadoram hieß nach 2 Chron. 10, 18 der Fronmeister Rehabeams. Dagegen hat 1 Kön. 12, 18 für denselben den Namen Adoram (vom König zur Unterhandlung mit dem Volk abgesandt, wurde er von diesem gesteinigt), und ebenso hieß nach 2 Sam. 20, 24 der Fronmeister Davids; schwerlich ist beidemale dieselbe Person gemeint. Dagegen kann einer von diesen beiden sehr wol identisch sein mit dem Fronmeister Salomos Adoniram (1 Kön. 4, 6), in welchem Falle Adoram kontrahirte Form sein würde.

Vgl. außer den Kommentaren zu Gen. c. 10 die Artik. „Hadoram" in Winers RW. (1847), von Steiner in Schenkels B.-L. II, 1869 und von Riehm in s. H.W., 6. Liefer., 1877. **Wolf Baudissin.**

Hadrach (חַדְרָךְ, warscheinlich Pausalform von חדרך) wird nur einmal genannt Sach. 9, 1: „Ausspruch des Wortes Jahwes über das Land Hadrach, und Damask ist sein (des Wortes) Ruheort." Aus dem Zusammenhang scheint hervorzugehen, dass „Land Hadrach" entweder das Land bezeichnet, in welchem Damask lag, oder ein anderes in seiner Nachbarschaft, dass es also in Syrien zu suchen sei.

Weil man aber diesen Landesnamen nicht nachweisen konnte, so haben 1) viele zu der Annahme gegriffen, Hadrach sei Name des Königs dieses Landes (vgl. Mich. 5, 5: „das Land Nimrods"; Neh. 9, 22: „das Land Sihons"); nur lässt sich Hadrach als Personname überhaupt nicht ermitteln (die Endung wäre wie in שַׁדְרַךְ Dan. 1, 7). Auch nicht 2) als Gottesname ist das Wort nachweisbar (die Endung wie in מְרֹאדַךְ), sodass das Land von dem in demselben verehrten Gott den Namen tragen könnte. Der von Hitzig (früher, zu Daniel 1850 S. 10) verglichene menschliche Personname Sadrach (Übergang von ח in שׁ) kommt als Gottesname nicht vor. Ewalds (Götting. Gel. Anzeig., 1856, S. 665) Vergleichung mit dem Gott von Hierapolis in der syrischen Apologie des Pseudo-Melito Hadran (Corpus apologetarum ed. Otto Bd. IX, S. 505, 426) ist gänzlich unstatthaft; hier das Schluss-n in k zu verwandeln, sind wir nicht berechtigt, und auch der Wechsel von ה und ח ist nicht zu übersehen; deshalb ist ebenfalls die Meinung Köhlers nicht annehmbar, ak sei andere Nominalendung für ân in Hadrân; zudem kann als ziemlich sicher angenommen werden, dass bei Pseudo-Melito zu emendiren ist Hadedan (Verwechselung von ܕ und ܪ, s. Jahrbb. f. deutsche Theologie, 1877, S. 316). 3) Die Meinung des Hieronymus und neuerer, Hadrach sei symbolischer Name in der Bedeutung „starkschwach" (aus חַד „scharf" und רַךְ „zart") hat nur den Wert einer Kuriosität (nach Hieronym. ist „starkschwach" Bezeichnung des „Herrn", d. i. Jahwes, also Land Hadrachs = das heil. Land; nach Hengstenberg „Land Starkschwach" = medopersisches Reich). 4) Ebenso gezwungen sind die Deutungen von חדרך als Appellativum, z. B. Maurer (z. d. St.) von חֶדֶר = penetralia terrae als Bezeichnung des von Libanos und Antilibanos eingeschlossenen Cölesyrien. 5) Es wird nichts anderes übrig bleiben, als Hadrach für einen Landesnamen zu halten. Dafür mag sprechen das Zeugnis eines Rabbi Jose aus Damask (oder „Son einer Damascenerin"?), welcher einen Ort Hadrach bei Damask gekannt haben will (im Jalkut Schimeoni). Die mit R. Jose übereinstimmende Aussage des Arabers Joseph Abassi gegenüber J. D. Michaelis i. J. 1768 kann dagegen auf keinen Fall in betracht kom-

men, weil dieser „Abassi“, abgesehen davon, dass er ein Betrüger war, nach seinen Einzelaussagen offenbar Edrei im Sinne hatte (s. Köhler a. u. a. O. S. 5—7). Was Kirchenväter (Eusebius, Theodor. Mops., Cyrill. Al., Theodoret) von einem Lande Edrach, Adrach u. s. w. berichten, scheint lediglich aus der Sacharjastelle entnommen zu sein; überdies lag die Verwechselung von Hadrach (Ἑδράχ) mit Edrei bei Damask nahe; möglicherweise dachte an dieses auch R. Jose. Einen zuverlässigeren Anhaltspunkt bietet das in assyrischen Inschriften neben syrisch-canaanitischen Örtlichkeiten (so neben Zoba, Damask, Hamath) genannte Land Hatarika, auch als „Stadt“ bezeichnet (Schrader, Keilinschriften und das A. T., 1872, S. 324. 326; Keilinschriften und Geschichtsforschung, 1878 passim). Auffallend bleibt aber die in syrischen Namen sonst nicht, wol aber in assyrischen vorkommende Endung ak, und auf die Stellung neben Hamath u. s. w. in assyrischen geographischen Listen ist nicht sehr viel zu geben, da an andern Stellen derselben ziemlich weit auseinanderliegende Orte sich folgen (Dor und Zoba, Arpad und Karkemisch). Auch fordert Sach. 9, 1 der Zusammenhang nicht unbedingt, das Land Hadrach um Damask herum zu suchen. Das Wort Gottes könnte seinen Ausgangspunkt haben im fernen Osten und sich westwärts niederlassen auf Damask und die benachbarten Städte. Es mag darum erlaubt sein, hinzuweisen auf den zu u. St. noch nicht in betracht gezogenen Ort in Assyrien Χατράχαρτα bei Ptolemäus (VI, 1, 6), vielleicht identisch mit Σάδρακαι (ח geht häufig über in einen Zischlaut: LXX Sach. 9, 1 Σέδραχ, vgl. Sirom = Chirom), welches Strabo (XVI, 1, 4) als Residenz des Darius Hystaspis zwischen Babylon und Arbela anfürt. Andererseits mag hingewiesen werden auf die Hochebene Merǵ el-Haḍr auf dem Wege zwischen Banias und Damask (s. Baedeker [Socin], Palästina, 1875, S. 402). 6) Sollte sich die Vergleichung mit dem assyrischen Hatarika nicht als stichhaltig erweisen, so verdient Beachtung die zuerst durch v. Ortenberg (Die Bestandtheile des B. Sacharja, 1859, S. 40 f.), dann von Olshausen (Lehrb. d. hebr. Sprache, 1861, S. 411) vorgeschlagene Korrektur חַוְרָן (Ezech. 47, 16. 18), d. i. Hauranitis (doch s. dagegen Wetzstein in Delitzschs Job, 2. Aufl., 1876, S. 597—599).

Die vielen verschiedenen älteren Vermutungen über Hadrach s. am sorgfältigsten verzeichnet bei Aug. Köhler z. d. St. (Der Weissagungen Sacharjas zweite Hälfte 1863), dazu jetzt noch: Hitzig, Kl. Propheten, 3. Aufl., 1863 (חדרך = خَاطِرَك „lebewol“ als speziell (?) syrische Sprechweise Name des Landes, wie „Languedoc“ (!); Keil, Kl. Propheten, 1866, 2. Aufl., 1873 (wie Hengstenberg, s. o. Nr. 3); Pressel, Hagg., Sach. u. Mal., 1870 (Hadrach eine syrische Stadt, vielleicht Palmyra); Delitzsch, Genesis, 4. Aufl., 1872, S. 536 („emblematische Benennung des Zwillingsstromlandes, in welcher חד auf den Tigris und רך auf den Euphrat deutet“); J. P. Lange, Hagg., Sach., Mal., 1876 „Land deines Umkreises“ (also חֶדֶר mit Suff., wie schon frühere), d. h. „der feindliche Umkreis des theokratischen Centrums“ (!); Reuß, Les Prophètes, 1876 (Gottesname). — Die Spezialabhandlung von H. S. v. Alphen, De terra Chadrach, Traj. ad Rh. 1723 (auch in Ugolini Thesaurus antiq. Bd. VII) trägt eine Kombination des Namens Chadrach mit dem der syrischen Göttin Atargatis vor, welche etymologisch vollkommen unmöglich ist. — Vgl. ferner die Artikel „Hadrach“ in Winers R.W. (1847), von Steiner in Schenkels B.-L. II, 1869 (wie früher Hitzig, s. o. Nr. 2), von Schrader in Riehms H.W., 6. Liefer., 1877.

Wolf Baudissin.

Hadrian, römischer Kaiser, 870—891 u. c., 117—138 n. Chr., der 14. in der Reihe der röm. Imperatoren, der zweite jener sogen. Adoptivkaiser des 2. Jarh., die das römische Reich zu höchster Blüte und Größe zu erheben, nach außen sichere Grenzen, im Innern einen geordneten Rechtszustand herzustellen, Wolstand und Bildung in den Provinzen wie in der Hauptstadt zu fördern suchten, und die eben dadurch auch in die Lage kamen, zu dem im Innern des römischen Weltreichs sich vollziehenden religiösen und geistigen Umschwung eine

bestimmtere Stellung zu nehmen. So ist H.'s Regierung nicht bloß für die politische Geschichte Roms, sondern mehr noch für die allgemeine Geistes- und Kulturgeschichte, insbesondere aber für den großen Religionskampf der ersten Jarhunderte, für die Geschichte des Christentums wie des Judentums und Heidentums, von hervorragender Bedeutung. Hier können — neben einigen allgemeinen Daten aus seiner Lebens- und Regierungsgeschichte — nur die für die Kirchengeschichte in betracht kommenden Fragen kurz behandelt werden: seine kultur- und religionsgeschichtliche Stellung überhaupt verdient wol noch eine gründlichere Darstellung als die sie bisher gefunden. — P. Aelius Hadrianus ist geboren den 24. Januar 76 in Rom, stammt aber, wie sein Verwandter Trajan, aus dem Municipium Italica in Spanien. Er war der Son eines Spaniers Aelius Afer, eines Betters von Trajan. Nach des Vaters frühem Tod kam er unter Trajans Vormundschaft, wurde später Gemal seiner Großnichte Julia Sabina (c. 100), blieb in des Kaisers Nähe in verschiedenen Stats- und Militärämtern, wurde von ihm kurz vor seinem Tod adoptirt und trat wenige Tage nach dessen Tod (11. Aug. 117) die Regierung an. Ob die Adoption von Trajan auf dem Totenbett wirklich vollzogen, oder erst nachträglich von der Kaiserin Plotina unterschoben war, ist zweifelhaft, jedenfalls wurde H. vom Heere sofort als Imperator ausgerufen, vom Senat anerkannt (Dio. 2; Spart. 6). Reich begabt und vielseitig gebildet, ein warhaft encyklopädischer Geist, mehr Grieche als Lateiner, mehr Kosmopolit als Römer, ja in vielen Stücken mehr eine moderne als antike Natur, vereinigt H. in seinem Wesen die entgegengesetztesten Eigenschaften; er war ein schöner Mann und in körperlichen Übungen unermüdlich, tüchtiger Soldat, aber doch mehr den Interessen des Friedens zugewandt, ein Günstling der Frauen und Freund der Gelehrten und Künstler, selbst Dilettant in allen möglichen Künsten und Wissenschaften, von enormer Gedächtniskraft und schlagfertigem Witz, ernst und heiter, gutmütig und grausam, skeptisch und abergläubisch, fromm und frivol, sittenstreng und wollüstig, leicht erregbar und eigensinnig, sich gleichbleibend nur in dem ewigen Wechsel der Stimmungen und Launen und in dem hohen Begriff von seinem eigenen Wert. Seine rastlose, bis in's krankhafte gehende Beweglichkeit trieb ihn, sein Reich zu durchwandern, überall selbst nachzusehen und selbst einzugreifen, ließ ihn aber auch nirgends Ruhe und volle Befriedigung finden. Seine Regierung wie sein Charakter war ein Gemisch widerstrebender Elemente und Handlungen, sein Leben eine Reise durch das Land aller Völker, aller Meisterwerke, aller Erinnerungen, aller Religionen und Kulturen, um zuletzt im qualvollsten Lebensüberdrufs zu enden. Gleich in den ersten Regierungsjaren (117 ff.) war es eine Politik des Friedens, der weisen Selbstbeschränkung, der umsichtigen Förderung aller materiellen und Kulturinteressen, die H. verfolgte und wodurch er von seinem Vorgänger Trajan in geradezu auffallender Weise sich unterschied. Er gibt das von Trajan eroberte Mesopotamien, Armenien und Assyrien auf (118), macht den Euphrat zur Ostgrenze, verzichtet auf alle weiteren Eroberungen, sucht aber die Grenzen teils durch natürlich feste Positionen, teils durch künstliche Fortifikationen (limes Hadriani in Britannien und Deutschland) zu decken, läſst die ihm feindlichen Träger der bisherigen Militärwirtschaft durch den Senat beseitigen, sucht das Volk durch Schenkungen und einen großartigen Schuldennachlaſs zu gewinnen (119), sorgt für die Armen, mildert die Lage der Sklaven, ordnet die Rechtspflege (edictum Hadriani s. edictum perpetuum), organisirt die Verwaltung, zieht Gelehrte und Künstler in seine Umgebung, und verkehrt mit ihnen auf freundschaftlichem Fuß, sprach es auch offen vor versammeltem Volk als sein Regierungsprinzip aus, daſs er die Herrschaft nicht als sein Eigentum, sondern als ein vom Volk anvertrautes Gut ansehe und füren wolle. — Im Jar 120 beginnt die zweite Periode seiner Regierung: er tritt seine Kaiserwanderung an durch alle Provinzen des Reichs, um Land und Leute, Zustände und Bedürfnisse, Militär- und Civilverwaltung, ökonomische wie geistigsittliche und religiöse Verhältnisse allerwärts persönlich kennen zu lernen und durch tätiges Eingreifen zu ordnen. Sichere chronologische Data über die Reihenfolge dieser Reisen lassen sich aus den Quellen und Denkmälern nicht gewinnen (s. das

Wesentliche bei Haakh S. 1033); im ganzen dauern sie mit wenig Unterbrechungen 120—134. Am längsten und liebsten verweilt er in den großen Kulturstätten des Ostens — Antiochien, Alexandrien, und vor allem in Athen, wo er widerholt bes. in den Jaren 123—126 und 133 sich aufhält, Tempel und Schulen errichtet, Gelehrte sammelt und besoldet, Woltaten spendet, in die eleusinischen Mysterien sich aufnehmen läßt, christliche Schutzschriften entgegennimmt; ebenso besucht er auch andere heilige Stätten von Hellas, wie von Kleinasien, Syrien, Ägypten, wo er in Alexandrien durch seine Gelehrsamkeit glänzt, der Isis und dem Serapis, der Memnonsäule in der Wüste (130) wie dem Apisstier seine Huldigung darbringt, aber auch seinem auf einer Nilfart geopferten Liebling Antinoos göttliche Ehren erweist. Sein Plan aber, auf dem heiligen Boden von Jerusalem eine Stadt zu Ehren des kapitolinischen Jupiters zu bauen und durch Verbot der Beschneidung die nationale Existenz des Judenvolks zu vernichten, ruft jenen letzten Judenaufstand unter Rabbi Akiba und dem Pseudomessias Bar Cochba hervor, der erst nach jarelangem Verzweiflungskampf durch den aus Britannien herbeigerufenen Feldherrn Julius Severus mit Blut und Trümmern erstickt wird (131—134).

Unterdessen war Hadrian selbst 134 müde und unbefriedigt von seinen Weltwanderungen nach Italien zurückgekehrt, wo er nun die letzten Jare seines Lebens teils in Rom, teils in Tibur, in seinem berühmten, alle Weltwunder in sich zusammenfassenden, in seinen Trümmern noch heut imponirenden Park verbringt, gelämt und verdüstert durch schwere körperliche und geistige Erkrankung, durch eine unheilbare Wassersucht und quälende Melancholie, die bald in trübseligen Todesgedanken, bald wider in heftigen Ausbrüchen leidenschaftlicher Härte und Grausamkeit sich äußert. Nach langem Schwanken ernennt er 136 den unwürdigen L. Cejonius Commodus unter dem Namen L. Aelius Verus zum Cäsar, nachdem er ihn schon 134 adoptirt hatte, und ließ ihm zu liebe seinen 90järigen Schwager Servianus und dessen Enkel Fuscus töten; da aber Verus zum Glück für das Reich noch vor Hadrian starb, adoptirte er statt seiner den Aurelius Antoninus Pius 138 und bestimmte ihn zu seinem Nachfolger. Endlich starb der einst vielbewunderte und hochgeliebte Fürst, nachdem er zuletzt sich selbst und anderen zur Last und Qual geworden, zu Bajä 10. Juli 138. Beigesetzt wurde er in der Moles Hadriani, dem kolossalen Mausoleum, das er sich selbst zu Rom neben dem Pons Aelius an der Tiber erbaut; das christliche Rom hat später die älische Brücke zur Engelsbrücke, das Grabmal des Kaisers zur Engelsburg umgetauft — beide vielgenannt in der nachmaligen Geschichte Roms und der Nachfolger Petri. Der einst gegen den Lebenden so fügsame Senat wollte dem toten Kaiser wegen seiner letzten Grausamkeiten die Apotheose verweigern; sein Nachfolger Antonin setzte sie dennoch durch und soll davon den Ehrennamen des Pius erhalten haben.

Jene Beweglichkeit des Geistes, aber auch jene Launenhaftigkeit des Charakters, die den ganzen Mann und seine Regierung kennzeichnet, zeigt sich auch in seinem religiösen Verhalten; und so ist es kein Wunder, wenn er auch in dieser Beziehung auf die verschiedenste Weise beurteilt worden ist. Über sein Verhalten zum Judentum und den dadurch veranlaßten letzten jüdischen Krieg ist auf andere Artikel der RE. zu verweisen, insbesondere Bar Cochba Bd. II, S. 98 und „Volk Gottes" in der 1. Aufl., Bd. XVII, S. 308; sowie auf Münter, Der jüdische Krieg, 1821; E. Renan in der Revue hist., 1876, S. 112; Hausrath, Neutest. ZG. III, u. s. w.

Was sein Verhalten zu den Christen betrifft, so ist es ebenso verkehrt, wenn die einen zu einem Christenfeind ihn gemacht, von einer sog. 4. hadrianischen Christenverfolgung geredet (Sulpic. Severus Chron. II, 31), eine Reihe angeblicher oder wirklicher Martyrien auf Rechnung seiner christenfeindlichen Gesinnung geschrieben haben; wie es anderseits auf späterer Fiktion beruht, wenn man ihn zu einem positiven Gönner des Christentums, zum Urheber des ersten Toleranzedikts, zum Erbauer bilderloser Christustempel hat machen wollen.

Die Notiz des Lampridius (Vita Alex. p. 43) von den templa sine simu-

lacris, die H. habe errichten lassen, mag richtig sein; falsch ist nur die Deutung auf Christum. Was andrerseits die Martyrien betrifft, die unter seiner Regierung vorgekommen sein sollen, so ist bei den meisten derselben teils die Historizität, teils die Chronologie mehr als zweifelhaft; dahin gehören insbesondere: 1) das angebliche Martyrium des angeblichen athenischen Bischofs Dionysius Areopagita (s. Vetus Rom. Martyrol. ed. Rosweyd, Antwerpen 1613; Otto, Corp. Apol. IX, S. 344); 2) das Martyrium des h. Eustachius oder Eustathius (s. REnc. Bd. IV, S. 404; Aubé S. 279); 3) das der heil. Symphorosa und ihrer sieben Söne (s. Ruinart A. M. a. a. 120; AA. SS. 18. Juni; RE. XV, 296); 4) die Hinrichtung des römischen Bischofs Alexander mit zwei Leidensgenossen Eventius und Theodulus, die, wenn überhaupt war, warscheinlich unter Trajan zu setzen (s. Lipsius, Chronol. der r. BB., S. 167; RE. Bd. I, 219); 5) das Martyrium des römischen Bischofs Telesphorus, das die einen unter Hadrian, die andern unter Antonin setzen (Lipsius S. 170); 6) das der h. Cerealis, Getulius, Amantius, Primitivus u. s. w. (s. Aubé; vgl. Rossi, Bullet., 1836, 36; Kraus, Roma Sot. 85). Das alles sind, wie Aubé S. 291 mit Recht sagt, für uns Namen, von denen wir nicht wissen, ob ihre Träger existirt, was sie getan, wann und wie sie gestorben. Dennoch ist die Fortdauer von Christenverfolgungen, speziell des von Trajan geregelten Prozessverfarens gegen die Christen, und demnach das Vorkommen einzelner und lokaler Martyrien unter Hadrians Regierung nicht bloß zu vermuten, sondern unzweifelhaft. Den sichersten Beweis dafür sehen wir in jenen Schutzschriften, welche dem Kaiser H. von den beiden ersten bekannten christlichen Apologeten nach dem Zeugnis des Eusebius (H. Eccl. IV, 3; Hieron. Catal. 19. 20) überreicht wurden: von Quadratus, dem angeblichen Apostelschüler, Evangelisten und Propheten, dessen Apologie zu Eusebius Zeit noch vorhanden war, und Aristides, dem christlichen Philosophen von Athen, dessen Schrift gleichfalls noch dem Eusebius vorlag (siehe hierüber bes. Otto im Corpus Apologetarum t. IX, Jena 1872, S. 333 ff., wo auch die übrige Litteratur angegeben ist; vgl. Migne, Patrologia Graeca. Vol. V; und die neu aufgefundenen Reden des h. Aristides ed. Venet. Mechit. 1878). Von der Wirkung dieser Schutzschriften auf Hadrians Verhalten gegen die Christen erfaren wir nichts (nur Hieronymus ep. 70 ad Magnum will wissen, die Schrift des Quadratus habe persecutionem gravissimam gestillt). Desto wichtiger erschien schon den Christen des zweiten Jarhunderts (Justin, Melito, Tertullian 2c.) die bekannte, von Eusebius uns aufbehaltene Korrespondenz des Kaisers mit den beiden Statthaltern von Kleinasien Serenius Granianus (richtiger: Q. Licinius Silvanus Granianus, Consul suff. 106 p. Chr.) und C. Minucius (al. Minicius) Fundanus (Consul suff. 107 p. Chr.). Durch den Bericht des ersteren über den in Kleinasien vorgekommenen Unfug, dass das Volk bei öffentlichen Festen in tumultuarischer Weise Christenhinrichtungen verlangte, soll Hadrian im J. 124 oder 125 n. Chr. Anlass genommen haben, solche Unregelmäßigkeiten in einem an den Nachfolger M. Fundanus erlassenen Reskript zu verbieten und auf ein geordnetes Rechtsverfaren zu bringen. Die Echtheit des Reskriptes ist bekanntlich neuerdings von Baur bezweifelt, von Keim, Tüb. Theol. Jahrbb., 1856, S. 387; von Aubé, S. 261 ff. und anderen bestritten, von K. Wieseler, Christenverf., 1878, bes. aber von Funk in der Tübinger theol. Quartalschrift, 1879, I, S. 108 ff. verteidigt worden. Es ist hier nicht der Ort, auf die Kontroverse näher einzugehen. Mir scheint, dass die Unechtheit des Reskriptes weder von Keim noch von Aubé, Overbeck, Hausrath 2c. bewiesen ist; aber auch, dass dasselbe in seiner ursprünglichen, von Euseb. (h. e. 4, 9) bezeugten Gestalt weder ein Toleranzedikt noch eine Abänderung des trajanischen Christenedikts enthält, sondern lediglich Unordnungen abstellen will, die in Kleinasien ganz gegen den Geist des trajanischen Edikts selbst sich eingeschlichen hatten. Ebensowenig aber haben wir Grund (mit Hausrath N.-ZG. III, 534), die Echtheit der bekannten, aus Phlegon stammenden, bei Vopiscus Vita Sat. 8 in Script. Hist. Aug. ed Peter II, 209 uns erhaltenen epistola Hadriani ad Servianum zu bezweifeln, wo Hadrian auf Grund seiner freilich sehr oberflächlichen Reisebeobachtungen über den Charakter der Alexan-

driner und die Identität der Christen mit den Serapisdienern sich ausspricht (vgl. hierüber Gieseler, KG. I, S. 173; Haakh S. 1035; Weingarten, Ztschr. f. KG. I, 553). Es läſst sich kein Motiv denken, das die spätere Erdichtung dieses Briefes erklären könnte. Vielmehr zeigt sich darin nur die Unklarheit der religiösen Stellung Hadrians, der keineswegs ein exklusiver Anhänger der römischen Statsreligion war (wie Spart. c. 10 behauptet: sacra Romana diligentissime curavit, peregrina contemsit), sondern um alle möglichen religiösen Kulte und Geheimlehren sich kümmerte (omnium curiositatum explorator, wie ihn Tertull. nennt), aber auch zu allen gleich skeptisch sich verhielt nach seines Lehrers Plutarch Grundsatz, daſs nur eine Religion durch die ganze Welt gehe, heiße sie Isis und Osiris oder Diana und Apoll, daſs es nur eine Gottheit gebe, die weder hellenisch noch barbarisch sei, sondern die ganze Welt regiere. So entspricht es aller Warscheinlichkeit, daſs H. ebensowenig ein Verfolgungsedikt gegen — als ein Toleranzreskript zu Gunsten der Christen erließ, daſs lokale und zufällige Verfolgungen, teils infolge des trajanischen Edikts, teils aus Anlaſs tumultuarischen Volksgeschreis unter seiner Regierung immerhin vorkamen, aber auch daſs der Kaiser selbst solchen Exzessen vermöge seiner persönlichen Milde und seines Gerechtigkeitssinnes zu steuern suchte, one daſs er deshalb für die Christen irgendwelche Sympathien empfand. Ebenso erklärlich aber ist, daſs spätere Christen geneigt waren, das Verhalten des Kaisers zu ihren Gunsten zu deuten, ja daſs man in ihm geradezu einen Gönner des Christentums sah und ihn seinem Nachfolger als nachamungswertes Muster vorstellte. So erklärt sich das milde Urteil, das christliche Sibyllisten und Apologeten über den vielverkannten Kaiser fällen, wenn die Sibylle ihn preist als den trefflichen Mann, der alles begreifet und unter dessen Geschlecht Friede sein werde für ewige Zeiten (Sibyll. V, 46 ff.), ja geradezu als den Friedefürsten, der mit eigenem Fuß die Erde durchzieht, als Richter der Gerechtigkeit und Sängerfürsten; wenn Justin ihn preist als den großen und erlauchtesten Cäsar, wenn Tertullian es ihm hoch anrechnet daſs er, quamquam curiositatum omnium explorator, doch kein Verfolgungsgesetz gegen die Christen erlassen; wenn Sulpicius Severus (Chron. II, 31) zwar die quarta persecutio unter ihm ansetzt, aber mit dem Zusatz, daſs er selbst diese sistirt (quam tamen postea exerceri prohibuit) habe, wärend andererseits spät entstandene, aber durchaus unhistorische Märtyrerlegenden wie die der h. Symphorosa oder die des h. Eustachius ihn zu einem rohen Wüterich stempelten, der unerhörte Martern wider unschuldige Christen ersonnen und an ihrem Blute seine Augen geweidet habe (Aubé S. 295). — So steht Hadrians Bild in der Kirchen- wie in der Weltgeschichte da als eine rätselhafte, widerspruchsvolle Gestalt, den eigenen Zeitgenossen unverständlich, von der Nachwelt verschieden beurteilt und nicht nach Verdienst gewürdigt, aber trotz seiner sittlichen Schwächen und mit all den ungelösten Widersprüchen seines Wesens eine in hohem Grad interessante menschliche und Regentenpersönlichkeit, der verkörperte Ausdruck jener Unruhe, Übersättigung, Selbstverzweiflung, an welcher die alte Welt mit all ihrer Pracht und Macht zu Grunde ging, aber auch ein Bild jenes ungestillten Suchens nach Warheit und Frieden, durch welches die totkranke Menschheit für neue religiöse Belebung sich empfänglich und bedürftig zeigt.

Die Quellen für Hadrians Lebens- und Regierungsgeschichte sind auffallend dürftig und ungenügend. Verloren ist eine Selbstbiographie, die H. geschrieben und unter dem Namen seines Freigelassenen Phlegon publizirt haben soll (Spartian. V. Hadr. 16, 1. — Phlegon aus Tralles war Verfasser einer Weltchronik, die von der 1. Olympiade bis auf Hadrian reichte, und anderer Schriften, in denen auch der Weissagungen Christi, der Sonnenfinsternis und des Erdbebens bei seinem Tod Erwänung geschah; s. über ihn Fabricius B. Gr. V, 255 u. Westermann in Paulys R.E.); verloren ist aber auch die dem H. wenig günstige Darstellung des Marcus Maximus (c. 218); was wir haben, sind im Grund nur die 2 gleich mangelhaften Berichte des Aelius Spartianus, geschrieben im Zeitalter Diocletians, gedruckt in den Ausgaben der Scriptores hist. Augustae (Ausg. von Jordan und Eyssenhardt, Berlin 1864; von H. Peter, Leipzig 1865), und der

dürftige Auszug des Xiphilinus aus Cassius Dio Buch 69; dazu Münzen und Inschriften bei Eckhel, Orelli, Clinton u. a. — Die von H. ausgegangenen Reskripte sind gesammelt bei Haenel, Corpus legum p. 88—101; Anekdoten und Briefe von ihm sind zusammengestellt von Dositheus *θείου Ἀδριανοῦ ἀποφάσεις καὶ ἐπιστολαί*, Genf 1601; bei Fabricius, Bibl. Gr. IV, Hamburg 1795, S. 458; Gedichte Hadrians in der Anthologie; andere Fragmente in den Fragmenta hist. Graec. ed. C. Müller t. III und Fragm. Oratorum 1851.

Von Bearbeitungen vgl. bes. Tillemont, Histoire des Empereurs II, 219 sq.; Crevier, Hist. des Emp. t. VIII, p. 1—158; Merivale, Hist. of the Rom.; Champagny les Antonins t. II; Duruy, Hist. des Romains t. IV; Gregorovius, Gesch. Kaiser Hadrians u. s. Zeit, Königsberg 1851; Dr. A. Haakh in Paulys RE. der klass. Alterthums-W., Bd. III, S. 1028 ff.; Peter, Geschichte Roms, Bd. III. Abth. 2, S. 168 ff. Über sein Verhalten gegen die Christen s. die verschiedenen kirchengesch. Werke, bes. Baronius, Annal. a. a. 119 sq.; Gieseler, KG. I, 1, 172 ff.; Neander I, S. 97; Baur, Christenthum der 3 ersten Jahrh., S. 442 ff.; Hausrath, Neutest. Zeitgesch., Bd. III, 2, 507 ff.; und die neueren Arbeiten über die Geschichte der Christenverfolgungen, besonders Aubé, Histoire des persécutions, p. 248 sq.; Overbeck, Studien z. Gesch. der alten Kirche, 1875; Wieseler, Christenverfolgungen der Cäsaren, 1878, S. 18 ff.; Keim, Tüb. Jahrbb. 1856; Aus dem Urchristentum, 1878, S. 181 ff.; vgl. auch Bruno Bauer, Christus und die Cäsaren, 1877, S. 276 ff., ein Werk, das troz seiner Wunderlichkeiten doch manche treffende Bemerkungen zur Charakteristik Hadrians enthält.

Wagenmann.

Hadrian I., Papst von 772 bis 795. Er war Römer, aus angesehenem Geschlecht, zwei seiner nächsten Verwandten füren den Titel Consul et Dux. Durch Geist, Bildung und Frömmigkeit ausgezeichnet, durchlief er unter Paul I. die niederen Stufen des geistlichen Standes, wurde von Stephan III. zum Diakon, und nach dem Tode desselben auf den Stul Petri, aber wol nicht so einstimmig erhoben, wie uns das Waldekret glauben machen will (am 1. Febr. 772), denn gleich nach seiner Erhebung tritt Hadrian I. in die schärffte Opposition zu der von Paul Afiarta gefürten longobardischen Partei in Rom; der Anschluss des Papstes an die fränkische Faktion, die Weigerung desselben, die Söne Karlmanns, die nach Pavia geflüchtet waren, zu Königen zu weihen und damit als Kronprätendenten Karl dem Großen gegenüberzustellen, schließlich die auf Befehl Hadrians I. vollzogene Verhaftung des Afiarta durch den Erzbischof von Ravenna, der dann — allerdings one die päpstliche Entscheidung abzuwarten — den Eingekerkerten hinrichten ließ, alle diese Vorgänge bewogen den Longobardenkönig Desiderius in das römische Gebiet raubend und plündernd einzufallen, schließlich sogar sich gegen Rom selbst mit seinem Heere in Bewegung zu setzen. Da entschloss sich Hadrian durch eine Gesandtschaft um die Hilfe Karls des Großen zu bitten, der denn auch im September 773 seinen Zug nach Italien antrat, und alsbald den Desiderius zwang, sich in das stark befestigte Pavia zurückzuziehen; das Osterfest des Jares 774 verbrachte der mächtige Frankenherrscher in Rom, hier bestätigte und erneuerte er die von Pipin 754 ausgestellte Schenkungsurkunde, die den römischen Stul in den Besitz einer Reihe italienischer Provinzen gesetzt hatte. Da die Urkunde der donatio Caroli magni verloren gegangen ist, so sind wir in betreff der durch dieselbe dem Papste verliehenen Gebiete und Rechte fast ausschließlich an die vita Hadrians I. gewiesen, die von einer Verleihung des gesamten Exarchats, sowie Venedigs, Korsikas, Istriens, der Herzogtümer Spoleto und Benevent an Hadrian redet. Der ausgedehnte Umfang der Schenkung hat schon Muratori, und in neuerer Zeit Hegel, Sugenheim, Gregorovius, Niehues und Janus zur Annahme gefürt, dass wir es hier entweder mit einer Fälschung des Verfassers der vita oder eines späteren Interpolators derselben zu tun haben, zumal da ein Teil der angeblich verschenkten Gebiete gar nicht im Besitze Karls war. Gegen diesen Verdacht ist mit Recht von Abel, Waitz, Sickel, Mock, Ficker, Döllinger &c., die Glaubwürdigkeit der vita unter Hinweis darauf verteidigt worden, dass diese nur von einem „Versprechen der Schenkung" (promissio

donationis), mithin also von einer Anweisung auf zukünftige Eroberungen handelt und dass die späteren Gebietsforderungen des Papstes zum größeren Teil mit den von dem Verfasser der vita namhaft gemachten Schenkungen übereinstimmen. Noch weiter als in diesem Punkte gehen die Meinungen darüber auseinander, ob Karl die Güter unbedingt der Kirche übergeben und dem Papste die volle Souveränität über den Kirchenstat zugestanden habe — diese Auffassung vertreten nach Vorgang des Baronius unter anderen Papencordt und zum teil auch Niehues — oder ob er sich die Oberhoheit über die Hadrian verliehenen Städte und Herzogtümer, sowie über Rom als Patrizius, vorbehielt, wie Sugenheim, Baxmann, Abel, Gregorovius, Döllinger annehmen. Eine sichere Entscheidung in dieser Streitfrage wird um so weniger möglich sein, als die meisten Vertreter der sich gegenüberstehenden Ansichten mehr oder weniger von derselben nicht zutreffenden Voraussetzung ausgehen, der nämlich, dass schon 774 bei der Ausstellung der Schenkungsurkunde oder in der nächsten Folgezeit die Rechte Karls und des Papstes scharf gegeneinander abgegrenzt seien. In der Tat hat aber erst die Kaiserkrönung Karls in die verworrenen Verhältnisse mehr Klarheit und Festigkeit gebracht. In den nächsten Jaren nach der Rückkehr Karls aus Italien scheinen die freundlichen Beziehungen zwischen dem Könige und dem Papste durch mancherlei Vorgänge getrübt worden zu sein; der Erzbischof Leo von Ravenna, der dem römischen Stule einige Städte entrissen, fand zum Kummer des Papstes, der ihn bei Karl verklagte, keine ungünstige Aufnahme, als er, um sich persönlich zu verantworten, an den fränkischen Hof eilte; die Verstimmung des Königs gegen Hadrian muss damals einen hohen Grad erreicht haben, zog er doch einen päpstlichen Gesandten wegen ungeziemender Reden zur Verantwortung; die unaufhörlichen Gesuche des Papstes um endliche Erfüllung des 774 gegebenen Versprechens, die Anweisungen desselben auf den „Lon in den ewigen Himmelsburgen“ für den Fall, dass Karl die Güter der Kirche vermehre, die vielfachen Beglückwünschungen Hadrians zu den Siegen des Königs über die Sachsen, welche nur auf Fürbitten des für die Widererstattung seiner Gebiete dankbaren Petrus erfolgt seien — der von dem Papste gezogene Vergleich zwischen Karl und dem „allergottesfürchtigsten Konstantin, dem großen Kaiser“, der „durch seine Freigebigkeit die Kirche Gottes zu Rom erhöht und ihr alles geschenkt“ habe *), alle diese Äußerungen mussten dem scharfblickenden Könige als der Erguss einer schlecht maskirten Habsucht erscheinen. Wie sehr übrigens das Selbstbewusstsein des Papstes sich gesteigert hatte, ersehen wir daraus, dass er, der im Anfange seines Pontifikats nach den Regierungsjaren der griechischen Kaiser seine Bullen datirt hatte, seit dem 1. Dez. 781 sich der Formel bedient „unter der Regierung des Herrn unsers Gottes und Erlösers Jesu Christo, der da lebt und regiert mit Gott dem Vater und dem heiligen Geiste“ und one des Kaisers weiter zu gedenken nach den Jaren seiner Amtsfürung rechnet; doch waren ihm die Griechen, insbesondere der Patrizius von Sicilien, nicht ungefärlich, sie vereinigten sich mit den longobardischen Herzögen von Benevent und Spoleto, und nötigten Hadrian, sich an Karl den Großen mit dringenden Bitten um Hilfeleistung zu wenden. Dieser folgte ihnen jedoch erst im Jare 780, nachdem er sich 776 begnügt hatte, durch einen schnellen Übergang über die Alpen den gegen ihn und den Papst konspirirenden Herzog von Friaul zu schrecken. Auch jetzt begab sich Karl wider nach Rom (781), wo seine Söne Pippin und Ludwig vom Papste zu Königen, jener von Italien, dieser von Aquitanien, gesalbt wurden. Dass hier ein neues, den Umfang der Schenkung von 774 einschränkendes Abkommen zwischen Karl und Hadrian getroffen, ist eine sehr beachtenswerte Vermutung Fickers. Als dann der Frankenkönig im Jare 786 zum vierten Mal Italiens Boden betrat, um Arichis von Benevent zu demütigen, gelang es dem Papste widerum, von seinem freigebigen Beschützer neue Besitzungen in Süditalien dem römischen Stule verschreiben zu lassen. Doch haben Misshelligkeiten verschiedenster Art wärend der

*) Mit Recht sieht Döllinger: Die Papstfabeln des Mittelalters, München 1863, S. 67, in diesen Worten die erste Erwänung der um die Zeit erdichteten donatio Constantini.

letzten Lebensjare Hadrians das gute Einvernehmen zwischen ihm und seinem königlichen Freunde gestört; wusste jener auch den erzürnten Karl, als derselbe seine Hoheitsrechte in Ravenna geltend machen wollte, durch den Hinweis darauf zu beschwichtigen, dass es außer ihm, dem Patrizius Karl, noch einen höheren Patrizius gebe, den heiligen Petrus, so hat ihn doch jedenfalls das durch die damalige Spannung veranlasste Gerücht, der Beherrscher des Frankenreichs und König Offa von Mercien unterhandelten wegen seiner Absetzung, in nicht geringe Angst versetzt; auch die Bilderstreitigkeiten bereiteten dem Papste neue Demütigungen von seiten Karls, zugleich aber auch von seiten des griechischen Kaisers Konstantin VI. und dessen Mutter der Kaiserin Irene, die für ihren unmündigen Son die Regentschaft fürte; als diese nämlich mit dem Plan umging, den Bilderdienst in der griechischen Kirche wider herzustellen, wandte sie sich auch an den Papst mit der Bitte, zu einem demnächst stattfindenden allgemeinen Konzil sich persönlich einzufinden, oder wenigstens geeignete Legaten zu senden (785). Die günstige Gelegenheit benutzend, ersuchte Hadrian in seinem Antwortschreiben die Kaiserin und ihren Son, nachdem er seine hohe Freude über ihren Entschluss der Widerherstellung des Bilderdienstes ausgesprochen, um Rückerstattung der von dem bilderfeindlichen Kaiser Leo III. schon 732 eingezogenen Patrimonien Petri und der von diesem entrissenen Patriarchalrechte des römischen Stules in Calabrien, Sicilien und den illyrischen Provinzen; zugleich erneuerte er die von Gregor dem Großen bereits erhobene Einsprache gegen den im kaiserlichen Schreiben dem Patriarchen von Konstantinopel beigelegten Titel eines **universalis patriarcha.** Aller dieser Forderungen wurde aber auf dem im Jare 787 in Nicäa zusammentretenden allgemeinen Konzil, welches unter Zustimmung der päpstlichen Legaten das Bilderverbot aufhob, mit keinem Worte gedacht. Die Akten dieser Synode übersandte Hadrian dem König Karl 790, bei dem und dessen gelehrten Theologen sie auf den lebhaftesten Widerspruch stießen und schließlich die Abfassung der libri Carolini (siehe den Art. „Karolingische Bücher") verursachten, in welchen im Auftrage des Kaisers, schwerlich aber von ihm selbst, der Standpunkt der fränkischen Kirche gegenüber der römischen und griechischen auf das breiteste auseinandergesetzt und die Bestimmungen der bilderfreundlichen Synode von Nicäa verworfen wurden. Obwol der Papst auf die Übersendung der libri Carolini — oder nach Hefele eines Auszugs aus denselben — dem Könige antwortete, dass er über jeden, der die Verehrung der Bilder verwerfe, das Anathema verhängen müsse, ließ letzterer die Auffassung der libri Carolini auf der Synode von Frankfurt 794 bestätigen und die Beschlüsse des erwänten Konzils von Nicäa verdammen. Einen Ersatz für diese Kränkung mussten die in Frankfurt befindlichen Gesandten Hadrians darin finden, dass der von Rom wie von der fränkischen Kirche in gleicher Weise bekämpfte spanische Adoptianismus (s. d. Art.) hier öffentlich verdammt wurde. Bald darauf, am 25. Dez. 795, starb Hadrian, aufs tiefste von Karl betrauert, der für die Seele des Verstorbenen Gebete zu verrichten in seinem weiten Reiche gebot. Hat auch Hadrian I. sich wärend seines langen Pontifikats nur allzusehr von dem einen Streben beherrschen lassen, aus dem Kampfe der Franken mit den Longobarden möglichst großen Gewinn an Gütern und Rechten für die römische Kirche zu ziehen, so darf ihm doch der Ruhm nicht vorenthalten werden, für die Stadt Rom in jeder Weise trefflich gesorgt zu haben, indem er die Stadtmauern erneuerte, die durch Jarhunderte hindurch verschütteten Wasserleitungen widerherstellte, im größeren Umfange als irgend einer seiner letzten Vorgänger die verfallenden Kirchen restaurirte und sie aufs herrlichste mit goldenen und silbernen Statuen, kostbaren Teppichen, musivischen Bildern schmückte. Für die Herstellung verschiedener Kunstwerke waren die Hände von Hunderten von Künstlern tätig.

Quellen: Karl der Große selbst ließ in dem sogenannten Codex Carolinus die Briefe der Päpste an seinen Großvater, Vater und ihn zusammenstellen, derselbe ist uns noch erhalten, von Jaffé in dem IV. Bande der Biblioth. rerum Germanicarum von neuem trefflich edirt und bildet mit die Hauptquelle für die Geschichte unseres Papstes; die vita Hadriani im liber pontificalis bei Vignolius,

liber pontificalis II, p. 163; ferner die vita Caroli Magni von Einhard, M. G. SS. II, p. 426 ss., die Annales Laurissenses majores (M. G. SS. I, p. 135 ss.), Annal. Laurissenses minores (M. G. SS. I, p. 112 ss.), Annales Mosellani (M. G. SS. XVI, p. 49 ss.), Annales Einhardi (M. G. SS. I, p. 135 ss.) etc. Außerdem sind die Annalen des Baronius und Jaffés Regesten zu vergleichen.

Litteratur: Chr. W. Fr. Walch: Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, 2. Aufl., Göttingen 1758, S. 167 ff.; Archibald Bower, Unparth. Histor. der Röm. Päpste, übersetzt v. Rambach, 5. Thl., Magd. u. Leipz. 1762, S. 295 ff.; J. G. Schubert, Abhandlung von den Thaten Karls des Großen bei den Römern, 1789 erschienen; Hald, Donatio Caroli Magni ex codice Carolino illustrata, Havniae 1836; Rothensee, Der Primat des Papstes, herausgegeben v. Räß und Weis, 2. Bd., Mainz 1837, S. 103—125; Hegel, Geschichte der Städteverfassung von Italien, Bd. I, Leipz. 1847, S. 213 ff.; Sugenheim, Gesch. der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates, Leipzig 1854, S. 37 ff.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter, Paderborn 1857, S. 133 ff.; G. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte, Bd. III, Kiel 1860, S. 164 ff.; Gfrörer, Gregor VII., 5. Band., Schaffhausen 1860, S. 40—99; Mock, De donatione a Carolo Magno sedi apostol. a. 774 oblata, Monasterii 1861; Krosta, De Donationibus a Pippino et Carolo Magno sedi apostolicae factis, Regimontii, Pr. 1862; Abbé Dehaisnes, Dissertation critique sur la donation promise par Charlemagne au saint-siége en 774, Arras 1862; S. Abel, Papst Hadrian I. und die weltliche Herrschaft des römischen Stuhls, in den Forschungen zur deutschen Geschichte, Göttingen 1862, Bd. I, S. 453 ff.; G. Brunengo, Il patriziato romano di Carlomagno, in der Civilta Catholica, Jahrg. 1864—1866, Nr. 331—389, besonders Nr. 368; Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwisch. dem Orient. u. Occident, 2. Bd., Münch. 1865, S. 662 f.; Döllinger, Das Kaiserthum Karls des Großen im München. hist. Jahrbuch, 1865, S. 326 ff.; S. Abel, Jahrbücher des fränkischen Reiches, Bd. I, Berl. 1866, S. 110 ff., S. 126 ff., S. 188 ff., S. 206 ff. ꝛc.; Sickel, Acta Regum et Imperatorum Karolinorum, 2. Bd., Wien 1867, S. 380 ff.; Hergenröther: Photius, Patriarch v. Constantinopel, 1. Band, Regensb. 1867, S. 247 ff.; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, 2. Bd., Berl. 1867, S. 123 ff., A. Thijm, Karel de Groote, Amst. 1867, S. 220 ff.; Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII., 1. Thl., Elberf. 1868, S. 273 ff.; J. Ficker, Forschungen zur deutschen Reichs- und Rechtsgesch. Italiens, Bd. II, Innsbr. 1869, S. 329 ff., S. 347 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, 2. Bd., 2. Aufl., Stuttg. 1869, S. 334 ff.; Janus, Der Papst und das Concil, Leipzig 1869, S. 147 ff.; Oelsner, Jahrb. des fränkischen Reiches unter König Pippin, Leipz. 1871, S. 135 ff.; F. Hirsch, Papst Hadrian I. und das Fürstenthum Benevent, in den Forschungen zur deutschen Gesch., Bd. XIII, Göttingen 1873, S. 33 ff.; W. v. Giesebrecht, Geschichte d. deutschen Kaiserzeit, 1. Bd. 4. Aufl., Braunschw. 1873, S. 113 ff.; O. Lorenz, Papstwahl u. Kaiserthum, Berl. 1874, S. 35 f.; E. Bernheim, Das unächte Dekret Hadrians I. im Zusammenhang mit den unächten Dekreten Leo VIII. ꝛc., in den Forschungen zur deutsch. Gesch. Bd. XV, Götting. 1875, S. 618 ff.; Wattenbach, Geschichte des römischen Papstthums, Berl. 1876, S. 47 ff.; Hefele, Conciliengesch., Bd. III, 2. Aufl., Freib. i. Br. 1877, S. 441 ff., S. 620 ff.; Niehues, Gesch. des Verhältnisses zwischen Kaiserthum und Papstthum im Mittelalter, Bd. I, 2. Aufl., Münster 1877, S. 513 ff.; Henaux, Charlemagne, Liège 1878, 6. édit. p. 70 ss.; außerdem die bei den Artikeln „Adoptianismus", „Alcuin", „Bilderstreitigkeiten", „Karolingische Bücher" verzeichneten Werke.

R. Zoepffel.

Hadrian II., Papst von 867—872. Hadrian, des Talarus Son, stammte aus einem römischen Geschlechte, welches schon zwei Päpste, Stephanus IV. und Sergius II., geliefert hatte. Als er in den geistlichen Stand eintrat, war er verheiratet und ihm in der Ehe eine Tochter geboren. Gregor IV. erhob ihn zum Kardinal von S. Marco, dem seine unbegrenzte Woltätigkeit bald die Herzen aller Römer gewann; schon zweimal hatte er — sowol nach dem Tode Leos IV.

(855) als nach dem Ableben Benedikts III. (858) den Stul Petri zu besteigen sich geweigert. Als aber Nikolaus I. am 13. November 867 sein ereignisvolles Pontifikat beschlossen, nötigte die einmütige Wal des Klerus und beider sich bisher bekämpfenden Parteien im Adel, der römischen und der kaiserlichen, den nun bereits 75 Jare zälenden Hadrian zur Annahme der ihm angetragenen Würde; die Bestätigung von Seiten des Kaisers Ludwig II. erfolgte unverzüglich. Um die Zeit, als der neue Papst konsekrirt werden sollte, am 14. Dez. 867, erschien Herzog Lambert von Spoleto in Rom, verband sich mit der noch nicht völlig ausgesönten fränkischen Partei und brandschatzte die Stadt. Bald musste der Papst noch schmerzlicheres erleben, seine Tochter ward entfürt, und als die kaiserlichen Missi den Frevel anden wollten, von dem Entfürer mitsamt ihrer Mutter ermordet. Manches schwierige von Nikolaus I. angebante Unternehmen blieb Hadrian II. durchzufüren überlassen. Zunächst galt es, endlich eine definitive Entscheidung in der die fränkische Kirche so lange und tief bewegenden Angelegenheit, der Scheidung des Königs Lothar II. von seiner Bule Walrade, herbeizufüren. Hadrian II. forderte diesen dringend auf, seine rechtmäßige, von ihm aber verstoßene Gattin Thietberga wider aufzunehmen; doch löste er die von seinem Vorgänger gebannte Walrade auf Bitten des Kaisers Ludwig II. vom Banne, unter der Bedingung, dass sie jeden Umgang mit Lothar aufgebe. Letzterer unternahm nun im J. 869 eine Reise nach Rom, um persönlich vom Papst die Zustimmung zur Scheidung von seiner Gatttin zu erlangen; doch gewärte ihm Hadrian nur die Berufung eines neuen Konzils behufs nochmaliger Untersuchung der Scheidungsangelegenheit. Auch ließ er sich endlich bereit finden, Lothar das Abendmal zu reichen, aber nur unter der Bedingung, dass er vorher beschworen, gemäß den Befehlen Nikolaus I. mit der gebannten Walrade gar keinen Verkehr gehabt zu haben. Der falsche Schwur, den der König hier leistete, soll — so meinten die Zeitgenossen — zur Folge gehabt haben, dass Gottes Strafgericht den Heimkehrenden in wenigen Tagen hinraffte. Nach dem Tode Lothars riss sein Oheim, Karl der Kale, König des westfränkischen Reichs, Lothringen an sich und ließ sich in Metz krönen. Die Ermanungen des Papstes, das Erbrecht des Kaisers Ludwig II., des Bruders des Verstorbenen auf Lothringen anzuerkennen, wurden von Karl dem Kalen mit ganz allgemein gehaltenen Versprechungen erwidert. Allerdings hat diesen dann Ludwig der Deutsche, der andere ländersüchtige Oheim Lothars, zu einer Teilung der von ihm bereits angetretenen Hinterlassenschaft des Verstorbenen genötigt, welche zu Meersen im J. 870 ausgefürt wurde; die Bedeutung derselben suchte Ludwig der Deutsche dem Papste und dem Kaiser gegenüber dadurch abzuschwächen, dass er die Besitzergreifung des ihm im obengenannten Vertrage zugefallenen Teils von Lothringen als eine bloß zeitweilige und nur in der Absicht unternommene hinstellte, Karl des Kalen Ländergier Grenzen zu setzen. Eine päpstliche Gesandtschaft überbrachte dem letztgenannten unter Androhung schwerer Kirchenstrafen die Forderung der sofortigen Räumung der dem Kaiser widerrechtlich entrissenen Gebiete und dem mächtigsten Bischof der westfränkischen Kirche, dem Metropoliten Hinkmar von Rheims (s. den Art. Hinkmar v. Rheims), ein Schreiben ihres Herrn, welches diesen der Urheberschaft der Eingriffe Karl des Kalen in die Erbschaftsrechte des Kaisers beschuldigte. Die Antwort, die der angeklagte Erzbischof hierauf erteilte, gab Hadrian — angeblich als Meinung einiger dem westfränkischen Könige befreundeter Männer — zu verstehen, dass ein Papst nicht zugleich Bischof und König sein könne und dass die Vorgänger desselben nur in kirchlichen Dingen Entscheidungen gefällt hätten; auch beraube derjenige, der one Recht einen Christen exkommunizire, nicht diesen des ewigen Lebens, sondern sich selbst der Schlüsselgewalt. Als dann eine Synode zu Douci im J. 871 den Bischof Hinkmar von Laon, einen Neffen des gleichnamigen Metropoliten von Rheims, infolge schwerer vom Könige wie von seinem ebengenannten Oheime erhobenen Anschuldigungen, der bischöflichen Würde beraubte, der Papst aber den Verurteilten zur erneuten Untersuchung der Klagen vor eine römische Synode vorlud, da ließ Karl der Kale durch die Feder des Rheimser Metropoliten eine noch derbere Verwarnung Hadrian erteilen, die mit Klagen über den

päpstlichen Hochmut anhob und in die Drohung ausmündete, er selbst werde nach Rom kommen und hinlänglich Zeugen gegen den Bischof von Laon — er meinte seine Soldaten — mitbringen, Hadrian möge sich hüten, dass ihm nicht das Schicksal bereitet werde, welches den Papst Vigilius traf, der von der fünften allgemeinen Synode in die Verbannung geschickt wurde. Jetzt hielt Hadrian den Zeitpunkt zum Rückzug für gekommen, er schrieb dem westfränkischen Könige einen Brief voll Lobes der Tugenden und der Woltaten desselben gegen die Kirche, versprach für den Fall, dass Ludwig II. sterbe, Karl dem Kalen die Kaiserkrone und gab die beschwichtigende Erklärung ab, dass seine früheren, nicht so milde lautenden Schreiben ihm wärend seiner Krankheit entlockt, oder möglicherweise sogar gefälscht seien. In diesem Streite berief sich der Papst auf die pseudoisidorischen Dekretalien, musste sich es aber gefallen lassen, dass ein Hinkmar von Rheims diese neuen Gesetze eine Ausgeburt der Hölle nannte. Auch in der Angelegenheit des Bischofs von Laon gab er teilweise und Johann VIII., der ihm auf dem Stule Petri folgte, völlig nach. Versprach ferner der von Nikolaus I. gegen den Patriarchen Photius gewaltig gefürte Kampf unter dem Pontifikate Hadrian II. zuerst einen günstigen Ausgang zu nehmen, insofern als Photius vom Kaiser Basilius abgesetzt wurde und die achte allgemeine Synode 869 den Primat des Papstes unumwunden anerkannte, so wusste doch der Kaiser noch in der letzten Stunde des Konzils dem römischen Stul einen harten Schlag zuzufügen, indem er durch die Gesandten der Bulgaren den päpstlichen Legaten erklären ließ, dass die Bulgarei nicht zum römischen, sondern zum konstantinopolitanischen Patriarchate gehöre; vergeblich waren die Proteste des Papstes, ein griechischer Erzbischof ging zu den Bulgaren, und die lateinischen Priester und Missionäre wurden von den griechischen aus der Bulgarei vertrieben. Der auf der ganzen Linie geschlagene Hadrian II. starb Ende November oder Anfang Dezember 872.

Quellen: Die vita Hadriani II. im liber pontificalis bei Muratori: scr. rer. Ital. III, 2, p. 306; dann die Briefe Hadrian II. gesammelt bei Mansi, Collect. concil. t. XV, p. 819 sq.; Hincmari Annales in M. G. Scr. I, p. 452 ss.; Ado, Chronicon in M. G. Scr. II, p. 323; Regino, Chronicon in M. G. S. I, p. 580 ss.; Annales Fuldenses in M. G. S. I, p. 476 ss.; Hincmari opera ed. Jac. Sirmond, 2 vol., Paris 1645, besonders wichtig sind die hier am vollzäligsten enthaltenen Briefe Hinkmars; ferner Baronii Annal. eccles. und Jaffé, Regesta pont. Rom., Berol. 1851, p. 203 ss. etc.

Litteratur: Archibald Bower, Unparth. Hist. der Röm. Päpste, übers. v. Rambach, Magdeb. und Leipzig 1765, Thl. VI, S. 131 ff.; Rothensee, Der Primat des Papstes, herausgegeben von Räß und Weis, Mainz 1837, Bd. II, S. 180 bis 187; Gfrörer, Gesch. der ost- u. westfränkischen Carolinger, Bd. II, Freib. i. Br. 1848, S. 1 ff.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom, herausgegeben v. C. Höfler, Paderb. 1857 ff., S. 164; Weizsäcker, Hincmar u. Pseudo-Isidor, in der Zeitschr. für hist. Theol. v. Niedner, Jahrg. 1858, S. 346 f., 414 ff. 2c.; Dümmler, Gesch. des Ostfränkischen Reiches, Bd. I, Abthl. 2, Berl. 1862, S. 662 ff., S. 678 ff., S. 701 ff., S. 725 ff. 2c.; Noorden: Hinkmar, Erzbischof von Rheims, Bonn 1863, S. 237 ff.; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. II, Berl. 1867, S. 206 ff.; Hergenröther: Photius, Patriarch von Constantinopel, Bd. II, Regensburg 1867, S. 31 ff.; S. 42 ff.; Baxmann, Die Pol. der Päpste 2c., 2. Thl., Elberf. 1869, S. 28 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom 2c., Bd. III, 2. Aufl., Stuttg. 1870, S. 165 ff.; Wattenbach, Gesch. des röm. Papstthums, Berlin 1876, S. 69 ff.; Hefele, Conciliengeschichte, Bd. IV, 2. Aufl., Freib. i. Br. 1879, S. 308 ff., S. 360 ff., S. 489 ff. **R. Zoepffel.**

Hadrian III., Papst 884—885. Er war in Rom geboren, Son eines Benedikt; seine Wal zum Papst scheint von einem Kampf der Parteien begleitet gewesen zu sein, jedenfalls ist bald nach derselben auf Befehl Hadrian III. ein gewisser Gregor von Aventin geblendet und die Gattin eines Superisten nackt durch die Straßen Roms gepeitscht worden; dass er bereits bestimmt haben soll, die Ordination eines neugewälten Papstes könne auch vor sich gehen, one dass das Eintref-

sen der kaiserl. Bestätigung abgewartet werde, ist eine durch kein zeitgenössisches Zeugnis beglaubigte Nachricht des unzuverlässigen Martinus Polonus. Der Kaiser Karl der Dicke berief Hadrian III. nach Deutschland, damit derselbe seinen unehelichen Son Bernhard zum Erben seines Reiches einsetzte. Auf dem Wege dahin starb der Papst in der Nähe Modenas im August 885.

Quellen: Annales Benedicti in M. G. Scr. III, p. 199; Annales Fuldenses in M. G. Scr. I, p. 402; vita Stephani VI. ap. Watterich, Pontificum Romanorum vitae tom. I, p. 718; ferner Baronii annal. eccles. u. Jaffé, Reg. Pont. Rom. p. 293 s. etc.

Litteratur: Dümmler, Geschichte des Ostfränkischen Reiches, Bd. II, Berlin 1865, S. 247 f.; Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII., Bd. II, Elberf. 1869, S. 60 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, Bd. III, Aufl. 2, Stuttg. 1870, S. 217 f.; Lorenz, Papstwal und Kaiserthum, Berl. 1874, S. 52 2c. R. Zoepffel.

Hadrian IV., Papst von 1154—1159. Nikolaus Breakspear war als Son eines Priesters Robert im Beginn des 12. Jarhunderts in England geboren; von seinem Vater verstoßen, wanderte er nach Frankreich aus, wo er endlich nach einer Schule schwerer Entbehrungen, mannichfachen Elends in Paris und Arles, woselbst er studirte, im St. Rufuskloster, nicht weit von Avignon, als Mönch eine Zufluchtsstätte fand. Hier zum Prior, dann zum Abte erhoben, hatte er den Mönchen seines Klosters gegenüber, welche in ihm nur den Fremden sahen, einen schweren Stand; allen Anfeindungen derselben enthob ihn Papst Eugen III., indem er ihn zum Kardinalbischof von Albano erhob. Wie hoch diesen der Papst zu schätzen wusste, beweist unter anderem die schwierige Mission, welche ihm von Eugen III. übertragen wurde, in Norwegen und Schweden das Verhältnis beider Kirchen zum Erzbistum Lund zu regeln; dort erhob er Drontheim zur Metropolis Norwegens und verlieh diesem neugegründeten Erzstul die Unabhängigkeit von der Jurisdiktion Lunds, hier nahm er die Fundation einer Metropole ebenfalls in Aussicht, doch sollte sie dem Erzbischof von Lund als apostolischem Legaten und Primas von Schweden unterstellt bleiben; den im November 1154 nach Rom zurückkehrenden Kardinalbischof empfing Anastasius IV. mit den höchsten Ehrenbezeugungen, um ihm dann bald auf dem Stul Petri Platz zu machen; der am 4. Dez. 1154 zum Papste erwälte Kardinalbischof Nikolaus von Albano nannte sich Hadrian IV. Einen gefärlichen Gegner fand er in Rom an Arnold von Brescia (s. diesen Art.), der neben seiner religiös-ethischen Opposition gegen die Hierarchie, ihre Reichtümer, Anmaßungen und Laster sich die Widerherstellung der Herrlichkeit des alten Rom und die Unabhängigkeit der Stadt von der päpstlichen Gewalt angelegen sein ließ. Vergeblich forderte Hadrian IV. die Vertreibung Arnolds, erst das 1155 über die Stadt verhängte Interdikt nötigte die Senatoren, in die Verbannung des gewaltigen Reformators zu willigen. Des unstät umhergetriebenen Arnolds sich zu bemächtigen und ihn der Kurie auszuliefern, war die Bedingung, die der Papst dem 1155 aus Norditalien herbeieilenden Könige Friedrich I., sollte diesem die Kaiserkrone gewärt werden, stellte. In das niedrige Ansinnen willigend, beraubte sich Friedrich des gewaltigsten Werkzeuges in seinem späteren Kampfe mit eben demselben Papste, dem er den gefangenen Arnold übergab; der Tod des Reformators auf dem Scheiterhaufen fällt dem Kaiser in gleicher Weise, wie dem Papste, zur Last. Die Weigerung Friedrichs, dem Papste den Steigbügel zu halten, hätte, wenn jener sie nicht noch zur rechten Zeit fallen gelassen, schon damals Hadrian zum unversönlichen Feinde des Königs gemacht; dem sich Demütigenden, der noch dazu die Römer dem Stule Petri zu unterwerfen versprochen und mit Hadrian sich gegen Wilhelm I. von Sicilien verbunden hatte, setzte er am 18. Juni 1155 in St. Peter die Kaiserkrone auf's Haupt. Hiedurch verdarb es Hadrian völlig mit den Römern, die dem Kaiser ihre Anerkennung versagten. Mit dem von Rom aufbrechenden Friedrich verließ der Papst in Begleitung seiner Kardinäle als Flüchtling die Stadt und folgte dem Heere, konnte den Kaiser aber nicht zur Erfüllung seiner vor der Krönung gegebenen Zusagen,

d. h. weder zu einem Rachezug gegen Rom, noch zu einer Züchtigung des seinem Lehnsherrn den Gehorsam aufkündigenden päpstlichen Vasallen, des Königs Wilhelm I. von Sicilien bewegen. Als Friedrich I. Italien verlassen, wußte sich der Papst gegen den Beherrscher Siciliens selbst zu helfen, er rief die mit ihrem Könige unzufriedenen Barone zu den Waffen, und errang einen solchen Erfolg, dass sich Wilhelm I. bald zu den unterwürfigsten Bitten und weitgehendsten Versprechungen genötigt sah. Als aber diese wie jene bei Hadrian kein Gehör fanden, ermannte sich der schwer gekränkte König und kämpfte gegen die Aufständischen mit solchem Glücke, dass er seinem Gegner auf dem Stule Petri einen Frieden und in diesem die Belehnung mit Sicilien, Apulien und Capua, sowie in betreff Siciliens wichtige kirchliche Vorrechte abnötigte. Doch diese Aussönung mit Wilhelm von Sicilien brachte Hadrian in eine schwierige Stellung zum Kaiser, der in dem einseitigen Friedensschluss des Papstes mit dem Könige von Sicilien eine Verletzung des mit dem Papste vor der Kaiserkrönung geschlossenen Übereinkommens und in der Belehnung des Königs durch den Papst einen Eingriff in seine Souveränitätsrechte sah. Die eingetretene Verstimmung ging in offene Feindschaft über, als die Kardinäle Roland, der spätere Alexander III., und Bernhard dem Kaiser auf dem Reichstage zu Besançon 1157 einen Brief ihres Herrn überreichten, in welchem dieser von den „Benefizien" sprach, welche Friedrich von ihm empfangen habe. Da nach allgemeinem Sprachgebrauch beneficium ein Lehn bedeutete, so dachte der Kaiser, zumal da sein Kanzler Reinald von Dassel bei der Übertragung des päpstlichen Schreibens ins Deutsche das Wort so widergegeben, nicht daran, dass dasselbe ursprünglich nur den Sinn von Woltat hatte, sondern erhob mit den anwesenden Fürsten sofort Widerspruch gegen die Bezeichnung der Kaiserkrone als eines vom Papste vergabten Lehens und nötigte die ihres Lebens in Besançon nicht mehr sicheren Legaten zur schleunigsten Rückkehr nach Rom; ein kaiserliches Rundschreiben gab dem gesamten Volke zu wissen, wie anmaßend sich der Papst benommen und rief einen so heftigen und allgemeinen Unwillen gegen die Kurie hervor, dass die Erzbischöfe und Bischöfe Hadrian IV., als dieser sich mit der Aufforderung an sie gewandt hatte, Friedrich I. zu einer Genugtuung den beiden zurückgewiesenen Kardinälen gegenüber zu bewegen, ihre entschiedene Missbilligung des vom Papste gewälten, anstößigen Ausdrucks, der unerhörtes besage, aussprachen; schon tauchte der Gedanke — wenn auch nicht im Herzen des Kaisers selbst, so doch unter seinen Getreuen — an die Gründung einer deutschen Nationalkirche auf, deren Haupt der Erzbischof Hillin von Trier werden sollte, da übersandte der Papst Friedrich I. ein Schreiben, in welchem er erklärte, das Wort beneficium in der Tat nur im Sinne von Woltat gebraucht zu haben; das Nachgeben des Papstes als ein Zeichen seiner Schwäche auffassend, stellte der Kaiser, als er 1158 zur Demütigung der lombardischen Städte über die Alpen eilte, an die italienischen Bischöfe die Forderung, ihm den Lehnseid zu schwören und ihm das Fodrum (Proviantlieferung) zu leisten. Der nach der Eroberung Mailands (1158) auf der Höhe der Macht angelangte Kaiser ließ sich auf den roncalischen Feldern vor versammeltem Reichstag von den angesehensten Juristen Bolognas die Imperatorenrechte eines Justinian verleihen; der hier geltend gemachte Satz, dass alles, was dem Kaiser gefalle, die Kraft des Gesetzes besitze, war die nachdrücklichste Antwort auf den Anspruch des Papstes, die Kaiserkrone ihrem jeweiligen Bewerber von sich aus als Lehen zu vergeben. Der Gegensatz zwischen der Kurie und Friedrich wurde noch durch die Weigerung des Papstes, einen vom Kaiser für den Erzstul von Ravenna vorgeschlagenen Kandidaten sowie den vom Kölner Kapitel zum Erzbischof gewälten, von Friedrich empfohlenen Reinald von Dassel zu bestätigen. Der gereizte Herrscher begann im Vollbewusstsein seiner Macht die gewöhnlichen Rücksichten auf die Verkehrsformen dem Stule Petri gegenüber außer acht zu lassen, seinen Namen setzte er dem Hadrians vor und redete denselben mit dem wenig ehrerbietigen Du an. Noch heftiger wurde Friedrich zum Zorne gereizt, als päpstliche Legaten ihm die Forderung überbrachten, von den Bischöfen Italiens sich weiterhin keinen Lehenseid leisten zu lassen, das Einkommen von allen Mathildischen Gütern, von Spoleto,

Sardinien, Corsica, Ferrara ꝛc. dem Stuli Petri als Tribut zu zalen, sowie das Anrecht des heiligen Petrus auf jedes Amt und alle Regale in Rom anzuerkennen; diesen Anmaßungen begegnete der Kaiser schließlich mit der scharfen Erklärung, dass, streng genommen, der Lehenseid ihm auch vom Papste geleistet werden müsse, dass alles, was dieser besitze, eine von Konstantin dem Bischof Sylvester verliehene Regale sei. Für den bevorstehenden Kampf suchten die beiden Gegner Bundesgenossen, und wärend Hadrian, der daheim der römischen Republik und ihrer Freiheit den Tod geschworen, sich mit den für ihre Freiheit streitenden lombardischen Städten verband, setzte sich der Kaiser, der diese zur Rettung ihrer Selbständigkeit sich bewaffnenden lombardischen Kommunen niedertrat, ins Einvernehmen mit den die Grundsätze Arnolds nach wie vor vertretenden Römern. Schon beriet Hadrian mit den Kardinälen über den gegen den Kaiser zu schleudernden Bann, als ihn, am 1. Sept. 1159 der Tod des weiteren Kampfes überhob. Wie sehr dieser zähe, sein hohes Ideal nie aus dem Auge verlierende, stolze Geist unter der schweren Bürde des nach der Universalmonarchie strebenden Papsttums seufzte, beweist der Ausspruch, den er einst tat: „Gibt es in der Welt einen Menschen, der ebenso elend ist wie ein Papst? Auf dem hl. Stule fand ich so viel Not, dass alle Bitterkeit meines früheren Lebens mir dagegen süß erscheint“.

Quellen: Vita Hadriani IV. a Bosone cardinali conscripta, bei Watterich, Pontificum Romanorum vitae, tom. II, Lipsiae 1862, p. 323 ss.; Guilelmus Neubrigensis, Rerum Anglicarum libri V, ed. Thomas Hearne, Oxonii 1719, vol. I, p. 126 ss.; Otto von Freisingen, Gesta Friderici I. in M.G.S. XX, p. 403 ss., 420 ss.; Radevicus v. Freisingen, continuatio der v. Otto v. Freisingen verfaßten Gesta ibid. p. 454 ss.; Sigeberti, Continuatio Aquicinctina in M.G.S. VI, p. 408; Centius Camerarius, Liber censuum in Watterich, Rom. pontif. vitae, t. II, p. 342 s.; Romualdus Salernitanus, Chronicon apud Muratori, Rerum Ital. script., tom. VII, p. 196 ss.; Hadriani IV. et Wilhelmi regis concordia Reneventana in Watterich, Pontif. Rom. vitae II, p. 352 ss.; Guilelmus Tyrius, Belli sacri historia ap. Bongarsius, Gesta Dei per Francos, Hanoviae 1611, p. 932. Die Briefe und Bullen Hadrians IV. sind gesammelt bei Migne, Patrologiae cursus completus, t. 188, p. 1361 ss.; Baronii Annales eccles. und Jaffé, Reg. Pont. Rom., Berl. 1851, p. 658 ss. etc.

Litteratur: Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, 2. Ausg., Göttingen 1758, S. 255 ff.; Archibald Bower, Unparth. Historie der römischen Päpste, übersetzt von Rambach, Thl. VII, Magdeb. und Leipz. 1768, S. 237 ff.; Pope Hadrian IV., an historical sketsch by Richard Raby, Lond. 1849; J. Ficker, Reinald von Dassel, Erzb. v. Köln, Köln 1850, S. 15 ff.; J. Janssen, Wibald von Stablo und Corvey, Münster 1854, S. 206 ff.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter, Paderb. 1857, S. 262 ff.; C. de Cherrier, Histoire de la lutte des Papes et des Empereurs de la maison de Souabe, t. I, Paris 1858, p. 113 ss.; H. Reuter, Gesch. Alex. III., Bd. I, 2. Aufl., Leipz. 1860, S. 3 ff.; Hefele, Conciliengesch., Bd. V, Freiburg i. Br. 1863, S. 472 ff.; Wattenbach, Iter Austriacum im Arch. f. Kunde österreich. Geschichtsquellen, Bd. XIV, S. 60 ff.; Tourtual, Böhmens Anteil an den Kämpfen Kaiser Friedr. I. in Italien, Thl. II, das Schisma, München 1866, S. 195 ff.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, Bd. II. Berl. 1867, S. 442 ff.; H. Prutz, Studien zur Geschichte Kais. Friedr. I., Programm, Danzig 1868, S. 27 ff.; J. Ficker, Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens, Bd. II, Innsbruck 1869, S. 137, S. 265 f., S. 295, 302, 303 ff., 306, 311, 317, 323 ꝛc.; Sentis, Die Monarchia Sicula, Freiburg im Br. 1869, S. 78 ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, Bd. IV, 2. Aufl., Stuttgart 1870, S. 495 ff.; H. Prutz, Kaiser Friedr. I., Bd. I, Danzig 1871, S. 65 ff.; Fr. v. Raumer, Geschichte der Hohenstaufen, 4. Aufl. 1871, Bd. II; Moritz Meyer, Die Wahl Alex. III. und Vict. IV., Götting. 1871, S. 60 ff.; F. Baumbach, Arnold v. Selenhofen, Erzbisch. v. Mainz, Götting. 1871, S. 44 ff.; H. Jungfer, Untersuchung der Nachrichten über Friedr. I., griech. und normannische Politik, Berlin

1874, S. 20 ff.; Wattenbach, Geschichte des römischen Papstthums, Berlin 1876, S. 170 ff. &c. Siehe auch die Litterat. bei Arnold von Brescia und Alex. III.

R. Zoepffel.

Hadrian V., Papst 1276. Der Kardinaldiakon von St. Adrian, Ottobuono de' Fieschi, Neffe Innocenz IV., der von Clemens IV. nach England mit dem schwierigen Auftrag 1264 gesandt war, den Frieden zwischen Heinrich III. und seinen Baronen widerherzustellen, ging aus einem Konklave, welches Karl von Anjou die ganze Härte der Walkonstitution Gregors X. hatte kosten lassen, als Papst Hadrian V. am 12. Juli 1276 hervor. Sogleich nach seiner Erhebung widerrief er das genannte Konklavegesetz als ein die Kardinäle durch Einschließung und Hunger allzuschwer bedrückendes. An der Aufstellung eines neuen Walmodus wurde er verhindert durch den Tod, der ihn, den noch nicht einmal zum Priester Geweihten, in Viterbo am 18. August 1276 ereilte.

Quellen und Litteratur: Potthast, Reg. Pontif. Romanorum, Berl. 1874, p. 1709 s.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, Bd. V, Stuttgart 1871, S. 464 f.

R. Zoepffel.

Hadrian VI., Papst von 1522—1523. Hadrian war im J. 1459 in Utrecht als Son eines gewissen Florentius geboren; ob der Familienname seines Vaters — jedenfalls lautete derselbe nicht Boeyens — Rodenburch oder Dedel hieß, läſst sich nicht mit Sicherheit sagen, doch sprechen gewichtige Gründe dafür, daſs er der letztgenannten Familie entstammte. Dem Knaben ward der als rechtschaffen und fromm gerühmte Vater bald entrissen. Den Unterricht enthielt er zuerst in seiner Heimatsstadt, dann in einer Schule der Brüder des gemeinsamen Lebens, sei es nun in Zwoll, wie Moring, der Zeitgenosse und Biograph Hadrians behauptet, oder in Deventer, wie spätere Schriftsteller annehmen. Vielleicht erklärt die die Verweltlichung der Kirche, die Entsittlichung der Welt- und Klostergeistlichkeit bekämpfende Richtung der Brüder des gemeinsamen Lebens zum teil die spätere Geneigtheit des Papstes Hadrian zu Reformen auf dem kirchenrechtlichen und sittlichen Gebiete. Zu seiner weiteren Ausbildung begab er sich nach Loewen, wo er sich zunächst reiche Kenntnisse in der Philosophie erwarb, besonderen Fleiß aber auf ein gründliches Studium der Theologie und des Kirchenrechts verwandte. Auf das eingehendste machte er sich mit den Scholastikern, vor allem mit Thomas von Aquino und Petrus Lombardus bekannt.

Von dem Ernst seiner wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Theologie hat er später Zeugnis abgelegt in seinem Commentarius in liber IV sententiarum Petri Lombardi, sowie in den Quaestiones quodlibeticae. Er begann nun selbst in Loewen zu lehren, und gewann durch seinen trefflichen Vortrag, durch seine Gewandtheit im disputiren ein großes Auditorium. Ihm, dem Unbemittelten, verlieh die verwitwete Herzogin Margaretha von Burgund eine Geldunterstützung zur Erlangung des Grades eines Doctor Theologiae. Einige Zeit darauf wurde er Dekan der Stiftsherren von St. Peter zu Loewen und Vizekanzler der dortigen Hochschule. Schon damals suchte er die Sitten und Gebräuche des ihm untergebenen Klerus zu bessern, stieß aber auf den heftigsten Widerstand. Aus seiner bisherigen Tätigkeit wurde Hadrian durch den Auftrag Kaiser Maximilians, den Unterricht seines Enkels Karl zu übernehmen, im Jare 1507 gerissen; ihm gelang es, die Zuneigung seines Schülers zu erwerben, obwol er denselben — allerdings vergebens — anzuhalten suchte, die Wissenschaft nicht über die Waffenübungen zu vernachlässigen. Bei Gelegenheit einer Reise an den Hof Ferdinands des Katholischen von Spanien, um Mishelligkeiten zwischen diesem und seinem Großson Karl beizulegen (1515) wurde er zum Bischof von Tortosa und zugleich zum Inquisitor in Arragonien ernannt; 1517 erhob ihn dann Leo X. zum Kardinal. Ihn, der schon nach Ferdinand des Katholischen Tode in Gemeinschaft mit dem Kardinal Ximenez die Verwaltung Spaniens übernommen hatte, setzte daselbst Karl 1520, als er in die Niederlande und von dort zur Kaiserkrönung ging, zu seinem Stellvertreter ein. Noch stand er an diesem schwierigen Platze, den ihm die über die Wal eines Ausländers zum Reichsverweser

erzürnten Spanier völlig unleidlich machten, als ihn in Vittoria die Nachricht von seiner Erhebung auf den Stul Petri traf. Dieselbe erfolgte am 9. Januar 1522 fast einstimmig. Der Kardinal Julius von Medici soll, als er erkannte, dass die Stimmen der Wäler sich nicht auf ihn — wie er gehofft — einigen würden, den Bischof von Tortosa in Vorschlag gebracht haben, die Rücksicht auf den Kaiser bestimmte die Kardinäle wol in erster Linie, den durch seine Gelehrsamkeit, seinen frommen Lebenswandel bestens empfohlenen Niederländer mit der Tiara zu schmücken; eine direkte Beeinflussung des Konklaves durch Karl V. läst sich jedoch nicht nachweisen. Der Verdruss der Römer war groß, als sich die Nachricht von der Erhebung Hadrians — der als Papst seinen Namen nicht wechselte — durch die Stadt verbreitete, und steigerte sich noch, als dieser barfuß und one allen Prunk in Rom einzog, und in demselben Grade zu sparen suchte, in welchem sein Vorgänger verschwendet hatte. Hadrian ging von Kampf zu Kampf. In Spanien hatte, als die Empörung der Städte ausbrach, die in dem Namen derselben handelnde heilige Junta sich seiner bemächtigt, um ihn zur Niederlegung seines Amtes zu zwingen, jedoch entkam er seinen Bedrängern. Er sehnte sich nach Ruhe, als ihn die Nachricht von seiner Wal einer noch schwierigern Stellung entgegenfürte. In Deutschland durften alle reformfreundlichen Elemente ihn auf dem Stule Petri mit Freuden begrüßen. Hatte er auch als streng scholastischer Geist das Verdammungsurteil der Loewener Universität über Luthers Schriften, das ihm, dem damals noch in Spanien weilenden Bischof zugesandt worden war, nicht bloß gebilligt, sondern in einem Brief an die Loewener Theologen sich auch dahin geäußert, dass so grobe Ketzereien, wie Luther sich deren schuldig mache, kaum einem Schüler in der Theologie zugetraut werden könnten, mag er auch als Großinquisitor von Aragonien und später als Generalinquisitor von ganz Spanien 25,000 Angeklagte verurteilt und als solcher der Verbreitung der Schriften Luthers in Spanien alle erdenklichen Hindernisse in den Weg gelegt haben, so muste es doch immerhin ein gutes Vorurteil erwecken, dass er noch als Kardinal sich in seinem Kommentar zum Lombarden klar gegen die Infallibilität der Päpste ausgesprochen. In ihm sah Erasmus den rechten Steuermann der Kirche in diesen stürmischen Tagen, von ihm hoffte er die Abstellung der Missbräuche an der Kurie; an ihn wandte sich der Spanier Vives mit seinen Reformvorschlägen, von ihm verkündete Aurelius von Gouda, der Verfasser einer Apokalypse, werde die Besserung der Kirche ausgehen; bei ihm beklagt sich Pirkheimer über die Dominikaner, welche die ganze Schuld an Luthers Opposition trügen. Auch die reformfreundliche Richtung im Kardinalkollegium kam ihm mit der Erwartung entgegen, dass er dem gänzlichen Zerfall der Kirche durch eine Reformation an Haupt und Gliedern vorbeugen werde. Der Sprecher dieser kleinen Partei war der Kardinalpresbyter Aegidius von Viterbo, der Hadrian ein eingehendes Promemoria übergab, in welchem das Verderben der Kirche in den dunkelsten Farben geschildert, die Mittel zur Abhilfe ausfürlich besprochen wurden; der Inhalt dieses Schriftstückes entsprach völlig den Ansichten des Papstes. Sarpi hat uns in seiner Geschichte des Tridentiner Konzils den Kontrast zwischen der Stellung klar gezeichnet, die Hadrian den Reformideeen gegenüber persönlich einnahm und dem Verhalten, zu dem ihn das in der Mehrzal widerwillige Kardinalkollegium zwang. Er ging von der Voraussetzung aus, dass an der Lehre der Kirche nichts zu ändern, nichts zu bessern sei, dass dagegen auf dem Gebiete des Kirchenrechts und der Kirchenzucht in betreff der Indulgenzen und Exspektanzen, der Pfründenvergebung 2c. schwere Missstände gehoben, dass die Simonie beseitigt, und der Ablass nur den ihre Sünden warhaft Büßenden erteilt werden müsste; mit den geistesverwandten und angesehensten Kardinälen will er sich über den behufs der Reformen einzuschlagenden Weg beraten. Aber sein Gedanke, den Ablass von der Tiefe der Bußstimmung und der Größe der Bußleistung abhängig zu machen, wird hier sofort von Cajetan bekämpft mit dem Argument, dass dann der Ablass dem eignen Tun des Menschen werde zugeschrieben und nicht mehr vom Papste gefordert, damit aber die Autorität des Stules Petri außerordentlich erschüttert werden. Diese Argumentation Cajetans wird dann in der Beratung abgelöst durch

die noch tiefer stehende des Großpönitentiarius Pucci, der da rät, über den Ablass ganz zu schweigen, jede Erörterung desselben könne die päpstlichen Einnahmen schmälern, und der Bischof von Praeneste, Soderinus, wagte es schließlich in der Versammlung sogar zu erklären, dass es eines Papstes unwürdig sei, auf Andringen von Ketzern auch nur die geringste Reform zu unternehmen, diese müssten, wie die Albigenser, durch Kreuzheere, die gerade durch reichliche Ablässe zusammenzubringen seien, vernichtet werden. Nach solchen Erfarungen, wie er sie in diesen Beratungen gemacht, erklärte Hadrian: die Stellung eines Papstes sei bedauernswürdig, weil er nicht einmal die Freiheit habe, das Gute auszufüren, das er erstrebe. Was hat Hadrian erreicht? Ebensowenig wie eine Abstellung des Ablassunfugs glückte ihm die Verminderung der Ehedispense, diese musste unterbleiben, weil sein Vorgänger die Erträge derselben schon für Jare voraus verpachtet hatte. Wol verringerte er den glänzenden Hofstat Leos X., entzog den Künstlern und Gelehrten, die von dem Gelde der Kirche unterhalten worden waren, die Unterstützung, wol suchte er die Pluralität von Pfründen zu beschränken, steuerte der Simonie und machte sich nie — selbst auf dem Sterbebette verweigerte er, seine Neffen, wie es die Kardinäle ihm rieten, mit dem Purpur zu schmücken — des Nepotismus schuldig; was wollte das alles aber besagen verglichen mit dem Plane einer durchgreifenden Reform der an der Kurie so reich wuchernden Missbräuche; wegen dieser kleinen Ansätze zu einer Verbesserung musste er aber nicht bloß den beißenden Spott und die niedrigsten Verleumdungen — selbst Unzucht und Knabenschändung sagten ihm seine unversönlichen Gegner nach — über sich ergehen lassen, sondern sogar sich von Dolch und Gift bedroht sehen. In Rom standen ihm nur seine beiden Landsleute, der Pater Enkefort, den er noch kurz vor seinem Tode zum Kardinal ernannte, und sein Geheimschreiber Hezius nahe, seiner übrigen Umgebung misstraute er, und mit Recht, denn wie die Berichte des spanischen Botschafters in Rom bekunden, war das ganze päpstliche Hausgesinde, vom Barbier bis zum Beichtvater Hadrians, von jenem bestochen. Auch der Versuch, die religiöse Bewegung in Deutschland durch die von ihm angebotenen Reformen zu beruhigen, scheiterte völlig. Hatte er es hiebei vor allem auf die Unterstützung des Erasmus abgesehen, so zeigte doch dieser wenig Neigung, auf den Wunsch des Papstes einzugehen und seine Feder gegen Luther zu richten, ebensowenig gelang es ihm, Zwingli aus einem Gegner der katholischen Kirche in seinen Bundesgenossen durch einen die Frömmigkeit des Reformators anerkennenden Brief umzuwandeln. Auch war das Breve, welches Hadrian 1522 an den Kurfürsten Friedrich den Weisen von Sachsen richtete und ebenso zallose und harte Anschuldigungen gegen diesen als alle Grenzen überschreitende Schmähungen Luthers enthielt — war doch letzterer hier ein „fleischlicher Mensch" genannt, „der one Aufhören Wein und Trunkenheit ausstoße" und als ein Neuerer bezeichnet, der ein „zügelloses Leben wilder Tiere" einfüre — nur geeignet, den fürstlichen Gönner, wie dessen Schützling, zu erbittern. Seinen Standpunkt gegenüber den deutschen Reichsfürsten in ihrer Gesamtheit zu vertreten, bot sich ihm Gelegenheit, als im Dez. 1522 der Reichstag zu Nürnberg eröffnet wurde. In einem Breve an die Nürnberger Reichsstände beklagte sich Hadrian, dass Luther trotz der von Rom und vom Kaiser gefällten Urteile noch immer ungestraft das Gift seiner Lehre verbreite; unerhört sei es, dass ein so frommes Volk, wie das deutsche, sich von dem rechten Wege abwendig machen lasse durch ein einziges Brüderlein, das sein Gelübde gebrochen habe; er fordert den Reichstag auf, da gelinde Mittel das ekelhafte Geschwür nicht mehr heilen könnten, schmerzhafte, glühende Eisen anzuwenden und das Beispiel der Verurteilung eines Hieronymus und Huß nachzuamen. Einen andern, den deutschen Reichsständen sympathischeren Ton schlug die Instruktion Hadrians für seinen Bevollmächtigten in Nürnberg, Chieregati, an. Hier wurden die „Frevel", die „Missbräuche", die „Übergriffe" des hl. Stuls zugestanden, sowie, dass „die Krankheit von dem Haupte zu den Gliedern, von den Päpsten zu den diesen unterstellten Prälaten hinuntergestiegen" sei. Dieser Selbsterkenntnis entsprach dann auch das in jener Instruktion enthaltene Versprechen des Papstes, „die Kurie, welche vielleicht an allem Unheil Schuld sei,

zu reformiren“ und so die Heilung der ganzen Hierarchie zu bewirken. Doch sei die Krankheit zu tief eingewurzelt, als dass sie auf einmal geheilt werden könne, Schritt für Schritt müsse die Reform vorwärts schreiten, und bei den schwersten Schäden den Anfang machen. Dem Papst auf Beschwerden und Anträge zu antworten, wurde von dem Reichsregiment ein Ausschuss eingesetzt, in welchem Johann von Schwarzenberg, Hofmeister von Bamberg, ein Mann, der sich mit voller glühender Seele die Gedanken Luthers zu eigen gemacht, die Hauptrolle spielte; ihm war es zu verdanken, dass ein der Reformation überaus günstiges Gutachten den Ständen unterbreitet wurde. Ist von diesen dasselbe auch in unwesentlicheren Punkten umgestaltet worden, die hauptsächlichsten Ausfürungen fanden in der Antwort der Stände an Hadrian VI. Aufnahme. Diese nimmt zunächst Akt von der Erklärung des Papstes in betreff der Verderbtheit der Kurie, lehnt dann die Vollziehung des Wormser Edikts ab, fordert die Berufung eines Konzils in eine deutsche Stadt, verheißt dafür Luther und die Seinigen an der Veröffentlichung neuer Schriften zu hindern und die Prediger anzuhalten, nichts anderes zu lehren, „als das rechte, reine, lautere und hl. Evangelium“, und zwar „nach der Lehre und Auslegung der bewärten und von der christlichen Kirche rezipirten Schriften“; die Proteste des päpstlichen Legaten gegen diese Erklärung der Stände veranlassten diese ebensowenig zu einer Revision ihrer Antwort, wie die erneute Forderung desselben, das Wormser Edikt zur Ausfürung zu bringen, einen Erfolg aufzuweisen hatte. One sich vom Reichstag zu verabschieden, verließ Chieregati Nürnberg, aus Furcht, man werde ihm zur Weiterbeförderung an den Papst — wie man es gedroht — eine Zusammenstellung aller gegen die Kurie von den Ständen schon seit langer Zeit erhobenen Beschwerden mitgeben. Die Zugeständnisse, die Hadrian in Nürnberg den der Reform zugetanen Ständen in seiner Instruktion für Chieregati gemacht, hatte ihm von dieser Seite keinen Dank eingetragen, dagegen schon damals und bis auf den heutigen Tag den Tadel derer, die alles eher ertragen, als das ehrliche und offene Bekenntnis der kirchlichen Schäden und Missbräuche im Munde eines Papstes. Luther widerum gab die päpstliche Instruktion, mit sarkastischen Randbemerkungen versehen, heraus. Hatte Hadrian erklärt, dass die Heilung der Krankheit nur Schritt für Schritt erfolgen könne, so fügte Luther hinzu, dass zwischen den einzelnen Schritten nach der Meinung des Papstes jedesmal einige Jarhunderte liegen sollen. Nirgends recht in seinem Streben gewürdigt, fand er auch beim Kaiser kein Verständnis für seine Ziele und Pläne. Der Schüler forderte von seinem Lehrer, dass dieser sich zum gefügigen Werkzeug spanischer Politik herabwürdige und verargte es dem Papste, dass er immer wider den Frieden zwischen ihm und Franz I. von Frankreich in der Hoffnung zu vermitteln suchte, die Waffen der mit einander ausgesönten Herrscher gegen die Rhodus bestürmenden Türken wenden zu können. Auch wollte der Kaiser die herzliche Zuneigung des Papstes zu ihm benutzen, um alle möglichen Vorrechte — so z. B. die Zuwendung des vierten Teils von allen kirchlichen Einkünften in allen seinen Reichen — zu erlangen, Vorrechte, welche ein so gewissenhafter frommer Mann, wie Hadrian, auch seinem einstigen Schutzbefohlenen nicht zugestehen konnte. Harte Äußerungen wurden von beiden Seiten gewechselt, denen oftmals ein schroffes Benehmen entsprach. Der Papst schrieb dem Kaiser, die Gunst, welche er ihm erweise, bestehe in Worten und nicht in Taten, er drohte, den früheren Gesandten Karls in Rom, Don Juan Manuel, zu exkommuniziren, wenn dieser nicht dem Kardinal von Auch, dessen Leute er gefangen gehalten, Genugtuung gebe; ja als diese immer noch auf sich warten ließ, sprach Hadrian über jenen seinem kaiserl. Herrn nahestehenden Diener den Bann aus. Wie wenig Karl in seinem früheren Lehrer den Papst respektirte, bewies die Plünderung der im Kirchenstate gelegenen Stadt San Giovanni, sowie die Hadrian durch den kaiserl. Gesandten abgegebene Erklärung, die Oberlehensherrschaft der Kirche über Sicilien nie anerkennen zu wollen. Nicht weniger als der Kaiser ließ es sich Franz I. angelegen sein, den Papst für sich und seine Pläne, zuerst durch Anerbietungen, dann durch Drohungen, zu gewinnen; als es ihm nicht gelang, suchte er einen Aufstand in Sicilien und in der Lombardei

anzuzetteln, der ihm die Wege für eine Invasion in Italien ebnen und somit die Möglichkeit gewären sollte, den deutschen Papst durch einen französischen zu ersetzen; die Entdeckung dieses Planes bestimmte Hadrian endlich, dem dringenden Wunsche des Kaisers nachzugeben und am 3. August 1523 dem gegen Frankreich gerichteten Bündnisse desselben mit Heinrich VIII. von England, mit Venedig, Mailand, Florenz und Genua rc. beizutreten. Einen Monat später lag der Papst auf dem Sterbebette, gierige Kardinäle umgaben ihn; ihren Fragen, wo er seine Schätze aufbewart — sie konnten nicht glauben, dass der sparsame Greis alle Einnahmen für die Zwecke der Kirche verwandt — konnte der Sterbende die ruhige Antwort entgegensetzen, dass er im ganzen nur 1000 Dukaten hinterlasse; es bedurfte des Einschreitens von seiten des kaiserlichen Botschafters, um zu verhindern, dass die erzürnten Kardinäle den mit dem Tode Ringenden beschimpften. Hadrian starb am 14. September 1523. Dass er infolge einer Vergiftung verschieden, ist bald nach seinem Tode behauptet, aber nicht erwiesen worden. Protestanten und Katholiken haben sich vereinigt, um das Bild dieses Papstes zu entstellen, jene, indem sie ihn nach seinen Erfolgen bemaßen, ließen zweierlei stets außer acht, einmal, dass Hadrian kaum 2 Jare pontifizirte und das, was er begonnen, selbst nicht durchfüren konnte, an seinem Nachfolger aber keine geistesverwandte, seine Ziele weiter verfolgende Persönlichkeit fand, und dann, dass er in zwei Jaren alles das gutmachen sollte, was sein verschwenderischer, jeder Reform verschlossener, nur seiner Familienpolitik lebender Vorgänger in 7 Jaren gesündigt hatte; diese aber sind gezwungen, seine unversönlichen Gegner solange zu bleiben, als sie das ausgehende Mittelalter nicht als eine Epoche des kirchlichen Verfalls, oder mit Papst Hadrian VI. zu reden, der Krankheit des Hauptes und der Glieder betrachten. Ein weder an den geringen Erfolgen des Papstes noch an seinen offenen Zugeständnissen Anstoß nehmendes Urteil wird in Hadrian VI. eine der edelsten Erscheinungen auf dem Stule Petri, einen Mann des reinsten, nur auf die Förderung der Kirche gerichteten Willens, der gewissenhaftesten Auswal der dem hl. Zwecke nach seiner Meinung warhaft entsprechenden Mittel und das bedauernswerte Opfer einer tief unter ihm stehenden, habsüchtigen und bestechlichen Umgebung und zweier ihn mit ihren Plänen umspinnenden, nur auf ihren Vorteil, nicht auf den der Kirche bedachten Herrscher sehen.

Quellen: Ger. Moringi vita Hadriani VI., Pauli Jovii vita Hadriani VI., Conclave Hadriani sexti, Bl. Ortizii itinerarium Hadriani VI., Cornelii Aurelii Gaudani Apocalypsis, die genannten Schriften finden sich sämtlich abgedruckt bei Burmannus, Hadrianus VI. sive analecta Historica de Hadriano VI., Trajecti 1727. Burmann hat auch S. 321 ff. eine Reihe von Urteilen teils zeitgenössischer, teils späterer Schriftsteller über Hadrian zusammengestellt, sowie S. 443 ff. die ihm bekannten, von Hadrian verfassten oder an diesen gerichteten Briefe herausgegeben. Danz, Analecta critica de Hadriano VI., Pars I, Jenae 1813, und Pars II, Jenae 1814 (Briefwechsel Hadrians mit Erasmus); Gachard, Correspondance de Charles Quint et d'Adrien VI., Brux. 1859 (hiezu vergleiche man die vielfachen Berichtigungen Höflers in dessen Schrift: Zur Kritik und Quellenkunde der ersten Regierungsjahre Kaiser Karl V. in den Denkschriften der kaiserl. Akad. der Wissensch. histor. phil. Klasse, Bd. 25, Wien 1876, S. 337 ff.; Lanz, Korrespondenz Kaiser Karl V., Leipzig 1844, Bd. I, S. 58 ff.; J. L. Brewer, Letters and papers . . of the reign of Henri VIII., London 1864 ss., besonders volum. III, p. I u. II.; Bergenroth, Calendar of letters, despatches and state papers relating to the negotiations between Engl. and Spain etc., vol. II, London 1866, sowie Bergenroth, Supplement to vol. I and II of letters, despatches etc. 1868. Über die Quellen für die Geschichte Hadrians wärend seiner Verwaltung Spaniens vergleiche man die obengenannte Schrift Höflers: Zur Kritik und Quellenkunde der ersten Regierungsjare K. Karl V., S. 332 ff.; sehr wertvoll ist auch das von Höfler zum ersten Mal in seinen Analekten zur Gesch. Deutschlands und Italiens (Abhandl. der hist. Classe der Kön. Bayer. Akad. d. Wissensch., Bd. IV, Abth. I, München 1844, S. 37 ff.) edirte „promemoria Aegidii Viterb. ad Hadrianum VI. de depravato statu Rom. Eccl.; M. de Ram, Notes sur les

papiers d'état du pape Adrien VI., transportes à Liège vers 1526 et sur son secrétaire Thierri Hezius (Bulletins de la commission royale d'histoire II. S., t. XI., Brux. 1858, p. 59 ss). Über die Schriften Hadrians (und deren verschiedene Ausgaben), zu denen zu rechnen sind: der Kommentar zum 4. Buch des Petrus Lombardus, die Quaestiones quodlibeticae, die Traktate computus hominis Christiani agonizantis und de saeculo pertuso sive de superbia, und schließlich die regulae cancellariae apostolicae, vergleiche Burmannus, Adrianus VI., p. 12, Nr. 1 und 3, Reusens Syntagma doctrinae theolog. Adriani VI, Lovanii 1861, p. XXVIII ss., und LIII ss., über die ungedruckten Schriften Hadrians auch Reusens, p. XXXIII, über die von Hadrian verfaßten Gutachten ebenfalls Reusens, S. 235 ff.; L. Gradenigo, Sommario della relazione di Roma in Alberi: relazioni degli ambasciatori Veneti, Firenze 1846, Ser. II, vol. III, p. 72 ss.; Opus epistolarum Petri Martyris de Angleria, Amsterd. 1670, besonders liber XXXIV, ep. 728, und lib. XXXV, ep. 729 ff.; Sleidanus, de statu religionis etc., Argent. 1555, liber III und IV; Sarpi, Hist. du concile de Trente etc. avec des notes par P. F. le Courayer, tom. I, Amsterd. 1736, p. 41 ss.; Pallavicino, Gesch. des Trid. Conc., übers. von Klitsche, Bd. I, Augsb. 1835, S. 126 ff., 2c.

Litteratur: Ciaconius, vitae et res gestae pontif. roman., herausgeg. von Oldoinus, t. III, Rom. 1627, p. 423 ff. (ist bisher zu wenig beachtet worden); Seckendorf, Commentarius histor. et apologeticus de Lutheranismo, Lipsiae 1694, liber I, c. 140 ss., p. 252 ss.; Burmannus, Hadrianus VI., sive analecta historica de Hadriano VI., Trajecti 1727 (die zu den Lebensbeschreibungen Hadrians gegebenen Noten sind sehr wertvoll); Ch. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Päpste, Göttingen 1758; 2. Ausg. S. 376 ff.; Archib. Bower, Unparth. Historie der römischen Päpste, 10. Th., 1. Abschn., ausgearb. von J. J. Rambach, Magdeb. und Leipz. 1779, S. 93 ff.; J. M. Schröckh, Christl. Kircheng. seit der Reformation, Thl. I, Leipz. 1804, S. 316 ff., Thl. III, Leipzig 1805, S. 213 ff.; Danz, Analecta critica de Adr. VI., Jenae 1813 und 1814; Llorente, Kritische Gesch. der Inquisition, deutsch von Hoeck., Bd. I, Gmünd 1819, S. 453 ff.; Fr. v. Bucholtz, Gesch. der Regierung Ferdinand I, Bd. I, Wien 1831, S. 65 ff.; Bd. II, S. 4 ff., S. 10 ff. 2c.; L. Bosch, Jets over Paus Adriaan VI., Utrecht 1835; W. Prescott, Gesch. der Regierung Ferdinands und Isabella der Katholischen von Spanien, Bd. II, 1842, S. 540, 558 ff.; Hefele, Kardinal Ximenez, Tübingen, 2. Aufl., 1851, S. 436 f., 440, 476, 500 ff. 2c.; Wessenberg, Die großen Kirchenversamml. des 15. u. 16. Jahrh.'s, 3. Bd., neue Ausg., Conft. 1845, S. 95 ff.; E. Reusens, Syntagma doctr. theol. c. apparatu de vita et scriptis Adr., Lovanii 1861; G. Leva, Storia Documentale di Carlo V., Venezia 1864, t. II, p. 127 ss.; Annales o historia de Tortosa desde sa fondacion hasta nuestros dias por D. Fernandez y Domingo, Barcelona 1867, p. 279 ss.; Bergenroth, Kaiser Karl V. und seine Mutter Johanna, in Sybels histor. Zeitschrift, Bd. XX., München 1868, S. 264 f., 267 f.; A. v. Reumont, Geschichte der Stadt Rom, 3. Bd., 2. Abtheilung, Berl. 1870, S. 146 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. VIII, S. 382 ff.; W. Robertson, The History of the reign of the Emperor Charles V. by William H. Prescott, vol. II, Philadelphia 1871, p. 6 ss.; L. v. Ranke, Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reform., Bd. II, 5. Aufl., Leipz. 1873, S. 37 ff.; C. Höfler, Wahl und Thronbesteigung des letzten deutschen Papstes Adr. VI. in den Sitzungsberichten der hist. phil. Classe der Wien. Ak. der Wissensch., Bd. 72, Wien 1872, S. 147 ff.; Ranke, Die röm. Päpste, Bd. I, 6. Aufl., Leipz. 1874, S. 59 ff.; Fr. Nippold, Die Reformbestrebungen Papst Hadrian VI. und die Ursachen ihres Scheiterns, im hist. Taschenbuch, herausg. von Riehl, 5. Folge, 5. Jahrg., Leipz. 1875, S. 183 ff.; J. Köstlin, Mart. Luther, Bd. I, Elberf. 1875, S. 624 ff.; H. Bauer, Hadrian VI., Heidelb. 1876; C. Höfler, Der deutsche Kaiser und der letzte deutsche Papst, Karl V. und Hadrian VI., in den Sitzungsberichten der phil. hist. Klasse der kais. Akad. d. Wissensch. zu Wien, Bd. 82, S. 417, auch Separatabdruck, Wien 1876; C. Höfler, Zur Kritik und Quellenkunde der ersten Regierungsjahre Karl V., in den Denkschriften der kaiserl. Akad. der Wissensch.

phil. hist. Klasse, 25. Bd., Wien 1876, S. 291 ff., insbes. S. 355 ff.: „das Conclave Hadrians VI."; Bd. 28, 155 ff.; Fr. Hoffmann, Gesch. der Inquisition, I, S. 348 ff., vergl. auch die von Nippold im histor. Taschenbuch, Leipz. 1875, S. 236, A. 15, angegebene holländische Liter. über Hadrian VI., sowie die beim Art. Erasmus verzeichneten Werke. **R. Zöpffel.**

Händel, s. Kirchenmusik.

Häresie. Im klassischen Sprachgebrauche bedeutet *αἵρεσις* unter anderem auch eine auf persönlichem Interesse ruhende Geistesrichtung, welche das Streben nach Absonderung in sich trägt. In diesem Sinne heißen im N. Test. die Pharisäer (Apostelg. 15, 5; 26, 5) und die Sadducäer (Apostelg. 5, 17) *αἱρέσεις*. Ja selbst die Christen machten auf viele den Eindruck einer *αἵρεσις* (Apostelg. 24, 14; 28, 22), d. h. einer jüdischen Sekte. Es war daher sehr weise, daſs Paulus gegenüber einem Römer wie Felix sich auf dies Volksurteil berief (Apostelg. 24, 14). Erkannten die Römer das Judentum an, so erkannten sie auch die jüdischen Sekten an. Die Zusammenstellung des Wortes *αἵρεσις* mit Spaltungen (1 Kor. 11, 19; Gal. 5, 20) beweist, daſs man bei diesem Worte nicht allein an Absonderungen in Sachen der Lehre dachte. Später aber scheint der apostolische Sprachgebrauch unter diesem Worte vorzugsweise Lehrspaltungen verstanden zu haben (2 Petr. 2, 1; Tit. 3, 10).

Es ist gewiſs, daſs die Apostel Abweichungen von ihrem Worte sehr ernst nahmen. Wir erinnern nur an die jüdischen Irrlehrer in den galatischen Gemeinden; an die Beschneidung, welche der Apostel Zerschneidung nennt, an die Hunde in der Gemeinde von Philippi (3, 2); an die greulichen Wölfe, welche der Apostel nach seinem Tode in der Gemeinde von Ephesus erstehen sieht (Apostelg. 20, 29); an die gnostischen Irrlehrer, die in die Gemeinde von Kolossä eingedrungen waren; an die fälschlich sogenannte Gnosis, welche der Apostel am Abende seines Lebens in den Pastoralbriefen bekämpfte. Wir erinnern an das Verwerfungsurteil, welches Johannes über die ausspricht, welche Christum leugneten, den ins Fleisch Gekommenen (1 Joh. 4, 3; 2 Joh. 7). Wir erinnern an die dunkeln Farben, mit welchen der Brief Judä und der zweite Brief Petri übereinstimmend die Irrlehren malen. Wir erinnern endlich an die sieben Briefe der Apokalypse. Denselben Ernst finden wir bei den Vätern der drei ersten Jarhunderte *). Wie nach dem Zeugnis des Irenäus (Adv. haer. III, 3, 4) Johannes, als er vernahm, daſs Cerinth im Bade sei, sogleich dasselbe verließ, weil er fürchtete, es werde einstürzen, antwortete Polycarp, als ihn Marcion fragte: kennst du uns? Ich kenne dich, den Erstgeborenen des Teufels. Dieses Wort stimmt ganz mit dem Urteile überein, welches Polycarp in seinem Briefe an die Philipper fällt (c. 7): Wer die Worte des Herrn auf seine eigenen Lüste zieht und sagt, daſs weder Auferstehung noch Gericht sei, der ist der Erstgeborene des Satans. Ignatius sieht in den Häretikern Giftpflanzen (Trall. c. 11), Tiere in Menschengestalt (Smyrn. c. 4); Justin (Apol. I, c. 26) und Tertullian (De praescr. haer. c. 7, 40) finden in den Irrlehren der Häretiker ihrer Zeit Inspirationen des Teufels. Theophilus von Antiochien (Ad. Autol. II, c. 14) vergleicht die Häretiker steinigen, wasserlosen, unfruchtbaren, rauhen und unbewonten Inseln, an denen die Schiffe zu Grunde gehen und die auf ihnen Reisenden umkommen. So sind die Irrlehren der Häretiker, welche die zu Grunde richten, die ihnen sich nahen. Wie Seeräuber, wenn sie die Schiffe vollgefüllt haben, dieselben an jene gefärlichen Orte stoßen, damit sie dieselben verderben, so geschieht es auch denen, die sich von der Warheit verirrt haben, daſs sie von dem Irrtum zu Grunde gerichtet werden. Dem letzteren Bilde gibt Origenes (Comm. in Ep. ad Rom. X, c. 5) eine etwas andere Wendung. Wie die Seeräuber an seichten und klippenreichen Orten Lichter anzünden, um die, welche dort Rettung suchen, zu verderben, so wird auch von dem Fürsten der Welt und den Geistern dieser Luft das Feuer falscher Weisheit angezündet, um durch dasselbe die Menschen zu

*) Möhler, Die Einheit in der Kirche, p. 63; Rothe, Die Anfänge der christl. Kirche, p. 563 sq.

verderben. Man kann sie nicht Christen nennen, sagt Tertullian (De bapt. c. 15), sie haben einen anderen Gott und einen anderen Christus. Hand in Hand mit ihrem Irrglauben geht unsittlicher Wandel. Sie fragen nicht nach Liebe, nach Witwen, nach Waisen, sagt Ignatius (Smyrn. c. 7). Sie sind leer von der Liebe zu Gott, sagt Irenäus (IV, 33, 7) und nur auf ihren Nutzen gerichtet; sie reden von Frieden und schaffen Krieg; sie säugen Mücken und verschlucken Kamele. Origenes gesteht zu, dass viele Häretiker ein entsagendes Leben füren (Comm. in Mth. c. 3). Aber ihre guten Werke kommen doch nicht aus dem Glauben. Ihr Glaube ist nicht Glaube, sondern Aberglaube (Comm. in Ep. ad Rom. X, c. 5). Und unmöglich kann der rein im Wandel sein, der nicht rein in der Lehre ist (Comm. in Mth. c. 33).

Diese Verwerfungsurteile über die Häretiker gründen sich auf den *Begriff der Häresie*, wie ihn die Väter der ersten Jarhunderte auf Grund des apostolischen Wortes feststellen. Ein häretischer Mensch, sagt der Apostel (Tit. 3, 11), spricht sich selbst das Verwerfungsurteil (αὐτοκατάκριτος). Das aber, sagt Tertullian (De praescr. haer. c. 6), hat darin seinen Grund, weil er das, worin er verdammt wird, sich selbst erwält hat. Wie es das Wort Häresie seiner Ableitung nach aussagt, ruht alle Häresie auf Wal. Haereses dictae graeca voce *ex interpretatione electionis, qua quis sive ad instituendas sive ad suscipiendas eas utitur.* Woher, fragt der Verfasser der Abhandlung Dicta et interpretationes Parabol. Ev. qu. 38, der Name Häresis? Ἀπὸ τοῦ αἱρεῖσθαί τι ἴδιον. Alle Häresie hat ihren Grund in der Willkür des einzelnen, der sich nicht unter das überlieferte Wort beugen will, wie jeder ware Christ soll (Nobis nihil ex nostro arbitrio inducere licet, sed nec eligere quod aliquis de arbitrio suo induxerit: De praescr. c. 6), sondern seinem subjektiven Meinen folgt (Clem. Alex. Strom. VII, 16), seiner Weisheit (Orig. Comm. in Ep. ad Rom. II, 6), seinem Ich. Unusquisque ipsorum, omnimodo perversus, *semet ipsum*, regulam veritatis depravans, praedicare non confunditur (Iren. adv. haer. III, 2, 1). Selbstsucht ist also der letzte Grund aller Häresie. Sie beweist sich bei den Häretikern in eitlem Trachten nach Ruhm (III, 3, 2), in prunkenden Worten (Orig. Hom. I, in Ezech. 1), in Einbildung auf ihre Weisheit (Orig. Comm. in Ep. ad Rom. II, 6). Die Häretiker haben immer ihren Vorteil im Auge (Iren. IV, p. 33, 7). Es ist ihnen daher auch mit der Warheit kein Ernst. Sie wollen immer suchen, und können nicht finden (Iren. III, 24, 2). Man müsse alles prüfen, sagen sie (Tert., De praescr. c. 4). Indem sie somit keine feste Warheit kennen, sondern alles überlieferte nach Willkür sich zurechtlegen, leben sie in einem bequemen Frieden untereinander (Tert., De praescr. c. 42; Const. ap. VI, 10). Sonach haben die Väter der drei ersten Jarhunderte unter Häresieen *Abweichungen von den Grundlehren des Heils* verstanden, *die ihren Lebensgrund in einem Geiste der Subjektivität haben, welcher sich unter das apostolische Wort nicht beugen will und, weil die Einheit im Geiste ihren Ausdruck in der Einheit des Glaubens hat, Spaltungen erzeugen, welche zersetzend auf die Kirche wirken.*

Einer großen Zal von Theologen unserer Zeit, nicht bloß positiv sondern selbst kirchlich gerichtete nicht ausgeschlossen, will die Sprache der Väter über die Häretiker nicht zusagen. Man findet es hart, Christen, die, wenn sie auch irreten und von Unlauterkeit nicht frei waren, Tiere in Menschengestalt, Inspirirte des Teufels, Seeräuber u. s. w. zu nennen. Man macht darauf aufmerksam, dass die Väter, welche die Häretiker uns geschildert haben, eine starke Neigung gehabt haben, alle bösen Gerüchte, die von denselben verbreitet waren, zu glauben, dagegen das Gute, was sie von ihnen hörten, zu verdunkeln. Wären die Gnostiker Menschen gewesen, die nur ihren Vorteil im Auge gehabt hätten: wie hätten sie sich doch eine so harte Askese auferlegen können. Dass im Schoße des Judenchristentums Männer aufstanden, die das Gesetz halten zu müssen glaubten, das sei doch sehr begreiflich, da ja selbst ein Petrus einem Paulus gegenüber sich in diesem Punkt noch schwach gezeigt habe. Dass Menschen, die, ehe sie Christen waren, einer orientalischen Weisheit

huldigten, nachdem sie Christen geworden, das Christentum mit den Ideeen jener Weisheit versetzt haben, lasse sich wol aus dem Streben, das Christentum philosophisch zu vermitteln, erklären. Man könne überhaupt alle Häresieen der drei ersten Jarhunderte von einem Geiste ableiten, der den jungen Most des Evangeliums in alte Schläuche fassen wollte. So sei es auch im Reformationszeitalter gewesen. Das Evangelium habe Richtungen, die bereits vorhanden waren: Humanisten, Schwarmgeister, Freiheitsstürmer u. s. w. angezogen, die dann die Heilswarheiten der Schrift in ihre Sprache übersetzt haben. Das seien freilich gefärliche Freunde gewesen. Aber einen gewissen evangelischen Zug müsse man doch in ihnen anerkennen.

Im Wesen des Christentums liegt der Glaube an die Heilsoffenbarung Gottes durch Christum im hl. Geiste: der Glaube an den dreieinigen Gott. Die Lehre von der Dreieinigkeit ist die Grundlehre des Christentums, aus welcher alle anderen Lehren mit Notwendigkeit hervorgehen. Die auf Offenbarung ruhenden Grundlehren des Christentums zu bewaren, zu verteidigen, zu vermitteln ist die Aufgabe, die Gott seiner Kirche gegeben hat. Die Kirche ist die Hüterin göttlicher Geheimnisse. Ist sie das, so muss sie wachen, dass das ihr anvertraute Wort Gottes von allen Irrlehren frei erhalten werde. Ist in eine Gemeinde unsittliches Wesen eingedrungen, so liegt in dem in ihr waltenden Geiste, der durch das Wort straft, zur Buße treibt, Glauben wirkt, zur Heilung leitet, der Sieg über alles Verderbnis. Ist aber in eine Gemeinde eine grundstürzende Irrlehre eingerissen, so ist das Fundament, auf dem die Gemeinde ruht, mit Fäulnis behaftet. Hätte der Apostel Paulus in allen, vorzugsweise judenchristlichen Gemeinden die Lehre, dass die Erfüllung des Gesetzes zum Heil notwendig sei, als zu Recht bestehend anerkannt, so hätte er die evangelische Grundlehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben um ihr göttliches Recht gebracht. In der grundlegenden Zeit der Apostel wäre Toleranz gegen alle möglichen Lehraufstellungen Verrat an der Kirche Christi gewesen. Was im großen von den Anfängen der Kirche gilt, das gilt im geringeren Maße von der Reformationszeit. Es gäbe keinen Protestantismus in Deutschland, wenn Luther zugegeben hätte, dass in den Acker der deutschen Reformation der Humanismus, die Revolution, der Spiritualismus u. s. w. in ungestörter Freiheit ihre Samenkörner gestreut hätten. Es würde keinen Protestantismus in Deutschland geben, wenn die Stellung, welche Melanchthon im Leipziger Interim (1548) einnahm, maßgebend geblieben wäre. Wie oft hat man es Luther zum Vorwurfe gemacht, dass er in der Abendmalslehre nicht nachgiebiger gewesen sei. Man bedenke aber nur, dass es Luthers Aufgabe war, im Gegensatze zu der unevangelischen Abendmalslehre und Abendmalspraxis der mittelalterlichen Kirche die evangelische Abendmalslehre festzustellen. Er war aber der felsenfesten Überzeugung, dass seine Abendmalslehre schriftgemäß sei. Erkannte er Zwinglis Abendmalslehre, die doch selbst Calvin profan genannt hat, als gleichberechtigt an, so verleugnete er seine Überzeugung und gab der auf dem Grunde der Schrift zu erneuenden Kirche in einem wesentlichen Punkt eine zwischen Irrtum und Warheit schwankende Grundlage. Steht eine Lehre fest, so hat die Abweichung eines einzelnen eine geringere Bedeutung. Darin liegt aber eben die Kraft der Häresie, dass sie in einer Zeit, wo das kirchliche Bewusstsein über einen Punkt noch nicht im Klaren ist, den Anspruch erhebt, die herrschende Lehre zu werden. Der Arianismus war one Zweifel eine bedeutende Abweichung von der schriftgemäßen und von der alten Kirche einmütig bekannten Lehre, dass Jesus Christus eine göttliche Persönlichkeit sei. Er glaubte aber in dem Subordinatianismus der vorkonstantinischen Zeit eine Zeugnis seines Rechtes zu haben. Und so bot er alles auf, seine Lehre zur allgemeinen zu machen. Gaben in diesem Kampfe die Bekenner der Gottheit Christi nach, so überließen sie einer Lehre, die sie für unevangelisch hielten, den Sieg. Hier musste ein Kampf auf Leben und Tod gefürt werden. Indem nun die Kirchenlehrer in diesen Kampf eintraten, nötigten sie das kirchliche Bewusstsein zu einer gewisseren, klareren und vermittelteren Erkenntnis des streitigen Lehrpunktes. In die Glaubensregel wurden auf den entscheidenden Kirchenversammlungen Zusätze aufgenommen, welche

dem entwickelteren Glaubensbewusstsein Ausdruck gaben. Und so ward denn die Häresie, die ihrer Natur nach ein Stein des Anstoßes in der Kirche ist, in der Hand des die Kirche leitenden Herrn das Mittel, die Erkenntnis der gottgeoffenbarten Heilswarheiten zu fördern. Und nicht bloß dem Glauben der Kirche, sondern auch dem Glaubensleben der einzelnen gereicht der Kampf mit der Häresie zur Kräftigung (Tert., De praescr. c. 1; Orig. Hom. IX in Num. Opp. II, 296). Endlich darf man bei Beurteilung der Energie, mit welcher die Väter der altkatholischen Kirche die Häresie bekämpften, nicht vergessen, dass sie wol zu unterscheiden wussten zwischen grundstürzenden Irrlehren, wozu sie mit Recht den Ebionitismus, Gnostizismus und Manichäismus rechneten, und Abirrungen in Seitenpunkten, wozu sie die Richtungen wie die der Montanisten, Novatianer, Donatisten, Quartodecimaner u. s. w. rechneten. Diese Unterscheidung ward in der Frage nach der Gültigkeit der Ketzertaufe praktisch. Man erkannte die Taufe der Novatianer, Donatisten, Arianer, Macedonianer, Quartodecimaner, Apollinaristen an. Erkannte man aber die Taufe derselben an, so musste man auch zugestehen, dass, wo die Taufwelle flute, auch der heilige Geist Widergeburt wirke. Augustin kann das den Donatisten nicht absprechen (De bapt. I, c. 10). Er hilft sich nur mit dem Hinweise auf die zerstörende Wirkung, die von dem schismatischen Boden ausgehe (De bapt. I, c. 13. Sermo CCLXIX).

Was die altkatholische Kirche charakterisirt, ist die organische Einheit, welche die einzelnen Gemeinden bilden. Diese Einheit ruht besonders auf Einheit der Lehre. Ebensomit liegt in der Häresie ein Geist, welcher die Einheit der katholischen Kirche stört. Solch einen Angriff auf ihre Einheit kann die Kirche nicht zulassen. Sie sieht sich daher genötigt, die Häretiker von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Den exkommunizirten Häretikern aber bleibt nur übrig, Sondergemeinschaften zu bilden. Solche abgesonderte Kreise bilden die Gnostiker, die Manichäer, die Novatianer und die Donatisten. Die Arianer stehen nicht in Kirchengemeinschaft mit den katholischen Christen. In den monophysitischen Streitigkeiten scheiden Nestorianer und Monophysiten aus, um sich in Ländern an der Grenze des römischen Reiches eine landeskirchliche Existenz zu geben. Man kann geneigt sein, einzelnen dieser häretischen Gemeinschaften — wir nennen beispielshalber nur die Donatisten — ein relatives Recht zuzuschreiben, aber man muss zugestehen, dass diese häretischen Kirchen keine Lebenskraft in sich haben und daher entweder bald sich auflösen, oder eine Existenz fristen, die von Untergang nicht sehr verschieden ist. Diesen von ihr ausgeschiedenen häretischen Gemeinschaften gegenüber weiß sich die altkatholische Kirche als die Säule der Warheit, als die Arche des Heils, als den Leib Christi, dessen Gliedschaft die Bedingung der Seligkeit ist. Kann niemand Gott zum Vater haben, der nicht die Kirche zur Mutter hat, wie Cyprian sagt; kann niemand Christum zum Haupte haben, der nicht die Kirche zum Leibe hat, wie Augustin sagt, so scheidet sich ebensomit, wer einer häretischen Sekte angehört, von dem Heil. Quisquis ab ecclesia segregatus adulterae jungitur, a promissis ecclesiae separatur, sagt Cyprian De unitate ecclesiae. So kategorisch aber auch diese Bestimmuug im allgemeinen lautet, so läst sie doch Modifikationen zu. Zunächst kann ja ein Häretiker sich von seinem Irrtum bekehren und Buße tun. Niemand zweifelte, dass einem Häretiker, der Buße tue, der Weg zur Kirche offenstehe. Die Frage konnte nur die sein, ob einem rückfälligen Häretiker die Rückkehr zur Kirche möglich sei. Mildere Kirchenlehrer glaubten das bejahen zu können (Iren. III, 4, 3). Weiter sagte man sich, dass jemand in guter Meinung irren könne. Wie nun Gott am jüngsten Tage solche richten werde, das könne niemand wissen (Salvianus, De gubern. D. V, c. 2). Augustin sagt (Opp. Paris. 1841, II, p. 159): Qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, praesertim quam non audacia praesumtionis suae pepererunt, sed a seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt, quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati cum invenerint: nequaquam sunt inter haereticos deputandi. Wir sehen also, dass nicht irrige Lehre an sich, sondern nur Irrlehre, die im bewusten und gewollten Gegensatze zum Kirchenglauben steht, Häresie ist.

Der altkatholische Begriff von Häresie ging in die mittelalterliche Kirche über. Aber die mittelalterliche Kirche war kein einheitlicher Organismus mehr. Die abendländische Kirche konnte sich nur mit Ausschluss der morgenländischen Kirche (seit 1054), die sie für eine schismatische erklärte, die katholische nennen. Alle Versuche, beide Kirchen zu vereinigen, waren umsonst. Auf diesen Tatbeweis, der in der Existenz der morgenländischen Kirche gegen den Ausspruch der römischen Kirche auf die Prädikate der allgemeinen Kirche lag, wies Luther auf der Leipziger Disputation hin. Eck war mit der morgenländischen Kirche zu wenig bekannt, um etwas Stichhaltiges dagegen vorbringen zu können. Was die abendländische Kirche auf dem Gebiete der Lehre aufstellte, konnte also nicht den Anspruch machen, Kirchenlehre zu sein. Nie würde auf einem vom Morgenlande und Abendlande gemeinsam gehaltenen Konzile die Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes von Vater und Son durchgegangen sein. Wenn im paschasischen Abendmalsstreite im 8. Jarhundert die Verwandlungslehre einem von der morgenländischen und abendländischen Kirche in entsprechender Weise gehaltenen Konzile zur Entscheidung vorgelegt worden wäre, würde sie one Zweifel verworfen worden sein. Durch päpstliche Machtvollkommenheit siegte sie auf dem vierten Laterankonzil (1215). In der mittelalterlichen Kirche verhält sich aber die Lehre der abendländischen Kirche zu den von ihr abweichenden Lehren nicht wie Kirchenlehre zur Häresie. Wol war die abendländische Kirche in ihrem Recht, wenn sie, die an der Lehre der Väter festhielt, auch die von den Vätern verworfenen Lehren als Häresieen behandelte. Wol war sie berechtigt, die dualistischen Irrlehren der Katharer, dieser Ketzer vorzugsweise, zu bekämpfen. Wer mag leugnen, dass sie gegenüber den rationalistischen, pantheistischen, krankhaft mystischen Richtungen des Abendlandes die Sache der Offenbarung vertrat. Aber selbst in unevangelisches Wesen verfallen, nötigte sie die evangelischen Richtungen, welche Reformation forderten, von der Kirche auszuscheiden und somit die Gestalt von Sekten anzunehmen. Diese Sekten aber verfolgte sie mit Feuer und Schwert. Aber aus dem Blute der Warheitszeugen des Mittelalters erwuchs, als die Zeit erfüllet war, die Sat der Reformation. Die Reformation aber gab dem Protestantismus, d. h. der Richtung, welche an Glauben und Leben der Kirche den Maßstab des Evangeliums anlegte, die Gestalt von Konfessionskirchen.

Verstehen wir unter der sichtbaren Kirche die Gesamtheit der Jesum Christum bekennenden Gemeinden, so können wir die morgenländische, die römische und die protestantische Kirche nur Teile der allgemeinen Kirche nennen. Die römische Kirche ist der Komplex von Gemeinden, welcher, aus der römischen Richtung in der mittelalterlichen Kirche erstanden, einen durch Lehre, Verfassung und Kultus verbundenen Organismus, dessen Spitze der Papst ist, bildet. Dieser Teil der Kirche, welcher ziemlich noch einmal soviel Köpfe zält (180 Millionen) als der Protestantismus (90 Millionen), und etwas über die Hälfte der Christenheit bildet, ist natürlich nicht die Gesamtkirche. Aber sie nennt sich die katholische Kirche, indem sie die morgenländischen Christen Schismatiker, die evangelischen Häretiker nennt. Ist die römische Kirche die Kirche, so können die Gemeinschaften außer derselben ebensomit nicht zur Kirche gehören. Und da die Kirche allein die Stätte des Heils ist, so sind morgenländische und protestantische Christen ebensomit außerhalb der Heilsgemeinschaft. Man hat die Härte dieses Urteils mit der Unterscheidung zwischen materialer und formaler Häresie mildern wollen. Materiale Ketzer nennt man diejenigen, welche one Schuld und im guten Glauben (bona fide) Irrlehren anhängen; formale aber solche, welche mit Vorsatz vom waren Kirchenglauben sich fernhalten. Perrone sagt (Praelectiones § 265): De iis tantum agitur, qui culpabiliter vel in haeresi vel in schismate versantur seu de iis, qui formales sectarii sunt, minime vero de materialibus, qui ab infantia erroribus et praejudiciis imbuti sunt quique nec dubitant quidem in haeresi se vel schismate versari, vel si quod dubium in ipsorum mentibus exurgit sincero animo veritatem inquirunt: hos enim ad dei judicium remittimus, cujus est cordium cogitationis scrutari. So anerkennenswert nun auch der Geist der Milde ist, welcher dieser Unterscheidung zu Grunde liegt, so ist doch

nicht abzusehen, wie der Satz: Zugehörigkeit zur katholischen Kirche ist Bedingung des Heils, bestehen soll, wenn Christen, die nicht zur katholischen Kirche gehören, zum Heil kommen können. Der Grund, den Perrone an einer anderen Stelle (Prael. § 196) anfürt, dass nämlich solche in guter Meinung Irrenden wenigstens im Geiste zur waren Kirche gehören, fürt zur Lehre, dass auch außerhalb des Organismus der römischen Kirche Glieder der Kirche Christi im Geiste sind.

Der Protestantismus, bis auf die Reformation eine von einzelnen Persönlichkeiten und von einer Anzal von Sekten vertretene Richtung, ist seit der Reformation ein Kreis von Gemeinden, die sich in Sonderkirchen evangelischen Bekenntnisses gliedern, ihren Lebensgrund aber in dem auf der Schrift ruhenden Proteste gegen alles unevangelische Wesen und in dem Bekenntnisse zur christgemäßen Lehre haben. Wollte der Protestantismus, weil er sich das Zeugnis geben darf, auf dem Grunde evangelischer Warheit zu stehen, sich für die Kirche erklären, welche die Säule der Warheit ist, würde er in die Fehler der Richtung fallen, die er prinzipiell bekämpft: des Katholizismus. Der deutsche Protestantismus, dessen Grundbekenntnis die augsburgische Konfession ist, nennt weder die morgenländische, noch die römische Kirche, noch die von ihm abweichenden protestantischen Bekenntniskirchen Häresieen, weil seine Lehre nicht die Lehre der ganzen Kirche ist. Bei aller Entschiedenheit, mit welcher der Lutheraner die lutherische Abendmalslehre festhält, hütet er sich doch, die reformirte Abendmalslehre eine Häresie zu nennen. Dies aber fürt uns auf den Grundbegriff der Häresie.

Häresie ist eine auf den Boden der Kirche erwachsene Irrlehre, welche den Grundlehren des Christentums, wie sie nach dem Worte Gottes von der altkatholischen Kirche bekannt worden sind, widerstreitet. Das Bekenntnis der altkatholischen Kirche ist die allen Glaubensregeln derselben zugrunde liegende allgemeine Glaubensregel, nach der Auslegung, welche das von der ganzen alten Kirche anerkannte Resultat der Lehrstreitigkeiten dieser grundlegenden Zeit war. Gewiss war es höchst einseitig, wenn Schleiermacher für die aus der Dogmatik auszuscheidenden Häresieen den Doketismus, Nazaräismus, Manichäismus und Pelagianismus erklärte. Es war aber nach einem Zeitalter, in welchem alles feste in der Lehre wankend geworden war, von Bedeutung, dass ein sonst so weitstehender Theologe wie Schleiermacher einen unumstößlichen Warheitskern im Christentum anerkannte, mit dem Richtungen, die schon die alte Kirche verworfen hatte, unvereinbar seien. Es war ein glücklicher Griff, dass er die Häresieen auf dem Boden der alten Kirche suchte, wennschon die Auswal derselben nicht glücklich war, da der Nazaräismus und Manichäismus auf dem Einfluss von Richtungen ruhten, die einer längst überwundenen Vergangenheit angehören. Liegt das Eigentümliche des christlichen Glaubens, wie das altkatholische Symbol bezeugt, in dem Glauben an Vater, Son und Geist, dieser aber, wie die altkatholische Theologie lehrt, in dem Glauben, dass in der Einheit der Gottheit die göttlichen Persönlichkeiten bestehen: so sind alle Richtungen, welche entweder drei Persönlichkeiten auf Kosten der göttlichen Einheit (Tritheisten) oder eine göttliche Einheit auf Kosten der göttlichen Persönlichkeit des Sones und Geistes (Ebioniten, Monarchianer, Arianer), häretisch. Ist Jesus Christus der Gottmensch, welcher göttliche und menschliche Natur in seiner Person vereinte, um Gottheit und Menschheit zu versönen, so sind alle Richtungen, welche entweder die göttliche Natur Christi leugnen (Ebioniten, Samosatener), oder die Realität der menschlichen verkümmern (Doketen), oder beide Naturen nach ihrer Vereinigung in eine sich verbinden lassen (Monophysiten), oder den Unterschied der Naturen bis zum Anschein der Zweipersönlichkeit sich steigern lassen (Nestorianer), als häretisch anzusehen. Wenn es endlich des heiligen Geistes Amt ist, das von Christo erworbene Heil den Menschen zuzueignen, und zwar in der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche, zur Vergebung der Sünden, die sich einst in der Auferstehung zum ewigen Leben erweisen wird, so sind alle diejenigen, welche lehren, dass der Mensch aus eigener Kraft das Heil ergreifen kann (Pelagianer), Häretiker.

Zu den Verirrungen der sichtbaren Kirche, welche viele Jarhunderte lang nicht bloß das Geistesauge vieler Christen getrübt, sondern nachtbedeckte Werke erzeugt haben, gehört der Wan, dass die Häresie, ihrer Natur nach ein kirchliches Vergehen, vom State bestraft werden müsse. Wärend der heilige Martinus in der Indignation, die in ihm das erste Ketzerblut hervorrief, sich ein schönes Denkmal in der Geschichte der Kirche gesetzt hat, konnte ein Augustin (Retract. II, 5; Opus imperf. II, 2; Ep. 93 ad Vinc.; Ep. 185 ad Bonif.) das Wort des Herrn: Coge eos intrare falsch und unbesonnen dahin deuten, dass die christliche Obrigkeit die Häresie nicht zu untersuchen, wol aber in Schranken zu halten habe. Hätte er den Kommentar lesen können, den die Verfolgungen der Albigenser, die Scheiterhaufen der Inquisition, die Bartholomäusnacht zu seinen Worten geschrieben haben, er würde sich nicht mit der Ausrede, dass er ja den Tod der Häretiker nicht gewollt habe, haben beruhigen können. Wer dem State das Recht gibt, Gewaltmittel anzuwenden, der muss es demselben überlassen, welche er anwenden will. Aber freilich ist auch uns Protestanten oft genug der Scheiterhaufen Servets vorgehalten worden, den Calvin angezündet hat. Man wende nicht ein, dass nicht die Genfer Kirche, sondern der Genfer Stat Servet habe verbrennen lassen. Calvin hat in einer besonderen Schrift (Defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate contra prodig. errores M. Serveti Hisp., ubi ostenditur, haereticos jure gladii coërcendos esse et nominatim de homine hoc tam impio juste et merito sumtum Genevae supplicium 1554) das Recht der Obrigkeit, Häretiker mit dem Schwerte zu bestrafen, verteidigt. Dass Calvin nicht das Feuer, sondern das Schwert gewollt hat, ändert an der Sache nichts. Es bleibt bei Luthers Satz: Die Ketzer verbrennen ist wider den Willen des heiligen Geistes (Grund und Ursache aller Artikel, so durch die röm. Bulle unrechtlich verdammt worden, 1520. Erl. A. XXV, S. 139).

Der auf dem Grunde des Wortes Gottes stehende Theologe muss grundstürzende Irrtümer, welche die alte Kirche einmütig verworfen hat, Häresieen nennen. Er wird aber in Erwägung, dass wir in einer Übergangszeit stehen, in der es gilt, den evangelischen Glauben, wie ihn die Kirche aller Zeiten und Orte bekannt hat, theologisch zu reproduziren, im Urteile über Personen um so milder sein, als selbst Väter, Scholastiker und römische Theologen bei der Frage, ob jemand ein Häretiker zu nennen sei, auf die Herzensstellung desselben ein entscheidendes Gewicht gelegt haben. **Kahnis.**

Haetzer, Ludwig, denn so schreibt der Mann sich selbst, wärend schon die Zeitgenossen in lateinischer wie deutscher Schrift ihn mit dem Unglücksnamen Hetzer oder Hezer nennen, dessen Sinn sie deuten (Urbanus Regius noch vor dem Tode Haetzers), entstammte, wie Th. Bibliander in Zürich, dem thurgauschen Städtchen Bischofszell nahe bei St. Gallen, wo sein Vater ihn überlebte. Geburtsjar und Jugend ist unbekannt. Noch im Sommer 1524 von Zwingli als „junger Mann" empfohlen, wird er um 1500 geboren sein. Er genoss akademische Bildung, war in Freiburg im Breisgau, aber one hier, wie ich früher vermutete, mit dem schon älteren Urbanus Regius (geb. 1490) zusammenzutreffen, der mit „Ludwig" später in Augsburg vertraulich auch über Freiburg plauderte und im voraus sein schwäbischer Nachbar war. Der drei Sprachen erscheint er mächtig, also als „fürbündig gelehrter Mann" (Seb. Frank; aber auch Zwingli), wobei möglich, dass er seine Hauptsprache, das Hebräische, erst in Zürch bei Ceporin, wie Zwingli, gelernt. Neben den Sprachen bot Freiburg durch Joh. Breisgauer und jüngere Kräfte jene Taulersche Mystik, welche den religiösen Anschauungen H.'s von Anfang zu Grund liegt. Er war überhaupt nicht nur gelehrt, er war geistreich, beredt, tatkräftig. Ein Jüngling in hohen Gedanken, in starkem Mut, in reinen und unreinen Leidenschaften hat er auch gelebt und ist er gestorben. Seine äußere Lage stellte ihn mitten in die frische Strömung des 16. Jarhunderts. Er war Kaplan in Wädenschwyl am oberen Zürichsee, als Zwingli in Zürich zu wirken, aber auch ein „hitzköpfiger" Radikalismus ihn bereits zu überbieten begann. Hier trat auch Haetzer zuerst hervor als Wortfürer der Bilderstürmer in seinem „tütschen Büchli"

(Bullinger I, 127): eyn vrteyl Gottes vnsers eegemachels, wie man sich mit allen götzen vnd bildnussen halten sol, vß der heil. gschrift gezogen durch L. Haetzer (Motto: o Gott, erlös die Gefangenen), gedruckt in Zürich 24. Sept. 1523. Es war ein Flugblatt von 10 Blättern, worin er die Befehle Gottes im A. T. gegen die Bilder sammelt, die „Argumente“ für sie widerlegt und alle Christen zu eilendem Feuergericht gegen sie auffordert. Die nächste Folge des populären, widerholt gedruckten Flugblattes war wenige Tage darauf (vor 29. Sept.) das Attentat einer Gesellschaft Bürger gegen das stattliche Kruzifix in Stadelhofen am obern Ende der Stadt (so Bullinger a. a. O.), in Verbindung damit aber auch das zweite große Züricher Religionsgespräch vom 26. bis 28. Oktober, bei welchem der Flugschreiber sogar die Ehre genoſs, das offizielle Protokoll zu schreiben, welches er, froh, daſs er so respektirt wurde, mit siegesfreudigem Vorwort am 8. Dez. drucken ließ. Vorerst ist er noch beiden Parteien wert und bei der Disputation selbst berief sich Leo Jud, der Genosse Zwinglis, in ehrender Weise auf die Flugschrift; bald aber trieb ihn eine unklare Mystik, dem strengen Bibelglauben stets zur Seite gehend und vor lauter Vertraulichkeit mit Gott und Sicherheit der Gnade „des Vaters“ das Bewuſstsein der Sünde, den Wert der Gnadenmittel und selbst der Person Christi, des bloßen Vorgängers im Kreuzgang verflüchtigend, dazu ein unreiner, zum Extrem stürmender, zugleich auch ehrgeiziger Eifer und eine starke Sinnlichkeit auf alle Abwege der Widertäuferei, von welchen er nur gewaltsam auf Tage und Monate den Rückweg zu Zwingli findet.

Nach dem Religionsgespräch harrte H. noch Monate lang in Zürich, wohin er jetzt mit üblicher Aufgebung seines Meſsamts als Litterat übersiedelte, auf die Einfürung der Reformen, welche sich immer wider verschob. Daſs die Häupter der Reformpartei, welche seit Nov. 1523 durch Visitation und Predigt das Landvolk vorbereiteten, ihn achteten und besonders der Abt von Cappel, dann selbst der Rat von Zürich seine Ehre gegenüber einem altgläubigen Pfarrer von Maschwanden, dem Haetzer als „Bub und Schelm“ noch vor dem Religionsgespräch keck ins Kanzelwort gefallen, energisch verteidigten (Okt. 1523 bis April 1524), genügte ihm noch lange nicht; er begehrte mit Jesaja und Psalmen die ernstliche Erlösung der Gefangenen, auch der Juden, die entscheidende Jebusiterschlacht, dazu, wie Freund Grebel und Manz, eine äußere Stellung. Seinen Unmut zeigen schon seine letzten Arbeiten in Zürich, insbesondere seine Verdeutschung der Bugenhagenschen Auslegung der Episteln Pauli, wo er im Vorwort (29. Juni 1524) die zaghaften Ausleger des Wortes Gottes, die oberflächlichen Schwertfürer verflucht und Gott bittet: o Gott, mein Vater, verleih uns unerschrockene Propheten; tu' meinen Mund auf, so werd' ich dein' Warheit unerschrocken reden! Ein neuer Reformator, statt Zwinglis und Luthers, zog er jetzt weg aus Zürich, fast im gleichen Augenblick, wo der Rat nach Zwinglis Forderung endlich zwar nicht die Messe, aber die Bilder proskribirte (15. Juni 1524), andererseits freilich auch die wegen Verschleppung der Reform selbst über Pfingsten 1524 wütenden Radikalen an Pfingsten selbst (15. Mai) in der Nähe von Zürich, in Zollikon, Bilder, Altäre, Taufsteine zu zerschlagen und durch Widertaufe und Gütergemeinschaft die auch von Haetzer begehrte Gemeinde der Heiligen aufzurichten begonnen hatten. In der Gesinnung eins mit ihnen (vgl. Bull. I, 238), äußerlich im Frieden mit Zwingli, der ihm ein Empfehlungsschreiben an den bekannten Prediger Dr. Frosch mitgab (16. Juni 1524), zog Haetzer Ende Juni nach Augsburg weg, wo er in dem angesehenen Andr. Rem einen Freund, in Silvan Ottmar einen buchhändlerischen Geschäftsgenossen fand. Ottmar hatte schon ein Buch zur Judenbekehrung von ihm gedruckt (2. Jan. 1524), Rem die Widmung der Paulsbriefe erhalten. Die Verbindung mit Joh. Frosch gelang weniger als die mit Urb. Regius, der, damals auch noch ein ehrgeiziger Streber, obgleich mit H. sonst nicht zu vergleichen, gerade in diesem Sommer bleibenden Einfluſs zu gewinnen begann. Außerdem fand er in einem Patrizierhause (bei dem humanistisch gebildeten Georg Regel) Eingang, und dankte wol der Frau Anna Regel, welche später in ein so zweideutiges Verhältnis mit ihm kam, die Begleitung auf der Sommerreise nach den Gütern bei Donauwörth, welche freilich infolge Überfalls

durch Mannschaften des baierischen Herzogs mit allgemeinem Fluchtrückzug nach Augsburg im Herbst 1524 endigte. Noch blieb er kurze Zeit bei Regels, dann packte er, als er Regel unbequem wurde und Erfolge in Zürich hoffte, sein Bündel und zog zur Limmat. Aber sein Bleiben war kurz. Obgleich er auch Zwingli sah, verkehrte er doch hauptsächlich mit den Neuerern, Grebel, Manz, Reublin, Bröblein, welche unterdessen den Kampf auf Leben und Tod gegen die Kindertaufe und gegen die „Tyrannen und Päpste" eröffnet hatten, beteiligte sich mit ihnen am Religionsgespräch vor kleinem und großem Rat 17. Januar 1525, obgleich er für seine Person stets nur die Aufhebung des Taufzwangs für Kinder, d. h. den anfänglichen Standpunkt seines Freundes Hubmeier von Waldshut (1523), nicht aber die Widertaufe, vertrat, und wurde dafür, wärend man Grebel und Manz noch einmal schonte, als „Ausländer" neben Reublin, Bröblein und Andr. Stelzer durch Beschluss vom 21. Januar 1525 mit der Frist von 8 Tagen des Gebiets verwiesen. In Verlegenheit, zog er zum zweiten Mal nach Augsburg, und diesmal ging es besser. Zwar äußerlich blieb seine Stellung als Litterat und Korrektor bei Ottmar bescheiden, zumal Regel, später ein hilfreicher Schützer des Evangeliums und Freund Zwinglis, trotz der Frau wegen Bayerns und selbst aus religiöser Überzeugung im Tauf- und Abendmalspunkt ihn ziemlich fern hielt, aber durch seine Agitation gegen die Kindertaufe und für die Karlstadtsche neue Abendmalstheorie wurde er in der durch die Gegensätze der Konfessionen, unter denen die alte noch regierte, sowie des Reichtums und der Armut tiefgespaltenen Bevölkerung Augsburgs bald zum berühmten und ruhmsüchtigen „Vorfechter" der Täufergemeinde, als welchen er sich auch Zwingli in einem Wideranknüpfungsbrief vom 14. Sept. zu spüren gibt, indem er mit seinen vielen Freunden und selbst mit ihrem Gelde pocht. Seine Ansichten, besonders vom Glauben one Sakrament, vom Geist one Pfänder, von der Liebe und Hingabe bis zum Kreuz, hat er in der Schrift von den evangelischen Zechen und von der Christen Red aus hl. Geschrift (1525) niederlegt. Seine Intrigue, seine Zweizüngigkeit, Schmähsucht und Verleumdungskunst ist mit der Stellung selbst gewaltig gewachsen, wie nur allein sein Brief an Zwingli zeigt. Er kämpft mit ihm gegen den fleischernen Christus, schimpft roh über Bugenhagen, seine frühere Geldquelle, hetzt mit elenden Gründen gegen Urbanus, vor dem er doch Angst hat und verbirgt natürlich zugleich, dass er in der Tauffrage in seinen Kreisen auch Zwingli und Leo Jud verlästert. Auch über die Bauern redet er schlimm in obiger Schrift, wärend der Brief an Zwingli ihre Erfolge in Salzburg rühmt. An dieser Charakterlosigkeit zerging auch seine Augsburger Herrlichkeit. Urbanus Regius hatte ihn zuletzt als giftigen Feind entdeckt und zur Disputation gefordert. Da er feige nach Täuferart nicht erschien, wurde er im Herbste 1525 vom Rat als unlauterer, aufrürerischer, dem Evangelium feindlicher Mensch aus der Stadt verwiesen.

In der Not wollte er als verlorner Son bei Zwingli wider anklopfen. Über Konstanz, wo er Tränen des Zorns über Urbanus weinte, und über Basel, wo Oekolampad ihn freundschaftlich ins Haus aufnahm und bei der Übersetzung seiner ersten Nachtmalschrift an die Schwaben unterstützte, reiste Haetzer am 4. Nov. mit der fertigen Schrift, welche er Froschauer, seinem ersten Verleger, anbieten wollte, nach Zürich; am 24. kam er nur dahin, um den Druck zu beginnen; anfangs Februar zog er ganz dahin. Zwinglis Misstrauen wurde langsam überwunden; das gute Zeugnis Oekolampads, der dem Klienten die Eitelkeit durch Arbeit vollends vertreiben wollte, dann Haetzers Eifer gegen die Schwaben und sein sogar gedrucktes Ehrenzeugnis für Zwingli, den „redlichen Knecht Christi", dem die Täufer beim Religionsgespräch vom 9. Nov. 1525 „ganz lau und schriftlos" gegenüberstanden, gewann ihn am meisten; Haetzer durfte bleiben und sogar mehr als je der Vertraute Zwinglis werden, als welcher er zur Berufung Pellicans von Basel nach Zürich verdienstlich mitgeholfen hat. Mit dem Druck des Buches, dessen Vorrede durch die Erklärungen über Abendmal, Bauernkrieg und Täuferei Bedeutung hatte, erlischt freilich schon im März 1526 die erneute Verbindung. H., wütend über Zwingli, der vielleicht nun seine Ausweisung aus Zürich veranlasste, nachdem seit dem 7. März mit schärfsten Strafen gegen die Täufer eingeschritten

worden, kam nach Basel zurück, wo er 18. Juli seine Übersetzung Maleachis mit der Auslegung Oekolampads und mit scharfen Anspielungen auf Zwingli (in der Vorrede) veröffentlichte; dann ging er, auch in Basel wegen Verfürung einer Magd in Oekolampads Haus ruhelos, nach Straßburg, dem Asyl der Verfolgten, wo der stets zu tolerante Capito ihn aufnahm. Mit Klugheit wies er hier den Verdacht der Täuferei ab, obgleich er Zwingli schmähte, zeigte Widerwillen gegen die Häupter, obgleich man ihn für fähig hielt, gleichzeitig ihre Martyrien zu schreiben, lobte übrigens die Straßburger Freigebung der Kindertaufe. Das wichtigste war die in Straßburg begonnene Übersetzung der Propheten (deren Vorläufer, neben Maleachi auch Jesaja 36—37, er schon 1526 erscheinen ließ) und in Verbindung damit die Freundschaft mit dem im Spätherbst 1526 gekommenen Joh. Denk, der ihm die „deutsche Theologie“ wichtig machte und in seiner Lehre ihm den Ausbau seiner eigenen Grundgedanken anbot, namentlich in der Lehre vom inneren Wort, vom Verdienst und von der Person Christi, wo schon die Straßburger Prediger die Abhängigkeit von Denk konstatirten. Leider sind, mit Ausnahme der Propheten, die letzten Arbeiten Haetzers, Baruch, Schlussrede zur deutschen Theologie, Lieder unter dem Kreuzgang, Büchlein von Christo, von den Schullehrern (die zwei letzten nie gedruckt) verloren oder fast verloren; die Reste aber (besonders bei Seb. Frank) zeigen die Denksche Schule. Der Vertreter des inneren Gottes- und Geistworts ruft jetzt: Kanon hin, Kanon her! Der Vertreter des Verdiensts und Bluts Christi verwirft jetzt das Zechen auf die Kreide Christi und begehrt eigenes Zalen in der Kreuzschule. Der Verkündiger des l. Herrn und Bruders Jesus Christus, der die Seligkeit hatte und doch durch Leiden zur Herrlichkeit ging, leugnet jetzt im Büchlein von Christo, dem letzten Trumpf, den Aberglauben der Gottheit Christi, da Gott nur einer, Christus aber nur Bruder ist bis zur Herrlichkeit. In diesen leugnerischen Sätzen ist er jetzt selbst über Denk hinaus der unerschrockene, frische, freie, küne Haetzer (der Kirchen-Hetzer nach Urbanus), den er längst der Welt versprach. Bleibenden Wert hatte die Übersetzung der Propheten, von Haetzer mit Jesaja begonnen, von Denk „um Gottes willen“ unterstützt, aber erst im Frühjar 1527 in der Pfalz vollendet und gedruckt: alle Propheten nach hebräischer Sprache verdeutscht, mit Motto und Vorwort Haetzers. Es war die erste reformatorische Propheten-Übersetzung, da die zürichsche erst 1529, die Luthersche erst 1532 fertig wurde. Die Züricher, und selbst Luther, rühmten sie. Luther erkennt Fleiß und Kunst genug, auch den Anschluss an sein Deutsch, der seine Abhängigkeit von ihrer Treue und klaren wie edeln Sprache im einzelnen nicht ausschließt, meint aber zu finden, dass Juden dabei gewest, die Christo nicht große Huld erzeigt. Die Züricher erwänen den Anstoß der Namen von Rädelsfürern der Sekten. Immerhin hat dieses verdienstliche Werk Haetzers nicht nur durch viele Ausgaben (bis 1532), sondern auch und noch mehr durch die Benützung der späteren Übersetzer den Tod des Verfassers lange überdauert (vgl. auch Gesch. der d. Bibelübers. in d. schw. ref. K. von J. J. Metzger, 1876, 79 ff.). In Straßburg konnte das Werk nicht geschlossen werden. Ende Dez. 1526 wurde Denk nach seiner Disputation mit den Predigern ausgewiesen und ging in die Pfalz; gleichfalls unfreiwillig, obgleich gegen die Verwechslung protestirend, folgte ihm im Febr. 1527 Haetzer. In Worms bei Peter Schöffer erschienen dann die Propheten am 13. April mit der Vorrede H.'s vom 3. Daneben aber agitirten die Freunde lebhaft durch das ganze Land, gewannen besonders in Worms den jungen Prediger Jakob Kautz, bis jetzt Anhänger der Straßburger, und bestimmten ihn, auf den 13. Juni, Donnerstag nach Pfingsten, eine entscheidende Disputation über 7 Denk-Haetzersche Thesen an der Predigerkirche anzuschlagen. Denk und Haetzer teilten sich in das neue Papsttum; Denk gab die Ideen, H. war der handelnde Feldherr und wurde bis nach Straßburg als „Haupt“ gepriesen. Es ist sonst bekannt (vgl. Art. Kautz), dass der Schlachtplan nicht nur mit dem Sturz der Häupter, sondern auch mit der momentanen Niederlage des Evangeliums durch die ganze Pfalz endigte. Denk und H. flohen im Juli nach Nürnberg und Augsburg, dann trennten sich die Wege. Denk starb im November 1527 in Basel, H. schweifte umher, kam nun

nach Augsburg und wurde infolge der Überrumpelung täuferischer Versammlungen an Ostern 1528 vom Rat neu ausgetrieben.

Nun brach auch ihm, dem onehin Kränklichen, einigermaßen der Mut. Er ging nach Bischofszell zurück, um ruhig litterarischen Arbeiten, zunächst der Verdeutschung des Predigers sich zu widmen. Er verkehrte mit Vadian in St. Gallen, ließ sich dann aber mit der Anung der Nichtwiderkehr noch im Sommer 1528 in Konstanz nieder, wohin ihn die gleichfalls, sogar in Verkleidung, aus Augsburg geflüchtete Regelsche Familie zog. Hier nahm er, noch im Jare 1525 der naive Sittenwächter selbst für Zwingli, sein klägliches Ende in groben Fleischessünden, welche ihm und den Täufern schon früher nicht ungewönlich. Anna Regel nahm er geradezu heimlich zum Eheweib, empfing einen Gemalring von ihr und vielmal Geld. Gott werde ihr nichts darein reden, tröstete er, und sie ergab sich, mit dem Gatten als Mann und Nichtbruder nicht zufrieden, willig und eifrig. Dazu noch nahm er als förmliche Hausfrau Apollonia, die Magd der Frau Regel, und verfürte noch andere. Ende Oktobers wurde er in der durch Blarer und Zwick sittenstreng gewordenen alten Bischofsstadt verhaftet und nach dreimonatlichem Gefängnis am 3. Februar 1529 wegen jener Doppelehe, selbst über das strenge Gesetz hinaus und doch nur aus Gnade, zum Tod durch das Schwert verdammt. „L. Haetzer ist wäger todt als lebendig", war das einstimmige Gerichtsurteil. Am 4. Februar hat er diesen Tod gefasst, doch nicht one theatralische Beigabe als „armes Werkzeug Gottes" und als Bruder Christi, „der seinen Hals darangegeben" (wie er schon 1523 schrieb), erlitten, und Thomas Blarer, der Ratsherr, der treffliche Bruder von A. Blarer und Freund von Melanchthon, zugleich der Erbe des Büchleins von Christo, hat dieses Sterben mit Andacht im Druck beschrieben (Straßburg 1529). Selbst Joh. Zwick hat es gepriesen, obgleich er kaum vorher für seinen Hinweis zum Blute Christi die Gegenfrage Haetzers erhalten, was denn das Blut Christi wäre? Vollends die Täufer haben den Todestag „Ludwigs" ausgezeichnet.

An die Erneuerung seines Andenkens durch etwaigen Fund einer Abschrift des Büchleins von Christo (seiner dogmat. Hauptschrift) ist nicht zu denken. Die Übergabe des Manuskripts (3. Febr.) an Th. Blarer, die Verwarung und schließliche Verbrennung desselben durch A. Blarer (Herbst 1552) ruht durchaus auf der Voraussetzung, dass das Büchlein nur in diesem einen Exemplar existirte. Wenn Zwingli beim Marburger Gespräch (Herbst 1529) sich rühmte, den Druck in Zürich verhindert zu haben, so ist absolut nicht an einen Druckversuch durch die Blarer oder Freunde derselben zu denken, offenbar auch nicht durch Freunde Haetzers, welche etwa eine Abschrift besaßen, worüber nirgends eine Spur ist, vielmehr höchstens an eine Absicht des lebenden Haetzer, der wol 1527 die dem Urb. Regius erst im Januar 1529 der Tendenz nach bekannte Flugschrift schrieb und 1528 von Bischofszell aus in Zürich heimlich unterzubringen suchte, dann aber im Gefängnis und im Tod froh war, dass sie nicht gedruckt war, und er sie im Manuskript mit inständiger Bitte um Hinderung öffentlicher Verbreitung Th. Blarer übergeben werden konnte. Übrigens auch widergefunden, würde das Büchlein nicht sonderlich wertvoll sein, da Haetzer auch hier wol neben allgemeinen Kraftsprüchen nur eine einseitige Sammlung von Bibelstellen gab, wie in der Bilderschrift.

Ausfürliches über die Quellen des Lebens Haetzers und dieses selbst in meiner Abhandlung: Ludwig Hetzer, Jarbücher für deutsche Theologie 1856, 215 ff. **Th. Keim†.**

Häuser bei den Hebräern, s. Baukunst b. d. Hebr.

Hafenreffer, Matthias, lutherischer Theolog des 16./17. Jarhunderts. — Geboren den 24. Juni 1561 zu Kloster Lorch in Württemberg, vorgebildet in den Klosterschulen zu Lorch, St. Georgen und Hirschau, studirt er s. 1579 in Tübingen Philosophie und Theologie, wird 1581 Magister, 1583 Repetent, 1586 Diakonus in Herrenberg, Kollege von Johann Andreä, dem Vater Johann Va-

lentins (s. dessen Vita Ms.), Schwiegerson von Johann Brenz, dessen Tochter Agatha er als Witwe heiratete, 1588 Pfarrer in Ehningen, 1590 Hofprediger und Konsistorialrat in Stuttgart, 1592 Dr. theol., 1596 Professor der Theologie in Tübingen, auch Superattendent des theol. Stifts, zuletzt (nachdem er manche unverschuldete, von ihm selbst geduldig getragene Zurücksetzung erfaren) seit 1617 Kanzler der Universität und Propst an der Stiftskirche daselbst, gest. 22. Okt. 1619. Mit gründlicher und vielseitiger Gelehrsamkeit, bes. auf dem Gebiet des Alten Testaments, aber auch der Dogmatik, Patristik, der Mathematik und Naturwissenschaften (seine mathematischen Kenntnisse fanden die Anerkennung Keplers), verband sich bei ihm ein trefflicher Charakter, ein frommer und biederer, sanfter, uneigennütziger und friedliebender Sinn. Von der damaligen Streittheologie hielt er sich möglichst fern, fand dagegen seinen Beruf und seine Freude in freundlichem und förderndem Umgang mit der studirenden Jugend, wobei er aber auch an ernsten Worten wider akademische Unsitte es nicht fehlen ließ. So stiftete er durch seine Wirksamkeit auf Katheder und Kanzel, durch Wort und Schrift, vor allem aber durch den Eindruck seiner warhaft theologischen Persönlichkeit reichen Segen, wie Joh. Kepler, W. Schickard, Joh. Val. Andreä und andere dankbare Schüler mit warmer Pietät ihm nachrühmen. Besonders charakteristisch für seine ängstliche Orthodoxie, aber auch für die Vielseitigkeit seiner wissenschaftlichen Interessen, ist sein Briefwechsel mit dem Astronomen Kepler, der ihm als seinem praeceptor colendissimus seine Schriften mitteilt und in seinem Streit mit dem Superintendenten Hizler in Linz ihn um seine Vermittlung angeht, den H. aber auch aufs ernstlichste warnt, sich nicht auf theologische Fragen einzulassen, den Einbildungen der törichten Vernunft zu entsagen und die göttlichen Geheimnisse in warem einfältigem Glauben zu verehren (s. Frisch in seiner Ausgabe der Opp. Kepleri t. VIII, wo 5 Briefe von K. an H., 11 Briefe von H. an K. verzeichnet sind, vgl. Reittinger, Leben Keplers, 1868, Th. I, S. 99; Paul Stark in Zeitschr. f. hist. Theol., 1868, S. 3 ff.).

Die Schriften H.'s sind verzeichnet bei Fischlin S. 19—24. Es sind Reden (z. B. Gedächtnisreden auf Gerlach, Osiander, Sigwart, Heerbrand), Disputationen über verschiedene theol. Loci, Predigten, auch einige Streitschriften gegen Anabaptisten und Calvinisten (z. B. Examen und Gegenbericht gegen die Calvin. Theologen zu Heidelberg 1608 ff.); bes. aber folgende zwei: 1) Loci theologici seu compendium theologiae plane admodum, ut quivis latinae linguae gnarus intelligere possit, conscriptum, Tübingen 1600, 8°, und in neuer Bearbeitung u. d. T.: Loci theologici certa methodo ac ratione in libros tres tributi etc., Tübingen 1603. 6. 9. u. ö., auch in zwei Abdrücken zu Stockholm 1612 und 1686 erschienen, — abgefaßt zunächst auf den Wunsch des Herzogs Friedrich von Württemberg, zum Gebrauch des Prinzen Johann Friedrich, dem das Werk dedicirt ist; später wesentlich umgearbeitet und erweitert, ausgezeichnet nicht durch Originalität der Gedanken, aber durch Schriftmäßigkeit und lutherische Rechtgläubigkeit, durch Klarheit und Einfachheit der (in Fragen und Antworten gefaßten) Darstellung, sowie durch Berücksichtigung der christiana praxis und praecipuae heterodidascaliae, — ein Bild der lutherischen Orthodoxie der nachkonkordistischen Zeit in kurzen Umrissen, aber auch ein Vorbild der spezifisch württembergischen Schrifttheologie, die von der oratio, meditatio, tentatio als den tria primaria theologiae capita ausgeht, in der Lehre von der majestas hominis Christi divina und der Idiomenkommunikation als der eigentlichen Spitze des Systems gipfelt. Nicht bloß in Tübingen, wo das bisher eingefürte Heerbrandsche Kompendium von den Hafenrefferschen loci verdrängt wurde, blieben diese bis zum Ende des 17. Jarhunderts das dogmatische Lehrbuch, wurden von J. V. Andreä excerpirt (Tübingen 1614), von der Prinzessin Anna Johanna, einer Tochter des Herzogs Johann Friedrich, 1672 in's Deutsche übersetzt; sondern auch auf der Universität Upsala und in andern schwedischen Lehranstalten wurden sie 1612 durch königl. Dekret als offizielles Lehrbuch eingefürt und noch Karl XII. soll sie fast auswendig gewußt haben. — Von den Zeitgenossen noch mehr bewundert, von der Nachwelt weniger beachtet wurde sein zweites Hauptwerk:

Templum Ezechielis s. in IX postrema prophetae capita commentarius, zunächst eine Erklärung von Ezech. 40—48, mit ausfürlicher Beschreibung und graphischer Darstellung des Tempelbaues, zugleich aber meditationes de praecipuis religionis christianae capitibus, sowie gelehrte Untersuchungen über die alttestamentlichen Maße, Münzen und Gewichte enthaltend, ein compendium totius doctrinae evangelicae und zugleich isagoge zur Erklärung der hl. Schrift. Vorlesungen über alle Propheten hatte er handschriftlich hinterlassen; ein comment. in proph. Nahum et Habacuc erschien aus seinem Nachlass, Stuttgart 1663.

Nachrichten über sein Leben gibt eine Leichenrede von Lucas Osiander, Tübingen 1620; Thomas Lansius, Amicitiae monumentum etc., in dems. Jar; Freher, Theatr. vir. er. cl. p. 400 (mit seinem Bild); Fischlin, Memoria theol. Wirtemb. II, 8 ff.; Bök, Eisenbach, Klüpfel, Weizsäcker in ihrer Gesch. der Tübinger Universität und theol. Fakultät; über seine Schriften vgl. Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik I, 77 ff.; Tholuck, Das akad. Leben I, 145; Frank, Gesch. d. prot. Theol. I, 250; über seine christologischen Anschauungen und seinen Anteil am Streit der Tübinger und Gießener s. Dorner, Christologie II, 787 ff.; J. G. Walch, Religionsstreitigkeiten der luth. K., Bd. IV, S. 560 ff.

Wagenmann.

Hagada, s. Midrasch.

Hagar (הָגָר = Flucht) war eine ägyptische Magd der Sara, welche diese, selbst unfruchtbar, nach alter Sitte (s. Art. „Ehe") dem Abraham als Kebsweib gab, damit sie deren Kind als das ihre annehmen könne. Da sich aber die Sklavin, schwanger geworden, über ihre Herrin erhob, indem Unfruchtbarkeit als ein großes Unglück, als eine Schande, ja als göttliche Strafe galt (Gen. 19, 31; 30, 1. 23; Lev. 20, 20 f.; 1 Sam. 1, 6 f.; Luk. 1, 25; Jes. 4, 1; 47, 8 f.), so wurde Sara über die von ihr selber Erhobene unwillig und bedrückte sie, sodass sie in der Richtung nach Ägypten in die Wüste Sur (d. i. Djôfar) entfloh. Dort aber sei sie durch eine Theophanie bei der nach dieser Erscheinung benannten, mehrfach erwänten (Gen. 24, 62; 25, 11) Quelle Beer-Lachai-Roi, d. h. warscheinlich „Brunnen des Lebendigen, der mich schaut", der mich auch in der Wüste nicht vergisst (Ewald, Gesch. Isr. I, S. 358, Note; v. Lengerke, Ken. I, p. 274; Dillmann z. Genes. 16, 14), zur Rückkehr unter Saras Botmäßigkeit bewogen worden und habe die Verheißung zalreicher Nachkommenschaft durch den von ihr zu gebärenden Ismael empfangen. So berichtet, anlehnend one Zweifel an alte Erinnerungen von der Verwandtschaft der nordarabischen Beduinen als eines älteren Brudervolkes Israels mit teilweise ägyptischer Beimischung, sowie an den merkwürdigen Namen jenes Brunnens und der Hagar selbst, der jüngere Erzäler der Genesis K. 16. Die Grundschrift erzält dagegen 21, 9 ff.; vgl. 25, 6. 11 ff., in der Hauptsache übereinstimmend und nicht gerade in unauflöslichem Widerspruche mit dem eben Berichteten, Hagar sei, nachdem ihr Son Ismael bereits ein ziemlich großer Knabe geworden war (17, 25; 21, 8), von Abraham auf Betrieb der Sara, die nicht wollte, dass der Son der Sklavin gleichberechtigt mit dem eigenen, mittlerweile geborenen Sone Isaak aufwachse und endlich mit diesem am Erbe teil bekomme, mit Brot und einem Wasserschlauche fortgeschickt worden. Herumirrend in der Wüste bei Beerseba habe sie sich, nachdem ihr das Wasser ausgegangen war, von dem Knaben einen Bogenschuss weit getrennt, um ihn nicht verschmachten zu sehen, und habe dann einen Engel gehört, der ihr obige Verheißung gegeben und in der Nähe eine Quelle gezeigt habe zu ihrer und des Knaben Rettung, der später in der Wüste Pharan zum gewaltigen Bogenschützen herangewachsen sei. Wie viel rein Historisches an diesen Sagen sei, läßt sich nicht mehr genau ermitteln, aber merkwürdig ist, dass nach Rowlands Entdeckung noch heute die Araber 5 Stunden von Kades auf dem Wege von Berseba nach Ägypten einen Brunnen „Moilâhhi (vielmehr: Muweilih) Hadjar" zeigen und in dessen Nähe eine bemerkenswerte Felswonung Beit-Hadjar, siehe Robinson, Pal. I, S. 315; Tuch in d. Zeitschr. d. deutsch-morgenl. Ges. I, S. 175 f., Note; Ritters Erdk. XIV, S. 1086 f. Natürlich stellen die Araber, deren eine Haupt-

zweig sich durch Ismael (s. diesen Art.) von Hagar ableitet, wie Bar. 3, 23 die Ismaeliten „die Kinder Hagars“ nennt, diese als rechtmäßige Gattin Abrahams dar und lassen sie in Mekka begraben sein, wie sie auch den berühmten Brunnen Zemzem als jene Quelle Ismaels bezeichnen, s. Herbelot, Bibl. orient. s. v. (fol. 927 ed. Paris. 1697), vgl. noch Ewald, Gesch. Isr. I, S. 369; Lengerke, Kenaan I, p. 273 sqq. 281 sq. und die Kommentare von Tuch, Knobel und Dillmann zur Genesis.

Der Apostel Paulus macht Gal. 4, 24 ff. die Sklavin Hagar, in deren Namen er — nach der schwereren Lesart des T. Recept. — warscheinlich nach der Lautänlichkeit von הָגָר, was arabisch هَجَر lautet, mit حجر, was „Stein, Fels“ bedeutet, aber hebräisch חגר heißen müßte, schon eine Bezeichnung des Sinai, also des Berges des Gesetzes, findet, zu einer Allegorie des Bundes des Gesetzes, unter dessen Knechtschaft sich das jetzige Jerusalem mit seinen Angehörigen befinde, das daher in die gleiche Kategorie gehöre (*συστοιχεῖ*) wie Hagar, wärend das obere Jerusalem, die Mutter der gläubigen Christenheit, homogen ist der freien Sara und unter dem neuen Bunde der Freiheit steht. Der Apostel macht dabei V. 28, der jüdischen Tradition folgend (Bereschith Rabba. 53, 15), aus dem „Spielen“ Ismaels (מְצַחֵק Gen. 21, 9, was man gewönlich „spottend“ übersetzt, das aber zu stark ist; es ist einfach das scherzende Spielen des Knaben gemeint, was Saras mütterliche Eifersucht weckte) ein „Verfolgen“ des Isaak, und sieht auch hierin ein Vorbild davon, daſs die Kinder der Verheißung vom fleischlichen Israel Verfolgung zu leiden haben, s. die Ausleger zu Gal. l. l. und Usteri, paulinischer Lehrbegr., S. 189 ff., 4. Ausgabe. **Rüetschi.**

Hagariter, הַגְרִים oder הַגְרִיאִים — an der Identität dieser beiden Namen ist kaum zu zweifeln — nennt die bibl. Chronik I, 5, 10 f. im allgemeinen die Beduinenstämme im nördlichen Arabien, welche nebst andern ismaelitischen Stämmen zur Zeit Sauls von den ostjordanischen Stämmen Ruben, Gad und ½ Manasse glücklich bekriegt und, nachdem ihnen eine große Beute an Menschen und Vieh (100,000 Menschen, 50,000 Kamele, 250,000 Schafe und 2000 Esel) war abgenommen worden, aus ihren Wonsitzen im Osten von Gilead verdrängt worden. Sie erscheinen dann noch in der nachexilischen, warscheinlich sogar makkab. Zeit (vgl. 1 Makk. 5) Psalm 83, 7 parallel den Ismaeliten als ein arabischer, den Israeliten feindlich gesinnter Nachbarstamm. Bei Bar. 3, 23 sind unter den „Sönen Hagars“ nicht speziell diese Hagariter, sondern allgemein die durch ihre Klugheit und irdische Weisheit berühmten Ismaeliten zu verstehen. Hingegen würde hieher gehören ein 1 Chr. 11, 38 unter Davids Helden erwänter „Son Hagri'“, wenn diese Lesart nicht durch die Parallelstelle 2 Sam. 23, 36 als zweifelhaft erscheinen müßte. Ein Hagariter, Namens Jasis, war nach 1 Chr. 27, 31 Aufseher über Davids Kleinvieh, wie ein Ismaliter über dessen Kamele die Aufsicht fürte, da warscheinlich diese königlichen Herden in Gegenden weideten, die von alters her den nomadisirenden Hagaritern und Ismaeliten für ihre Herden Weide darboten und infolge der Eroberungen im ostjordanischen Lande der Herrschaft Davids unterworfen worden waren (Bertheau, Zur Chron., S. 228). Erwägt man das von der hebr. Sage über Hagar als Stammmutter arabischer Beduinen Gemeldete, so wird man vermuten dürfen: diese Hagariter weideten früher in der arabischen Wüste im Süden Canaans gegen Ägypten hin, zogen sich dann mehr östlich und nordöstlich gegen Gileads Grenzen, und siedelten sich endlich, von dort verdrängt, noch weiter östlich und südöstlich am persischen Meerbusen an, wo wir noch heute eine Landschaft هَجَر finden, deren Bewoner järlich tausende von Kamelen nach Syrien verkaufen (Niebuhr, Beschr. v. Arabien, S. 339). Warscheinlich ist es der nämliche Stamm, den Erathosth. bei Strabo 16, 4, 2, p. 767, und Dionys. perieget. 956 unter dem Namen *Ἀγραῖοι* im nörd-

lichen Arabien erwänen; dagegen ist zu bezweifeln (Plin. H. N. 6, 28), dass diese wider identisch seien mit den berühmten Gerrhäern am persischen Meerbusen (Gesenius im Thesaur. s. v. und in Ersch und Gruber, allg. Encykl. II, S. 148); Lenormant (Les premières civilisations, Paris 1874, II, 267) vergleicht die Hagaran, welche als ein Stamm am linken Ufer des Euphrat auf einer Inschrift Sanheribs genannt sein sollen (?). Andere Kombinationen sind noch weniger warscheinlich, und als ein bloßes Kuriosum mag angefürt werden, dass das Targum zur Chron. und zu Ps. 83 aus den Hagaritern gar die Ungarn (הוּנְגְרָאֵי) macht!

Vgl. Ewald, Gesch. Isr. I, S. 369, Note 1 und 2; II, S. 319; Winers R.W.B.; Steiner, in Schenkels Bibellex. II, 572 f.; Sprenger, Die alte Geogr. Arab. (1857), §§ 183 ff. 178. 268. 420 f. **Rüetschi.**

Hagenauer Religionsgespräch. Die erste in der Reihe der von den obersten politischen Gewalten in Deutschland veranstalteten theologisch-politischen Versammlungen des Reformationszeitalters, durch welche man hoffte, der blutigen Waffenentscheidung vorbeugen zu können. Ein Jarzehent war beinahe schon verflossen, seit auf dem Augsburger Tage die evangelische Partei sich konsolidirt hatte und in Geschlossenheit aufgetreten war. Der Versuch des Kaisers, etliche theologische Fürer der neuen Partei durch eine Besprechung mit katholischen Wortfürern zur Rückkehr unter die alte Kirchenmacht zu bewegen und damit die Partei selbst zur Nachgiebigkeit zu bringen, war damals gescheitert und der Schluss des Augsburger Tages hatte sich drohend genug für die evangelische Kirche gestaltet, die auf dem Grund des Augsburger Bekenntnisses sich erbaute. Die Konsequenzen dieses drohenden Abschiedes waren freilich durch die allgemeinen politischen Verhältnisse, welche den Kaiser nach ganz anderer Seite in Anspruch nahmen, hintangehalten und one alle Rücksicht auf die Augsburger Dekrete hatte gerade in dieser Zeit das neue Evangelium seinen Siegeszug in Deutschland gehalten. Allein je weiter das Evangelium vordrang, desto gereizter traten auch die Anhänger des Alten dawider auf. Das gegenseitige Misstrauen war auf's äußerste gestiegen, und doch lag dem Kaiser daran, nachdem er durch den auf 10 Jare mit dem König von Frankreich abgeschlossenen Waffenstillstand von Nizza nach einer Seite hin freie Hand erhalten hatte, die deutschen Kräfte zu einer Unternehmung gegen die Türken zusammenzufassen. Daher war nun, als er Zeit fand, sich wider den deutschen Angelegenheiten zu widmen, sein Absehen nicht sowol auf Durchfürung der Augsburger Dekrete gerichtet, als vielmehr auf Versuche zur Herstellung eines friedlichen Einvernehmens, einer wenigstens teilweisen gütlichen Unterwerfung, und hiezu schien nun eben das Mittel in einer Verständigung der Parteien über die theologischen Gegensätze zu liegen. Karl V. hatte den Mann, der sich bei den bisherigen zum gewaltsamen Bruch treibenden Verhandlungen kompromittirt hatte, den Matth. Held durch den vertriebenen Erzbischof von Lund, Joh. Veeze, ersetzt. Dieser traf im Februar 1539 mit den Vertretern der protestantischen Partei in Frankfurt zusammen, wo sich auch die Kurfürsten von Brandenburg und der Pfalz einfanden, die im Kreise der deutschen Stände einen wesentlich vermittelnden Standpunkt einnahmen. Unter dem Druck der türkischen Gefar sah sich Lunden genötigt, den Protestanten entgegenzukommen, und nachdem zunächst die Beschwerden, die unmittelbar zu einem blutigen Austrag füren zu müssen schienen, wenigstens für eine zeitlang im „Anstand“ gelassen waren, machte Lunden selbst den Vorschlag zur Veranstaltung eines Religionsgespräches. „Es hat, sprach er sich aus, S. Kais. Majestät nichts Besseres noch Fruchtbarlicheres bedacht, denn das zu guter, erbarer christenlicher und endlicher Vergleichung im Namen Gottes zu der Hauptsache gegriffen, das dann ein gelegen Walstatt und ein Tag innerhalb dreier oder vier Monat angesetzt werde, um von beiden Theilen zur Vergleichung der Hauptsache endlich zu reden!“ (Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, IV, 3, 105 Anmerk.) Dieser Vorschlag war ganz im Sinn der Vermittler, und die evangelische Partei sah in der Ausfürung desselben einen Schachzug gegen das gefürchtete allgemeine Konzil und der Sache nach das, was

sie immer begehrt hatte, eine kirchliche Nationalversammlung (vgl. Melanchthons Urteil, Corp. Ref. III. 700 Magna res promittitur, quae si serio suscipitur, de Caesaris voluntate exemplum novum erit et memorabile). Allein eben die voluntas des Kaisers war sehr zweifelhaft. Er beeilte sich keineswegs, den Abmachungen seines Agenten die Ratifikation zu erteilen. Nicht nur seine eigene Stellung zur deutschen Reform hielt ihn davon ab, sondern auch die Rücksicht auf die anderen in betracht kommenden Faktoren. Der Papst hatte von je nichts mehr gefürchtet, als einen Austrag der religiösen Bewegung auf deutschem Boden, und die entschieden päpstliche Partei unter den deutschen Fürsten, voran der bayerische und der braunschweigische Herzog, verband sich desto energischer zur Durchfürung des Augsburger Abschiedes. So sah sich denn der Kaiser veranlasst, seine Zauderpolitik fortzusetzen. Die 3 oder 4 in Frankfurt in Aussicht genommenen Monate waren längst vorüber, als der sächsische Kurfürst im Dez. 1539 ein Schreiben Lundens erhielt, dass die Entschließung des Kaisers bezüglich des frankfurtischen Anstandes auf die Rückkehr desselben nach Deutschland verschoben sein solle (Corp. Ref. III, 863). Den Wechsel zwischen Furcht und Hoffnung in den Kreisen der Evangelischen kann man am besten erkennen, wenn man die Äußerungen Melanchthons in dem Schreiben vom 23. Jan. mit denen in einem Brief vom 31. Jan. 1540 vergleicht (a. a. O. 948. 950).

Als die evangelischen Fürsten am 1. März 1540 in Schmalkalden zusammentraten, um ihrerseits sich über ihr Verhalten bei einem Religionsgespräch zu verständigen, sandte der Kaiser auf Granvellas Betrieb die Grafen Manderscheid und Nuenar — von denen der erstere indes wegen Krankheit auf der Reise zurückblieb (vergl. Sleidani, Comment. lib. XII, fol. 192) — mit dem Auftrag, ein Gespräch halten zu lassen, zu dem er selbst die Kollokutoren ernennen werde. Die Evangelischen beriefen sich dagegen auf den Frankfurter Anstand (Corp. Ref. III, 1003. 1025). Der im politischen Gedränge befindliche Kaiser (vgl. Ranke IV, 141 ff.) musste daher einen Schritt weiter gehen, und one ausdrückliche Bezugnahme auf die Frankfurter Verhandlungen auf 6. Juni 1540 eine Religionsverhandlung nach Speier ausschreiben, indem er zugleich dem König Ferdinand die Befugnis zuteilte, die Verhandlungen nach Hagenau zu verlegen, falls eine Epidemie in Speier dies rätlich machen sollte. Dieser Fall trat wirklich ein, und statt in Speier, wurde in Hagenau die Versammlung eröffnet, genau ein Jarzehent nach Übergabe der Augsburgischen Konfession. Freilich fehlten die politischen und theologischen Häupter der evangelischen Partei. Das Misstrauen in die Absichten des Kaisers war durch den bisherigen Gang der Verhandlungen nicht gedämpft worden, die Verbindungen Ferdinands mit dem Nürnberger Bund, seine Verhandlungen mit den Fürern der katholischen Partei und mit dem päpstlichen Legaten Morone (vgl. Raynaldo, vit. ann. 1540, nr. 37) schienen nichts gutes zu versprechen. Die eben bekannt gewordene Doppelehe Philipps machte den Protestanten ein etwas böses Gewissen — sie mussten sich sagen, dass ein so offenbarer Skandal leicht die Handhabe zu einem feindlichen Einschreiten geben könnte. Luther wurde, da ein außerordentliches Geleitsschreiben nicht zu erlangen war, zurückgehalten, Melanchthon erkrankte unterwegs an Gewissensbissen über seinen Anteil an der hessischen Sache. So waren denn Männer zweiten Ranges, Capito, Brenz, Cruciger, Friedrich Mecum (Mykonius), Justus Menius, Urbanus Rhegius die Vertreter der Partei. Auf katholischer Seite waren der alte Kämpfer, Joh. Eck, Faber Cochläus erschienen. Aber zu einem theologischen Kampfe sollte es nicht kommen, obwol ein Joh. Eck darauf brannte. Die päpstliche Diplomatie fürchtete nichts mehr, als eine deutsche Verständigung, der kaiserlichen war das Temporisiren onehin naheliegend. In der Tat hätte auch eine theologische Verhandlung die vorgängige Vereinbarung über einer Reihe von Fragen erfordert, wie sie erst gesucht werden musste. Was sollte die Basis der Verhandlung sein, welche rechtlichen Wirkungen das Ergebnis haben und wie sollte das letztere gefunden werden? In ersterer Beziehung schlug die katholische Partei als Basis die Konzessionen vor, welche bei den Augsburger Verhandlungen von ihrer Seite einem Melanchthon und Brenz abgepresst waren. Die Evangelischen erwiderten am 7. Juli

nach der vom sächsischen Kurfürsten erteilten Instruktion, dass „sie sich keiner Vergleichung der strittigen Artikel zu erinnern wüssten". Man musste unter diesen Umständen froh sein, dass wenigstens über diese Vorfragen in Hagenau ein gewisses Resultat erreicht wurde. Indem man das eigentliche Kolloquium auf eine in zehn Wochen nach Worms zu berufende Versammlung vertagte, wurde festgestellt, dass dort die **Augustana** der Besprechung zu grund gelegt und auf dieser Grundlage versucht werden sollte, womöglich eine Vergleichung der streitigen Punkte herzustellen. Als Kollokutoren sollte von beiden Parteien eine gleiche Anzal von Reichsständen fungiren, denen natürlich überlassen blieb, ihrerseits die geeigneten Theologen zu stellen. Zu Kollokutoren wurden von seiten des Königs Ferdinand die katholischen Kurfürsten (Brandenburg, Köln, Mainz, Pfalz, Trier), aus der Fürstenkurie Magdeburg, Salzburg, Straßburg, die beiden Herzöge von Bayern und der Herzog von Cleve bestimmt, denen die Protestanten 11 Stände ihrer Partei entgegenstellen sollten. Da Brandenburg, Köln, Pfalz, Cleve ihrerseits bereits die Reformation in ihren Landen angefangen hatten, so erscheint das Hagenauer Dekret als ein wirklicher Sieg der Evangelischen. Freilich ließ sich der König bezüglich der Einstellung der Prozesse des Kammergerichts gegen die Evangelischen und des Rechts der letzteren zur Aufnahme neuer Genossen in den schmalkaldischen Bund zu entscheidenden Konzessionen nicht herbei und das durch die Wal der Kollokutoren für die Evangelischen günstig gestaltete Verhältnis enthielt für die päpstliche Diplomatie einen Antrieb weiter, das Zustandekommen eines kirchlichen Gespräches, das dem Papst onehin ein Dorn im Auge war (Rayn., ad ann. 1540, nr. 52), um jeden Preis zu verhindern. Der Schluss der Verhandlung erfolgte den 28. Juli (Sleidan. lib. 13, S. 101; Rayn. ad ann. 1540, nr. 50 gibt den 16. Juli). Das Berufungsschreiben des Kaisers für Worms datirt Utrecht 15. Aug.

Litteratur: Corpus Ref. lib. III; Raynaldi, Annales ad ann. 1540, nr. 37—52; Sleidani, Commentarii lib. XII und XIII, insbes. fol. 199—201; Seckendorf, Historia Lutheranismi, lib. III, Sect. XXI, § 78, 9. 79, 1 ff.; Salig, Historie der Augsburgischen Confession, lib. III, cap. 2, § 1 und 2; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd. IV.

H. Schmidt.

Hagenbach, Karl Rudolf, geb. den 4. März 1801 in Basel und gest. den 7. Juni 1874 ebendaselbst, bedeutend als fruchtbarer theologischer Schriftsteller, als geistvoller Prediger und Dichter, und als das Haupt der Vermittlungstheologie in der Schweiz. Über seine geistige und namentlich theologische Entwicklung gibt eine von ihm selbst in seinen späteren Jaren verfasste ausfürliche Biographie Nachricht, welche sich in seinen hinterlassenen Papieren vorgefunden hat und für diesen Aufsatz benutzt werden konnte, sowie eine kürzere, gleichfalls von ihm geschriebene Lebensskizze, welche mit den bei seiner Beerdigung gehaltenen Grabreden als „Erinnerung an K. R. Hagenbach" abgedruckt ist (Basel 1874, X, 37 S. 16°). Dazu vgl. Finsler, Zur Erinnerung an K. R. H., Zürich 1874, 16 S., 8°; Eppler, K. R. H., eine Friedensgestalt aus der streitenden Kirche der Gegenwart, Gütersloh 1875, 160 S. 8°; und den Verfasser des vorliegenden Artikels im Basler Neujahrsblatt 1875, 50 S. 4°.

1) Leben und Wirksamkeit. Hagenbach war der Son eines angesehenen und geistvollen, den französischen Aufklärungsideen huldigenden Arztes und Naturforschers und wuchs dabei in einer Kirche auf, in welcher bis dahin der strenge Supranaturalismus die unbestrittene Herrschaft besessen hatte, „der Rationalismus wie ein Gewitter, das wir nur aus der Ferne beobachten, vorüberging" (Theol. Schule Basels 51). In dieser Stellung und bei dem ihn frühzeitig auszeichnenden Trieb und Geschick zur Warnehmung der seine Zeit durchwaltenden geistigen Mächte war er schon in seiner Jugend mehr als andere in der Lage, die beiderseitige Anziehungskraft von Christenglauben und Weltbildung, Kirche und Wissenschaft an sich zu erfaren und für ihre verschiedenartigen Ansprüche nach einer Ausgleichung zu suchen. Die Schule, welche damals von ihrer niedrigsten bis zur höchsten Stufe in Basel tief darniederlag, bot ihm wenig An-

regung, er verbrachte 6 Jare (1808—1813) in einer damals zu Basel blühenden Pestalozzischen Lehranstalt, in der indessen das ernste Lernen hinter dem geistigen Spiel und der Anregung der Phantasie allzusehr zurücktrat und deren Unvollkommenheiten auch durch den darauffolgenden dürftigen Gymnasialunterricht keineswegs ausgeglichen wurden, so dass er bekennt, sehr unreif zum Universitätsstudium übergegangen zu sein. Am meisten Förderung verdankte er schon damals den Schriften Herders, sowie dem Verkehr mit einem von diesem angeregten Freunde, der ihm zuerst die innere Verwandtschaft des Christentums mit den in ihm lebenden Humanitätsideen aufdeckte. „Er zog nichts ab von dem Geiste Christi; er fasste ihn wie Johannes ihn fasste; nur dass er ihn nicht als etwas apartes hinstellen wollte für die bloße Anschauung — ein metaphysisches Rätsel, sondern dass er in ihm das verwirklicht sah, was jeder sein soll, ein Son Gottes. Da wurde es mir klar: es gibt einen hohen idealen Rationalismus, die echte Menschenreligion und Christusreligion derer, die Christum nicht nur im Munde füren, sondern im Leben zu widerholen den Mut haben. Meine Richtung war für immer gemacht. Sie hat sich später modifizirt, ich habe das große Recht der Historie und der historischen Entwicklung mehr beachten, überhaupt die Theologie als Wissenschaft mit wissenschaftlichem Auge ansehen gelernt; aber im ganzen kann ich von jenem Freunde sagen, was Jung Stilling von Herder, dass ich von ihm den Anstoß zu einer ewigen Bewegung erhalten habe" (handschriftl. Selbstbiographie). Und aus dieser Erfarung erwuchs ihm nun auch sofort seine berufliche Lebensstellung. „Aus freier Wal des Herzens", schreibt er, habe er sich nun zum Studium der Theologie entschlossen und es dabei sogleich als seine heiligste Lebensaufgabe begriffen, „die ewigen Warheiten des Heils, wie sie uns im Christentum gegeben und in der heiligen Schrift niedergelegt sind, mit den Anforderungen der Humanität und einer freien, edlen, von menschlichen Vorurteilen möglichst unabhängigen Geistesbildung in Einklang zu bringen" (Erinnerung S. 3). Die Anleitung dazu fand er, nachdem er sein erstes Studienjar in Basel mit wenig Befriedigung absolvirt hatte, in Bonn und Berlin (1820 bis 1823), indem an dem ersteren Orte besonders Lücke sowol durch seine exegetischen und historischen Vorlesungen, namentlich eine über Calvin, als auch im persönlichen Verkehr ihn dem biblischen und kirchlichen Glauben wider näher brachte, an dem letzteren sodann Schleiermacher und Neander seine Auffassung desselben in einer für immer entscheidenden Weise bestimmten (vgl. seinen Nachruf über Neander: Stud. u. Krit., 1851, II; Erinnerungen an Dr. Friedrich Lücke: Protest. Monatsbl., 1855, März, S. 145 ff). Nach Basel zurückgekehrt, ließ sich H. durch den inzwischen dahin berufenen de Wette zur Habilitation an die Universität Basel bewegen (durch die Dissertation: Observationes historico-hermeneuticae circa Origenis methodum interpretandae sacrae Scripturae, Basil. 1823) und wurde dann auch bald darauf (1824) zum außerordentlichen, 1829 zum ordentlichen Professor und in dem letzten Jare zugleich zum Doktor der Theologie ernannt, nachdem inzwischen seine erste größere Schrift, „Kritische Geschichte der Entstehung und der Schicksale der ersten Baslerkonfession" (Basel 1827, 2. [Titel-] Ausgabe 1857) von ihm veröffentlicht worden war. In dieser Stellung blieb H. beinahe 51 Jare fast ununterbrochen tätig, sodass er 1873 unter allgemeiner Beteiligung nicht nur der Universität, sondern auch der Bürgerschaft und der schweizerischen Kirchen sein fünfzigjäriges Docentenjubiläum feiern konnte; sein Hauptfach war von Anfang an die Kirchen- und Dogmengeschichte, die erst durch ihn in Basel zu einem anerkannten Bestandteil des theologischen Studiums gemacht worden ist; doch zog er auch die exegetische, systematische und praktische Theologie in den Kreis seiner Vorlesungen hinein und die theologische Fakultät von Basel hat es neben de Wette vorzugsweise dieser seiner Wirksamkeit zu verdanken, dass sie nach einer über ein Jarhundert andauernden Isolirung und Erstarrung wider in den lebendigen Zusammenhang mit den Bewegungen der deutschen evangelischen Theologie gekommen ist. Daneben diente er der Kirche seiner Vaterstadt als Mitglied des Kirchenrates und der obersten Erziehungsbehörde, sowie er auch seit 1848 ihr Vertreter im Großen Rat war; ebenso stand er dem 1842 durch ihn und de Wette gegrün-

deten protestantisch kirchlichen Hilfsverein der Schweiz von Anfang an als allgemein verehrter Präsident vor (vgl. darüber die Mitteilungen dieses Vereins N. XII, 1876, Jan.); auch als Prediger hatte er, one durch seine amtliche Stellung dazu veranlasst zu sein, eine ausgedehnte und reichgesegnete Wirksamkeit, die widerum auch für die Predigtweise in seiner Vaterstadt als der Beginn einer neuen Periode bezeichnet werden muss. (Eine Auswal seiner Predigten ist in 9 Bänden erschienen, 1—8 Basel 1858, der letzte 1875 aus seinem Nachlass herausgegeben. Über seine homiletischen Grundsätze hat er sich, außer seiner Homiletik, in beachtenswerter Weise teils in den einzelnen Vorreden, teils in einem Aufsatz im Kirchenblatt für die reformirte Schweiz, 1853, Nr. 1—5 ausgesprochen.) Der lebendige Ausdruck dieser seiner Vielseitigkeit und seines kindlich frommen und doch den verschiedensten Lebensbeziehungen mit der gleichen Zartheit und Regsamkeit eines liebevollen Verständnisses aufgeschlossenen Sinnes sind seine Gedichte (zweite verm. Aufl., 1863, 2 Bde.; dazu: Lieder in Liebe und Leid an eine Vollendete, 1855 als Manuskript gedruckt); unter bedeutendem formellem Geschick zeichnen sie sich aus durch die gleiche Milde der Gesinnung und die gleiche harmonische Einheit von edler Urbanität und christlichem Ernst, welche auch seinem persönlichen Auftreten bis zu seinem Lebensende die ihm eigentümliche seltene Liebenswürdigkeit verliehen hat.

2) Schriften und theologische Stellung. Charakteristischerweise sind Hagenbachs schriftstellerische Arbeiten ihm fast sämtlich aus seiner akademischen Tätigkeit oder aus verwandten Veranlassungen des praktischen Lebens heraus erwachsen. Der ersteren entstammten die weitverbreiteten, zum teil auch in's Englische und Ungarische übersetzten „Studentenbücher“: Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften, Leipzig 1833, 9. A., 1874; Lehrbuch der Dogmengeschichte 1840, 5. A. 1867; Grundzüge der Homiletik und Liturgik, 1863; auch der Leitfaden zum christlichen Religionsunterricht 1850, 5. A. 1874, verdankt seine Entstehung einer wärend längerer Zeit vom Verfasser ausgeübten praktischen Wirksamkeit. Andererseits ist sein schriftstellerisches Hauptwerk: Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis zum 19. Jahrhundert (Leipzig 1869—1872, 7 Bde., auch in's Holländische und Englische übersetzt) aus öffentlichen Vorlesungen hervorgegangen, welche H. seit 1833 mehrere Winter hindurch in Basel hielt und zuerst in einzelnen Abteilungen herausgab (Geschichte der Reformation und des Protestantismus 1834—43, Gesch. der alten Kirche 1853. 55, des Mittelalters 1860. 61), bis er sie schließlich auf Grund einer neuen, namentlich in der Reformationsgeschichte sich bemerklich machenden Überarbeitung zum Gesamtwerk zusammenfügte. Und diese Entstehungsweise seiner Hauptschriften deutet nun auch darauf hin, was den eigentümlichen Vorzug sowol dieser Werke wie überhaupt seines ganzen wissenschaftlichen Wesens und Wirkens ausmacht. Es ist nicht sowol die Neuheit und Fruchtbarkeit der wissenschaftlichen Ergebnisse oder Gesichtspunkte, als die Gabe einer übersichtlichen, orientirenden und zugleich anziehenden Verarbeitung und vor allem der lebendige Zusammenhang, in welchem wie in seinem Leben, so auch in diesen seinen Arbeiten Theologie und Leben, Wissenschaft und Praxis, Geschichte und Gegenwart zu einander gestellt sind und welchem er dann auch durch eine edle, abgerundete und anschauliche Darstellung Ausdruck zu geben verstanden hat. „Zum eigentlichen Historiker, gesteht er selbst, fehlt mir der rechte, nur noch auf ein Ziel gerichtete und dieses Ziel beharrlich und einseitig verfolgende Forschersinn. Was mich an der Geschichte anzog, war weit mehr die Fülle der Tatsachen selbst, wie sie auf den Geist einwirken, die Beziehung der einen Tatsache auf die andere (die Pragmatik) und namentlich die Zusammenstellung in übersichtlichen Bildern“ (handschr. Selbstbiographie). Daher die Tatsache, dass unter seinen theologischen Schriften die Encyklopädie mit ihren trefflichen historischen Übersichten, ihren methodologischen Ratschlägen, ihrem feinsinnig ausgewälten Citatenschatz wie die beliebteste so auch die wirksamste ist, dass in der Kirchengeschichte die Partien die gelungensten sind, welche die Wechselbeziehung zwischen der Kirche und der modernen Kultur und Litteratur zum Inhalt haben und dass abgesehen von den vielen für die erste Auflage der Realencyklo-

pädie gearbeiteten Artikeln seine sämtlichen sonstigen kirchenhistorischen Arbeiten sich auf die engere Geschichte der eigenen vaterländischen Kirche beziehen; es sind außer der schon erwänten Schrift über die Basler Konfession die Studie über Wettstein in Illgens Zeitschr. f. hist. Theol. 1839 und die Schriften: W. M. L. de Wette 1850, Oekolampad und Myconius 1859, Die theologische Schule Basels 1860. In besonders hervorragender Weise traten endlich die angedeuteten Eigenschaften auch in seiner Redaktion des Kirchenblattes für die reformirte Schweiz hervor, welcher H. von Anfang bis zum Ende seines Bestehens (1845—1868) mit eben so viel Hingebung als Erfolg sich unterzog und welche ihn in Verbindung mit seinen vielfachen persönlichen Beziehungen bald zu dem allgemein anerkannten Fürer und Vertreter der theologisch vermittelnden und landeskirchlichen Richtungen in der Schweiz machte. In diesem Kirchenblatt, sowie in dessen späterer Fortsetzung, dem kirchlichen Volksblatt, sind denn auch neben einer Fülle anziehender Besprechungen der kirchlichen und litterarischen Zeiterscheinungen diejenigen Abhandlungen zuerst erschienen, in denen H. die nun zum Schluss noch zu besprechende ihm eigentümliche theologische Stellung eingehender erörtert und begründet hat. Die bedeutendsten derselben, die auch im Separatabdruck herausgegeben wurden, sind: Ueber die sog. Vermittlungstheologie 1858. Ueber Ziele und Richtpunkte der heutigen Theologie 1867; Ueber Glauben und Unglauben 1872; Mein Glaubensbekenntnis und Meine Stellung zu den theologischen Parteien, 1874 aus seinem Nachlass veröffentlicht. Die Grundanschauungen der an Herder, Schleiermacher und Neander sich orientirenden Vermittlungstheologie, die er schon in seiner jugendlichen Entwicklung sich angeeignet hatte, sind auch hier mit Entschiedenheit festgehalten, nur dass an der Hand der Geschichte und der Erfarung der Glaubensinhalt für ihn ein reicherer und bestimmterer, die Vermittlung eine klarere und methodischere geworden ist (vgl. a. in der Vorrede zur 2. Ausg. der Encyklopädie 1845 sein Geständnis, „durch die Schule der Erfarung mehr positiven Boden gewonnen" zu haben; überhaupt ist das Verhältnis dieser 2. Auflage zur ersten für diese seine Fortentwicklung besonders charakteristisch). Namentlich ist an die Stelle des von Schleiermacher und de Wette übernommenen subjektiven Ausgangspunktes mehr der objektiv kirchliche getreten, zufolge der stärkeren Betonung, dass „die Objekte des Glaubens von den subjektiven Funktionen des Glaubens und Ahnens unabhängige, real gegebene Tatsachen, nicht bloß Spiegelungen des frommen Bewusstseins" sind, mit denen der einzelne bloß als Glied der kirchlichen Gemeinschaft in Beziehung treten kann (Ziel und Richtpunkt der Theologie, S. 47). Auch in seiner kirchenregimentlichen Wirksamkeit konnte er sich deshalb nie dazu verstehen, zur Beseitigung der kirchlichen Bekenntnisse, sei es der reformatorischen oder des apostolischen, die Hand zu bieten. Aber ebenso bestimmt hielt er dann auch gegenüber einem oft sehr derb und selbstbewusst ihm entgegentretenden Buchstabenglauben an der ideell geistigen, innerlichen Natur jener Glaubenstatsachen und an der darin begründeten Freiheit der theologischen Wissenschaft innerhalb der evangelischen Kirche fest, und wenn man bei seinen verschiedenen Versuchen einer dogmatischen Durchfürung dieses Standpunktes eine gewisse Unfertigkeit und Unsicherheit der Ergebnisse nicht in Abrede stellen kann; so darf dabei nicht vergessen werden, dass er selbst diese Schranke seiner Begabung mit der ihm eigenen Bescheidenheit oft genug anerkannt und dafür auf dem ihm eigenen Gebiet der kirchengeschichtlichen Darstellung sowie in seiner persönlichen Lebensfürung ein um so beredterer Apologet desselben gewesen ist. **Rudolf Stähelin.**

Haggai. Der Neubau des Tempels war im 2. J. der Rückkehr (534) bis zur Grundsteinlegung gediehen, bei welcher sich mit dem Jauchzen des Volkes lautes Weinen der Greise mischte, welche noch den ersten Tempel gesehen hatten und nun unter kümmerlichen Verhältnissen die Widerherstellung beginnen sahen (Ezr. c. 3); man bekam auch alsbald den Verlust der nationalen Selbständigkeit und Freiheit zu fülen: die Samaritaner bewogen den Cyrus, dem Fortbau Einhalt zu tun, und dieses Hemmnis bestand unter Kambyses (529—522) und dem Kronräuber Pseudosmerdis (522—521) fort. Im 2. J. des Darius Hystaspis

aber (520) gelang es den Propheten Haggai und Sacharja (Ezr. 5, 1; 6, 14), das Volk und seine Oberen zur Wideraufnahme des Baues zu entflammen, welcher dann auch von Ekbatana aus nicht allein genehmigt, sondern auch begünstigt ward. Das Buch Haggais, dessen Auftreten dem Sacharjas um 2 Monate vorausging, enthält in 4 Reden den Kern dieser seiner Predigt. Die erste (1,1—11) ruft unter Hinweisung auf den seitherigen Fluch zur Wideraufnahme des Tempelbaues auf; der Aufruf blieb nicht erfolglos, wie ein historischer Zusatz (1,12 ff.) berichtet, welchem sich der historische Übergang im B. Joel 2, 18. 19a vergleicht. Die zweite Rede (2, 1—9) weissagt die Verherrlichung des im Bau begriffenen Tempels vor dem salomonischen, wie ärmlich auch sein Aussehen sei; die dritte (2, 10 — 19) treibt zu rüstigerem Weiterbau durch Gegeneinanderhaltung des früheren Fluches und des nun zu erwartenden Segens; die vierte (2, 20 ff.) verkündigt dem Serubabel, dass er, wenn alle Throne stürzen, von Jehovah als sein Knecht festgehalten und als sein Geliebter bewart bleiben wird. De Wette sprach Haggai alle Begeisterung und Originalität ab, was Schrader einigermaßen gemildert hat; Duhm aber, dessen Theologie der Propheten (1875) auf dem falschen Grundgedanken aufgebaut ist, dass Gesetz und Kultus schon an sich Veräußerlichungen und Fälschungen des innerlichen und persönlichen Wesens der Religion seien, findet die drei nachexilischen Propheten, denen er den „Partikularisten" Joel zugesellt, dürftig und arm und insinuirt dem Haggai, dass er zu den Schreiern: „Hier ist des Herrn Tempel" (Jer. 7, 4) gehört haben möge; denn äußerlicher könne das Dogma vom sakramentalen Wert des Tempels wol kaum ausgesprochen und geglaubt werden, als es bei ihm geschehe. Nun ist zwar war, dass die nachexilischen Propheten und insbesondere Haggai nicht hinanreichen an die Herrlichkeit der Sprache und Poesie, in welcher das hebräische Schrifttum der hiskianischen Zeit prangt, aber die Größe eines Propheten bemisst sich doch nicht nach seiner Darstellungsweise, welche je nach Zeit und Individualität verschieden ist, sondern nach der Gewichtigkeit dessen, was ihm geoffenbart, und nach der Aufgabe, die seinem Wirken gestellt ist. In dieser Hinsicht sind die drei Prophetenstimmen, denen Duhm Gedankenenge und statt der reinen Sittlichkeit und warhaft religiösen Innerlichkeit Dogmatismus vorwirft, die großartigsten Wächterrufe in der Morgennachtwache des alten Bundes. Es ist der eigentümliche Beruf Haggais gewesen zu weissagen, dass die Heilserfüllung an den zweiten Tempel und die Weltherrschaft des Hauses Davids an die Linie Serubabel (vgl. 2, 23 mit Jer. 22, 24) geknüpft sei. Was er weissagt, hat sich erfüllt: Gott hat „Frieden gegeben an diesem Ort", denn in den Hallen dieses Tempels wandelte Jesus und lehrte das Evangelium des Friedens, und von Serubabel stammt Er, welcher schließlich alle Reiche dieser Welt in sein unbewegliches Reich (Hebr. 12, 28) aufheben wird. Dass die drei nachexilischen Propheten das neutestamentliche Heil freilich in mehr oder weniger beschränkten alttestamentlichen Formen weissagen, das haben sie mit allen alttestamentlichen Propheten gemein, aber man erwäge doch nur Hagg. 2, 9; Sach. 6, 12 f. (wo kein Steintempel gemeint sein kann) und Mal. 1, 11, um das Unrecht der neuen Geschichtskonstruktion zu erkennen, welche in diese drei Propheten eine in opus operatum erstarrte Werkheiligkeit und Engherzigkeit hinein liest. Auch 2, 11—14 werden zwei Gesetzesfragen nur aufgeworfen, um daraus sittliche Folgerungen zu ziehen. Die eine Frage gibt zu verstehen, dass das Stück Tempel, welches gebaut ist, keine heiligende Wirkung ausübt, sondern dass im Gegenteil die Unterlassung des Weiterbaues alles verunreinigend wirkt, und die andere Frage, dass das Volk, welches sich in dem Bau des Gotteshauses so feig und säumig zeigt, einem Leichenunreinen gleicht, welcher alles verunreinigt was er angreift. Diese Exemplifizirung aus dem Gesetze (vgl. Lev. 6, 26; Num. 19, 22) hat schon den schulmäßigen Klang, der sich im Buche Maleachi fortsetzt. Die ezra-nehemianische Zeit hat nicht die Thora geschaffen, wol aber jene Diskussion der Thora begründet, deren Schlussergebnis der Talmud ist. Denn die alttestamentliche Vorbereitung des Christentums ist nicht allein eine positive, sondern auch eine negative. Die Gesetzlichkeit des nachexilischen Volkes veräußerlicht sich nach und nach zu jenem Pharisäismus,

welcher dem, dessen Parusie die drei nachexilischen Prophetenstimmen ankündigen, den Tod gebracht hat. **Delitzsch.**

Hagiographen, s. Kanon des A. T.'s.

Hahn, August, wurde am 27. März 1792 zu Großosterhausen bei Querfurt geboren, Son des dortigen Kantors und Schullehrers. Nachdem er, $8^1/_2$ J. alt, seinen Vater durch den Tod verloren hatte, nahm sich der Pastor des Ortes, Stößner, seiner an, unterrichtete ihn mit einem eigenen Sone und brachte ihn 1807 auf's Gymnasium nach Eisleben. Erfolgreichen Einfluss auf ihn behielt indessen seine Mutter: er bezeichnet später den christlichen Glauben, welchen er bis zu seiner Studentenzeit gehegt habe, als seinen „mütterlichen" Glauben. Der wissenschaftliche Unterricht, welchen Hahn empfing, förderte ihn besonders in der Kenntnis der alten Sprachen, namentlich der lateinischen, ferner auch der hebräischen.

Im Jare 1810 bezog er die Leipziger Universität. In seinem ersten Jare daselbst hatte er mit Narungsnot hart zu kämpfen; dann befreiten ihn hieraus Stipendien, welche ihm vornehmlich infolge glänzender Leistungen zu teil wurden. Wärend er der Theologie sich widmete, suchte er zugleich in den alten Sprachen vollends sich auszubilden; beim Gebrauche des Latein für Vorträge, Disputationen, Examinatorien u. s. w. machte er eifrig mit und hielt darauf zeitlebens hohe Stücke. Rosenmüller leitete ihn zu syrischen und arabischen Studien an; ferner trieb er Orientalia bei Keil. In religiöser Beziehung aber war das Resultat seiner Leipziger Studien „der Verlust des mütterlichen Glaubens und des Friedens, den er in bitterer Not genärt hatte" (vgl. Vorwort zu Hahns Lehrbuch des christlichen Glaubens, 2. Aufl.)

Nach dreijärigem akademischen Kursus beschäftigte sich Hahn mit Unterrichtgeben und als Erzieher, bis 1817 das neu gegründete „Wittenberger Predigerseminar" ihm sich eröffnete. Dort wirkten die beiden Nitzsch, Schleusner und Heubner (mit dessen Schwägerin, Chr. v. Brück, er später, 1820, sich verehelichte). Sein dortiger Aufenthalt wurde für seine fernere Richtung entscheidend. Er selbst hat gesagt: jenes traurige Resultat seiner Leipziger Studien und die entsetzliche Warnehmung hievon im eigenen Herzen und Leben habe bei dem unauslöschlichen Bedürfnis des verlorenen Friedens jenem Stadium theologischer Entwicklung auch die Grenze gesetzt und was er gesucht, habe er dann vornehmlich in Wittenberg gefunden. Zu einem Gegenstand selbständiger wissenschaftlicher Forschungen machte er dort die Schriften Ephräms; eine Abhandlung als Frucht derselben gab er in Illgens „historische theologische Abhandlungen, Leipzig 1819".

Wärend Hahn zugleich einen starken Zug zur praktischen Tätigkeit eines Pfarres in sich fülte, forderte ihn 1819 das Ministerium auf, als Privatdocent mit einer gewissen Gratifikation nach Königsberg zu gehen; er erhielt aber zur selben Zeit infolge seiner Leistungen in syrischer Litteratur einen Ruf nach Heidelberg, wozu dort besonders Paulus mitwirkte, und wurde nun in Königsberg sogleich außerordentlicher Professor. Zum Eintritt erwarb er sich rite die theologische Doktorwürde mit einer Dissertation über „Bardesanes, Gnosticus, Syrorum primus hymnologus". Schon im folgenden Jare wurde er auch Pfarrer und Superintendent der altstädtischen Kirche; 1821 ordentlicher Professor. Doch musste er, weil die vereinigten Arbeiten seine Gesundheit zu erdrücken drohten, auf das geistliche Amt 1822 verzichten. In Königsberg erlebte er, wie er später sagt, „den schönsten Morgen seines amtlichen Lebens im Dienste der Wissenschaft wie der Kirche". 1826 folgte er einem Ruf nach Leipzig als Professor und Prediger an der St. Pauli Kirche, wo er nun in heißen theologischen Kampf eintrat. Er habilitirte sich am 4. April 1827 mit einer Disputation auf Grund einer Abhandlung De rationalismi, qui dicitur, vera indole et qua cum naturalismo contineatur ratione, in deren Verlauf er ausfürte, dass Rationalismus und Christentum sich entgegengesetzt sei und die Rationalisten sich nicht mehr christliche Lehrer nennen dürfen, „wenn sie bekennen, dass nur die Vernunftreligion die ware und die ihrige sei". Von da aus kam er in der Disputation

konsequent auf den Satz, dass die Rationalisten aus der Kirche zu entlassen seien, erklärte dann aber diesen dahin, dass er sie keineswegs ausgestoßen, sondern nur in ihrem Bewusstsein und Gewissen zur Klarheit über das gebracht haben wollte, was sie folgerichtig selber tun müssten. Persönlich erwies sich Hahn in dem hiemit ausgebrochenen Kampf als einen mutigen freudigen Streiter, one besondere Feinheit und Schneide der Polemik, aber auch one Gift und Galle, woran es unter seinen Gegnern nicht fehlte (vergl. zu dem Kampfe ferner: die Leipziger Disputation [von Hahn], Leipzig 1827; Krug, Philosophische Gutachten in Sachen des Rationalismus und Supranaturalismus, Leipzig 1827; die Angriffe von Schultheß, Röhr u. a., welche das Vorwort seines Lehrbuchs des christlichen Glaubens anfürt). Schon im folgenden Jare gab dann Hahn sein „Lehrbuch des christlichen Glaubens“ heraus. Es atmete denselben warm christlichen bibelgläubigen Geist, der den ganzen Mann beseelte. Zugleich indessen zeigte es, wie wenig Hahn bei aller Ehrfurcht gegen die Kirche doch selber für den Vertreter einer strengen kirchlichen Rechtgläubigkeit gelten konnte; es trägt vielmehr ganz den Charakter eines Supranaturalismus, der unter Zurückgehen auf die einfache Schriftlehre und unter Berufung auf die im Christentum befriedigten praktisch-religiösen Bedürfnisse die Formeln der altorthodoxen Dogmatik one Bedenken lockerte, abschwächte und teilweis aufgab, oder wenigstens die Grenzen der biblisch-geoffenbarten Warheit in ihnen überschritten fand. In den biblischen Ausfürungen hat es nicht die Schärfe, welche z. B. der Storrschen Dogmatik eigen ist. Die rationalistische und supranaturalistische Litteratur fürt es in besonders reichem Maße auf. Dagegen läßt es die nachkantische Philosophie und im wesentlichen auch die Schleiermachersche Theologie auf der Seite liegen. — Als akademischer Lehrer erlangte Hahn bald auch in Leipzig schöne Erfolge. Seine Zuhörer zog vor allem die Verbindung an, in welcher sie bei ihm ein warmes, liebevolles und liebenswürdiges christliches Herz mit ausgebreiteter Gelehrsamkeit und klarer, verständlicher Darstellung fanden.

Im Herbst 1833 wurde Hahn Professor (für Dogmatik und historische Theologie, auch Moral, praktische Theologie und neutestamentliche Exegese) und zugleich Konsistorialrat in Breslau. Es war vornehmlich der Eindruck seines Sendschreibens an Bretschneider „über die Lage des Christentums u. s. w.“ (1832), was den preußischen Monarchen bestimmte, den Ruf an ihn ergehen zu lassen. Es handelte sich um einen Mann, der dem in Schlesien festgesessenen „Rationalismus“ und dem rationalistischen Machthaber David Schulz gewachsen wäre. Ein solcher war auch in Hahn vermöge der in ihm vereinigten Tapferkeit, Gelehrsamkeit und herzgewinnenden Eigenschaften wirklich gefunden. Es setzte freilich mitunter heftige Kämpfe ab im Konsistorium und auch in der Fakultät. — Weit mehr innere Not aber, als dieser Feind, mag das Verhältnis zu den „Altlutheranern“ Hahn bereitet haben (vergl. über das folgende sein Lehrbuch des christlichen Glaubens, 2. Auflage, S. 380 f. Anm.). Vergebens hatte er dafür sich erklärt, dass den wenigen schlesischen Gemeinden, welchen die neu befohlene Agende ein Ärgernis war, ihre alte belassen werden möge. Als dann die Gemeinde von Hönigern, deren Pastor Kellner wegen seines Widerstandes suspendirt worden war, den neuen Prediger und Gottesdienst durch Schließen und Umlagern der Kirchtüren unter Gesang und Gebet abwehren wollte und deshalb gegen sie Militär ausgeschickt wurde, erhielt Konsistorialrat Hahn, der zuerst durch sein bloßes Wort den Widerstand zu dämpfen sich erboten hatte, den Auftrag, unmittelbar vor dem Anrücken des Militärs die Menge noch zum Weggehen zu ermanen; er „entschloss sich, obwol nicht one inneres Widerstreben, dem königlichen Willen auch unter so ungünstigen Umständen nachzukommen“, musste aber, da er nicht den gehofften Erfolg hatte, die bewaffnete Macht an seine Stelle rücken lassen. — Ausgedehnt und erfolgreich wurde Hahns Wirksamkeit in Schlesien vollends seit Friedrich Wilhelms IV. Regierung. Im Jare 1843 wurde ihm die Generalsuperintendentur provisorisch, 1844 definitiv übertragen. Zugleich wurde sehr wichtig für den zuerst durch Hahn geförderten Umschwung in Schlesien die Berufung C. F. Gaupps an die Universität und in's Konsistorium 1844 († 1863),

Oehlers an die Universität (1845, ab nach Tübingen 1852), Wachlers in's Konsistorium († 1864). Hahns eigene Richtung wurde immer entschiedener eine kirchliche und lutherische. Ebenso und teilweise noch weit mehr war dies bei den andern Gegnern des Rationalismus in Schlesien der Fall. Hahn selbst übrigens bewarte gegen Andersdenkende persönlich immer große Milde, für eine „bekenntnistreue“ Union eine prinzipielle Anhänglichkeit. Seinen nunmehrigen dogmatischen Überzeugungen gab er Ausdruck in der „zweiten Ausgabe seines Lehrbuchs 1857; durchweg stellte er jetzt die kirchlichen Lehrformen als einen ganz gerechtfertigten Ausdruck der Schriftwarheit hin, aber auch jetzt one Schärfe der Auffassung und biblischen Begründung, ja einige nicht einmal mit ganz richtigem Verständnis. Er steht in dieser Glaubenslehre — auch eben gemäß dieser neuen Auflage — als einer der letzten und zugleich einer der ehrwürdigsten Vertreter des alten Supranaturalismus vor uns. — Mannigfach, und zwar oft one rechte Kenntnis des Sachverhaltes, ist Hahn auch wegen seines Verhaltens zu den „Symbolen“ bei der „Ordination“ der Geistlichen angefochten worden. Nach alter Ordnung wurde in den meisten Bezirken Schlesiens auf die Augsburger Konfession verpflichtet und Hahn wies dieses Herkommen noch bis ins Jar 1832 nach, obgleich schon seit 1811 auch mehrfach von demselben abgegangen und von verschiedenen Ordinatoren mit Freiheit verschiedene Formen gebraucht worden waren. Hahns Vorgänger, Generalsuperintendent Ribbeck, hatte verpflichtet auf die Schriftlehre, wie sie verzeichnet sei in den alten drei Hauptsymbolen und „in den übrigen symbolischen Schriften, in deren Geiste die Agende u. s. w. abgefaßt sei“. Hahn nannte außer jenen drei Symbolen ausdrücklich wider die Augsburger Konfession: jene drei mit Berufung auf die dieselben nennende Agende vom Jare 1829, diese mit Berufung auf die Vorschrift der Agende, die symbolischen Bücher „wie herkömmlich“ zu nennen, und auf die innere Unklarheit der Verpflichtungsweise seines Vorgängers; vergl. über Hahns Verfaren und die deshalb ausgebrochenen Kämpfe seine Schrift: „das Bekenntnis der evangelischen Kirche und die ordinatorische Verpflichtung ihrer Diener 1847“. — Seit 1842 suchte Hahn auch durch die Herausgabe der „theologisch-kirchlichen Annalen“ (nach zwei Jaren wider aufgegeben) und eines „kirchlichen Anzeigers“ (nach Übernahme der Generalsuperintendentur andern Händen übertragen) in weiteren und engeren Kreisen zu wirken. — Seine kirchliche Tätigkeit und sein Eifer für die objektiven Ordnungen der Kirche und des States erhielt durch die Bewegungen des Jares 1848 nur neuen Antrieb. Auch in den höheren Orts verfügten presbyterialen und synodalen kirchlichen Einrichtungen aber fürchtete er dann einen Anlaß und Spielraum für änliche böse Kräfte. — In seinem kirchlichen Amte blieb er unermüdlich regsam bis zum Ende seines Lebens. Seine Vorlesungen an der Universität hatte er, seit er Generalsuperintendent geworden, auf wenige reduzirt; seit Ostern 1860 verzichtete er ganz auf sie. — Eine Krankheit, die er sich auf einer amtlichen Reise zugezogen, machte seinem tätigen Leben ein schnelles sanftes Ende am 13. Mai 1863.

Von seinen schriftstellerischen Arbeiten sind außer den oben erwänten noch zu nennen: akademische Programme und Dissertationen de gnosi Marcionis 1820, 1821, antitheses Marcionis 1823, de canone Marcionis 1824. 1826, dazu die Schrift „das Evangelium Marcions u. s. w. 1823“, ferner über das 1. Kapitel des Evangeliums Marcions im kirchenhistorischen Archiv von Stäudlin u. s. w. 1825; über den Gesang in der syrischen Kirche in demselben Archiv 1823; — Ephräms Predigt gegen die Juden in Illgens Abhandlungen 1824; Chrestomathia Syr., s. S. Ephraemi Carmina etc. (herausgegeben mit Sieffert) 1825; „für grammatisch-historische Interpretation u. s. w.“ in den theolog. Studien und Kritiken 1830; Biblia Hebraica etc. 1833; Novum Testamentum graece 1840. 1861; über Zwinglis Lehre von der Vorsehung u. s. w. in den Studien und Kritiken 1837; Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostol.-kathol. Kirche 1842; das Bekenntnis der evangel. Kirche in seinen Verhältnissen zu dem der römischen und griechischen 1853; Predigten und Reden unter den Bewegungen in Kirche und Staat seit dem J. 1830, 1852.

Vergl. den (von einem Schwiegerson des Verstorbenen verfaſsten) Nekrolog in der allgemeinen Kirchenzeitung 1863, Nr. 75—77; Hahn selbst hat in C. F. Dietzschs homilet. Journal, 1830, Bd. 2, Hft. 1, eine Skizze seines Lebens bis zum J. 1830 gegeben, deren Inhalt in diesen Nekrolog vollständig aufgenommen worden ist. **Julius Köstlin.**

Hahn, Heinrich August, des vorigen ältester Son, geboren zu Königsberg 19. Juni 1821, widmete sich, nachdem er in Breslau und Berlin seine Studien gemacht hatte, der akademischen Tätigkeit für alttestamentliche Exegese und Theologie. Nach Veröffentlichung einer Dissertation de spe immortalitatis sub vet. test. etc. begann er 1845 seine Tätigkeit als Privatdozent in Breslau, ging von da 1846 nach Königsberg auf Wunsch der dortigen Fakultät über (Habilitationsschrift: veteris testam. sententia de natura hominis) zum interimistischen Ersatz für den verstorbenen Hävernick, dessen Vorlesungen über die Theologie des A. Testaments er auch — auf Aufforderung Dorners, des Vormunds der Hävernickschen Kinder — 1848 herausgegeben hat, wurde 1851 außerordentlicher und später (an der Stelle des 1860 gestorbenen Kosegarten) ordentlicher Professor zu Greifswald, erlag jedoch schon am 1. Dezember 1861 einer Brustkrankheit. — Er hat 1850 einen Kommentar über das Buch Hiob veröffentlicht, 1852 eine Übersetzung und Erklärung des Hohen Liedes, 1857 die Erklärung von Jesaia Kapitel 40—66 als dritten Band des Drechslerschen Kommentars zu Jesaia, 1860 einen Kommentar über das Predigerbuch Salomos. Seine Arbeiten tragen das Gepräge der gewissenhaften Sorgfalt und Pflichttreue, die dem ganzen Manne eigen war. Gegenüber einer den alten Traditionen widersprechenden biblischen Kritik wurde dieselbe zu einer Ängstlichkeit, aus der dann andererseits eine eigentümliche, selbst einen Hengstenberg zurechtweisende Künheit hervorging (vgl. Hahn über die Echtheit des Koheleth). Nie aber mischte bei ihm eine Gehässigkeit gegen seine Gegner sich ein. Seine Person zeichnete sich durch eine liebenswürdige Lauterkeit des Charakters und Gemütes aus, die auch durch wissenschaftlichen Streit nicht getrübt wurde. Vergleiche allgemeine Kirchenzeitung 1862, Nr. 26. **Julius Köstlin.**

Hahn, Michael, und die Michelianer. Johann Michael Hahn war den 2. Febr. 1758 zu Altdorf bei Böblingen im Württembergischen geboren, der Son eines Bauers und zum Metzgerhandwerk von seinem Vater bestimmt. Aber schon in der Schule hatte er tiefere religiöse Eindrücke empfunden und fleißig um den heil. Geist gebetet, war später der lustigen Gesellschaft der ledigen Jugend fremd geblieben, hatte in der Zurückgezogenheit manchen innern Kampf bestanden, aber auch selige Erquickungen erfaren, auch die Erbauungsstunden seines Geburtsortes mit Liebe besucht, und war, nachdem er sich dem elterlichen Ansinnen, sich in der Heimat zu verheiraten, durch Verdingung bei Separatisten auf einem entfernt liegenden Hof entzogen hatte, zuletzt auch unter Zustimmung der Seinigen ungestört mit göttlichen und geistlichen Dingen, vor allem mit dem eingehenden Studium der heiligen Schriften beschäftigt. Er empfing hier, wie er sagt, Erleuchtungen und schrieb das Empfangene nieder. Eine Reise in die Schweiz und das Elsaß machte ihn mit Lavater, Pfenninger und anderen gleichgestimmten Seelen bekannt. Als Sprecher in den Versammlungen aufgetreten, zog er one ihn zu suchen, großen Zulauf heran, wurde von Geistlichen angefeindet, vor das Dekanatamt und vor das Konsistorium berufen, fand aber an Karl Heinrich Rieger einen Beschützer und Berater, und brachte one weiteres Hindernis die letzten 24 Jare seines Lebens auf dem Schloſsgute der Herzogin Franziska von Württemberg in Sindlingen bei Herrenberg zu, wo er auch im J. 1819 sein stilles, aber einfluſsreiches Leben still und selig beschloſs. Der Aufforderung Riegers, sich für den Kirchendienst zu bilden, widerstehend, hatte er doch unter unverkennbarer Einwirkung der Schriften des Jakob Böhme, Oetingers u. a. seine Gedanken in ein spekulativ-theosophisches System gebracht und dasselbe, besonders in seinen Briefen von der ersten Offenbarung Gottes durch die ganze Schöpfung bis an das Ziel aller Dinge, in einer Sprache niedergeschrieben, welche auch bei diesem one Spur einer gelehrten Bildung herangewachsenen Manne großes Staunen er-

regt. Eine übersichtliche Darstellung dieser Ansichten gab Dekan Haug von Leonberg im eilften Band (1. Heft) der Studien der evang. Geistlichkeit Württembergs. Von besonderem Werte für das Verständnis seiner Lebensanschauung sind hier die Lehren von dem doppelten Sündenfall (wiewol Hahn in späterer Zeit den Ehestand gebilligt hat, one aber selbst in ihn eingetreten zu sein), von dem Werke Christi nicht nur für, sondern auch in uns, und von den letzten Dingen, wohin namentlich sein fester Glaube an die Widerbringung aller Dinge gehört und u. a. der Ausspruch: „wer die Verdammnis one Ende glaubt, kann nicht ruhig sein, oder er hat keinen Funken von Gottes Liebe und Erbarmen in sich“. Das wichtigste, was den eigentümlichen Charakter seiner praktischen Tätigkeit und der von ihm ausgehenden pietistischen Richtung begründet, ist die lebensvolle Auffassung der Versönungs- und Rechtfertigungslehre. Er sagt von Christus zu dem Gläubigen: „Alles musst Du persönlich durchmachen und Er in Dir. — Ich nenne die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, eine Glaubensgerechtigkeit und eine Lebensgerechtigkeit. Eine Glaubensgerechtigkeit ist sie, weil sie dem Glauben geschenkt wird. Eine Lebensgerechtigkeit ist sie, weil sie sich in Jesus-Änlichkeit offenbart aus dem, der sie hat, als Leben des Geistes Jesu. Sie wird aber dem Glauben geschenkt und es geht geburtsmäßig zu, wenn sie erlangt wird; und das, was gegeben wird, ist ein Same der Herrlichkeit, und ist das Leben und die Gerechtigkeit des Lebens, dem Glauben gegeben“. Es ist dabei immerhin eine Gefar, die äußere Tatsache des Erlösungswerkes und den objektiven Gottesspruch der Rechtfertigung hinter dem innern Erlebnis und der subjektiven Wirkung zurückzustellen. Aber bei Hahn war dies nicht der Fall, und er betonte den Christus in uns, und die Notwendigkeit der Heiligung in unausgesetzter Bußfertigkeit, vornehmlich im Gegensatze zu einer in seiner Zeit vorwiegenden pietistischen Anschauung, welche so einseitig und ausschließlich das Verdienst des am Kreuze vergossenen Blutes Christi als das Palladium des Glaubens und die Rechtfertigung des Sünders durch Gottes freie Gnade als das eine Notwendige hervorhob, dass man in der Freude über die geschenkte Vergebung der Sünden den Kampf mit der Sünde und die Arbeit der Heiligung leicht vergaß. Es war dies die von dem Stadtpfarrer Pregizer in Haiterbach auf dem Schwarzwald ausgehende Lehre, welche noch jetzt in Württemberg großen Anhang hat und ihren Anhängern den Namen der lustigen oder fröhlichen Christen (auch der Seligen) erwarb, weil sie der Buße nicht benötigt zu sein und im Glauben schon die Sünde abgestreift, die Seligkeit unverlierbar gewonnen zu haben glauben, daher auch in ihren Liedern und Versammlungen vor allem ihre Freude über den ihnen gesicherten Gnadenstand kundgeben. Aus der Absicht, den nahe liegenden Verirrungen einer solchen Glaubensansicht entgegenzuwirken, ist offenbar das ernste Dringen Michael Hahns und seiner Freunde, der sogenannten Michelianer, auf sittlichen Ernst, innerliches Nacherleben des Leidens und der Auferstehung Christi und stete Wachsamkeit über den Zustand der Seele, und das scheinbare Vorwiegen dessen, was zur Heiligung gehört, über dasjenige, was die Rechtfertigung im engern Sinne betrifft, zu erklären. Die Michelianer haben sich, wie ihr Meister, nie von der Kirche völlig getrennt, nur wärend der Periode, da in Württemberg die alten kirchlichen Gebete und Lieder durch eine moderne Liturgie und ein modernes Gesangbuch größtenteils verdrängt waren, sich zurückgezogen. Aus einem in früherer Zeit von Michael Hahn entworfenen Plan zur Bildung einer christlichen Gemeinde, deren Mitglieder in aufrichtiger Hingebung an den Herrn einander mit ihrem Glaubensleben ergänzen und sich miteinander für die kommenden Gerichte rüsten sollten, entstand später durch das organisatorische Talent Hoffmanns die Gemeinde Kornthal bei Stuttgart. Die Schriften Hahns sind in zwölf starken Bänden vom Jar 1819 an zu Tübingen im Druck erschienen. Mehrere seiner geistlichen Lieder wurden, bearbeitet von Albert Knapp, in das württembergische Gesangbuch vom Jare 1841 aufgenommen und haben zur neuen innigeren Anschließung der zalreichen Gemeinschaft an die Kirche viel beigetragen. Diese Gemeinschaft besteht in einer weitverzweigten Verbindung, auch unter Teilnehmern aus den gebildeten Ständen, und hatte auch seither befreundete Theologen im

Dienst und Regiment der Kirche. Die zerstreuten Genossenschaften treten järlich zu gemeinschaftlichen Beratungen zusammen und halten dadurch besonders auch die Armenpflege unter sich in guter Ordnung und stetem Fleiß. Über die Geschichte und Lehre Hahns und der Michelianer sind zu vergleichen außer dem oben angefürten Aufsatz Haugs (die Sekte der Michelianer): die histor. theol. Zeitschrift von Illgen v. J. 1841 (Abriß einer Geschichte der relig. Gemeinschaften in Württemberg), Römers kirchliche Geschichte Württembergs und Palmers nunmehr gedruckte Vorlesungen über die württ. Sekten. **Grüneisen †.**

Hahn, Philipp Matthäus, geboren zu Scharnhausen bei Eßlingen am 25. Nov. 1739, bereitete sich zu Hause auf die Universität vor, studirte unter viel Entbehrungen 1756—1760 Theologie in Tübingen, wurde, nach etlichen Vikariaten (worunter eins bei Oetinger) 1764 Pfarrer in Östmettingen, 1770 in Kornwestheim, lehnte 1781 einen Ruf als Professor der Mathematik nach Tübingen ab und wurde Pfarrer in Echterdingen bei Stuttgart, woselbst er 2. Mai 1790 starb: einer der seltensten Männer, die je gelebt, hochberühmt als mathematisches und mechanisches Genie schon zu seinen Lebzeiten und noch heute anerkannt als Erfinder der Cylinderuren und Verfertiger der großen astronomischen Ur, auf deren Scheibe Sonne, Mond und Hauptfixsterne das ganze Jar hindurch zur rechten Zeit aufgehen, und einer andern Maschine, welche Stunden und Minuten, das ganze copernikanische System, einen Jareszäler auf 8000 Jare und oben eine bewegliche Himmelskugel mit der Bewegung der Fixsterne und Planeten zeigt; dagegen als Theologe zu seinen Lebzeiten verkannt und teilweise, selbst von seiner eigenen Kirchenbehörde, angefochten und heute noch vom großen Haufen gar nicht, auch von den biblischgesinnten Theologen viel zu wenig gekannt, ein Theologe von außerordentlicher Schrifterkenntnis und systematischer, wie praktischer Befähigung, eines der bedeutendsten jener „württembergischen Originale", deren Wirksamkeit eine um so tiefer gehende ist, je mehr von ihnen das Wort gilt: bene vixit qui bene latuit. Sehr schön sagt Lavater über ihn: „ich sah (bei physiognomischer Untersuchung) den Mechaniker in seinem Auge, ich sah auch den großen Theologen, aber bei weitem nicht den großen, den ich nachher in seinen Schriften, deren unser Zeitalter kaum wert ist, gefunden habe. Ich bitte aber, nichts blühendes, kolorirtes, so wenig als triviales und seelenloses darin zu erwarten. Sie sind für sehr wenige; aber für wen sie sind, für den sind sie ganz; ganz Torheit oder Weisheit".

Hahns ganzes Streben geht, wie in der Natur und ihren Lebensgesetzen, so in der christlichen Offenbarung durchaus auf lebendige Erkenntnis und zwar ebenso nüchterne, als tief ins Wesen eindringende und zugleich umfassende, kurz systematische Erkenntnis, deren Inhalt am konzisesten als die Herrlichkeit Gottes und Christi in seinem Reiche bezeichnet werden kann. Die gute Botschaft vom „Königreiche", das ist sein A und O; „Gott erfüllt Christum und durch diesen seine Gemeinde und durch diese das ganze All; hier ist Alles in Einem und Eines in Allem, das ist das ware System der Theologie" (Fingerzeige zum Verstand des Königreichs Gottes und Christi u. s. w. S. 65). Diese Erkenntnis hat zu ihrer Quelle die heilige Schrift; Hahn will nichts als „die Lehre Jesu und seiner Gesandten vom Königreich", deren Anfangsgründe im Alten Testament enthalten sind, darstellen und in ein Ganzes verarbeiten. Dabei ist ihm wesentlich das Ganze wichtig; wie Bengel, ist ihm am Herrnhutismus das einseitige Betreiben der Einen Hauptlehre zuwider; denn „der einseitige und halbe Verstand läßt noch Zweifel übrig, welche unsere Überzeugung schwächen; durch die Übersicht des Ganzen aber können wir jeden Teil der Lehre im Blick des Ganzen verstehen, und das ist Geist und gibt Geist". Selbstverständlich ist, daſs bei dieser systematischen Schrifterkenntnis es zugleich philosophische, zum teil theosophische und mystische Arbeit ist, was wir — wie der folgende Überblick zeigen wird — bei Hahn warnehmen. Aber von einem Oetinger, mit dem er treu verbunden war, selbst von seinem Lehrer Bengel, dessen apokalyptische Ansichten er zuerst ganz adoptirte, später aber sehr modifizirte, unterscheidet

Hahn immer das echt mathematisch nüchterne, völlig verstandesmäßige Untersuchen und Darlegen. Selbst in seinen Predigten herrscht mitten in der Tiefe innerster, wesenhaftester Schriftgedanken durchaus die nüchtern lehrhafte Geltung vor, kraft deren er „die alte Warheit in einem neuen Kleide“, wo möglich immer ein Ganzes von Schriftgedanken entwickelnd, vorzutragen suchte. Daneben weiß er freilich in seinen Predigten und Bibelstunden, welch letztere in äußerst lehrreicher und anregender Weise den Text Wort für Wort, theoretisch und praktisch, besprechen, zugleich seinem schönen Wort nachzukommen: „wenn das Herz und Geblüt nicht in Wallung kommt, wenn man in keine Brunst des Geistes gesetzet wird, wenn man davon reden soll, so wird man selten jemand stärken, anzünden, lebendig, fröhlich und feurig machen“.

Suchen wir noch, soweit die Enge des uns zu Gebot stehenden Raumes gestattet, einen kurzen Überblick über Hahns theologisches System zu geben. In Gott dem Einen sind ursprünglich drei Ichheiten oder Lebensquellen, aber wie Gott an sich ein unsichtbares, erhabenes Wesen ist, so ist auch diese Dreiheit in der Einheit an sich etwas verborgnes, nur in Gott vorhandenes. Erst da Gott den Vorsatz seiner Offenbarung und Schöpfung einer sichtbaren Welt fasste, hat er, vor der Schöpfung, durch eine unerklärliche Geburt oder Zeugung, „etwas offenbares, zu seinem Wesen gehöriges, aber von ihm, wie Leib von Seele, unterschiedenes außer sich herausgesetzt“, hat „einen Mittler bestimmt, durch den das Irdische mit dem Himmlischen vereinigt werden sollte“, sein Ebenbild, seinen Son, der nach der Beziehung auf Gott der „Eingeborne“, nach der Beziehung auf die Welt der „Erstgeborne“ heißt und in letzterer Beziehung der in geschöpflicher, englisch-menschlicher Gestalt geoffenbarte Gott ist, Elohim und Jehovah zugleich. Die Kraft aber, wodurch so Gott aus sich herausgeht, derjenige Teil der Gottheit, wodurch Gott an die Geschöpfe angrenzt, das Äußere, der Odem Gottes ist der h. Geist; Eigenpersönlichkeit kommt diesem, nicht wie dem Sone in menschenartiger Weise, sondern eben insofern zu, als alles, was lebt und Leben gibt, Ichheit, Persönlichkeit ist. Der Son oder der offenbare Gott ist nun das lebendige organische Haupt der Schöpfung, insbesondere das Urbild des Menschen. In diese Schöpfung kam zuerst durch den Fall der Engel Finsternis und Unordnung (tohu vabohu), aber der Erstgeborne richtete die Erde aufs neue zum Wonplatz niedrigerer Geschöpfe ein (Genesis 1), schuf den Menschen als Schattenbild von sich selbst, und hätte sich, wenn der Mensch nicht gefallen wäre, mit demselben so vereinigt, wie dann nachher mit Jesu von Nazareth. Aber weil der Mensch fiel und doch nach dem ewigen Plan Gottes das Irdische himmlisch, das Fleisch Geist werden sollte, wurde der Erstgeborene selbst Fleisch, d. h. von Gott wurde in Maria durch den h. Geist der gesalbte Gottmensch Jesus gezeugt, „der war einesteils (nach seinem Allerheiligsten, dem himmlischen und göttlichen Geist) aus dem Wesen des Erstgeborenen, andernteils (nach seinem Heiligen d. i. der Seele, und dem Vorhof d. i. dem Leib) aus dem Fleisch und Wesen der Maria“, eine Vorstellung von der Person Christi, die an Apollinaris erinnert, sich aber von Unvollziehbarkeit dadurch frei erhält, dass ja der Erstgeborene von Anfang an menschenartig gedacht ist. Sein Leben auf Erden besteht darin, dass er, der one Sünde, aber versuchlich war, fortwärend in sich durch den Geist das Fleisch ertötete und so in sich das Fleisch zum Geist erhob, eo ipso, weil er das Haupt der Welt ist, für diese in sich die Quelle der Vereinigung mit Gott wurde (bekanntlich hat Menken an diese Ideeen weiter angeknüpft). Im Tod, in dem Jesus als Haupt der Menschheit den Zorn Gottes über diese und für diese trug, hat sich zugleich jene Opferung des Fleisches durch den Geist aufs höchste vollzogen, und so hat er durch den Tod die Welt mit Gott versönt, d. h. sie zur Gemeinschaft mit Gott zurückgefürt. Durch die Auferstehung und Himmelfart aber ist die Aufnahme des Fleisches Jesu in den Geist vollendet, „der Geist der Herrlichkeit ganz irdischer Leib und der irdische Leib ganz Geist oder himmlischer Leib geworden“; diese seine Vollendung ist unsere und der ganzen Welt Vollendung. Durch den Glauben als eine „Herzensbewegung über der guten Botschaft von der Versönung“ werden wir mit Jesu

vereinigt, damit hat sein Geist in uns Wonung gemacht und uns zu beleben angefangen; wer so anfängt und sich in diesem neuen Leben immer weiter gründen läßt, den schaut Gott in Christo als schon vollendet, und dies ist die Rechtfertigung. „Wie das Weib aus Adams Leib genommen wurde und vorher mit Adam zu einer Person einverleibt war, so hat der Vater die Gemeinde Jesu und jedes Glied derselben im verklärten Leib ihres Hauptes als vollendet gesehen, als er heilig und one Tadel ins Allerheiligste einging." Die völlige Erfüllung des ewigen Planes Gottes aber kommt erst — nach dem Durchgang durch das tausendjärige Reich — in der neuen Welt, wo zuletzt alles wider mit Gott vereinigt wird in der Widerbringung aller Dinge, von welcher übrigens Hahn, nach der Anweisung seines Lehrers Bengel (wer von der ἀποκατάστασις πάντων Einsicht hat und sagt es aus, der schwätzt Gott aus der Schule), selten redet.

Möge das Wenige, was wir in der Kürze von und aus Hahn sagen konnten, zur Lektüre seiner Schriften reizen. Die wichtigsten sind: Betrachtungen und Predigten über die Evangelien u. s. w., 1774, neuerdings neu herausgegeben; ferner: eines ungenannten Schriftforschers vermischte theologische Schriften, erster Teil: Erbauungsstunden über Epheser, und einige Aufsätze über Gottes Dreieinigkeit u. s. w.; zweiter Teil: Lehre Jesu und seiner Gesandten vom Königreich u. s. w. (unter anderem eine vorzügliche Erklärung der Bergpredigt enthaltend). Daran schließt sich eine Übersetzung der acta und Briefe mit eingeschalteter Erklärung. — Erbauungsstunden über die Offenbarung 1804. — Anmerkungen zum württ. Konfirmationsbuch. — Vgl. Paulus, Ph. Matth. Hahn, Stuttgart 1858; Barth, Süddeutsche Originalien, Heft 2, 3, 4; Hahn, C. U. Hahns hinterlassene Schriften, 1828. **Robert Kübel.**

Haimo (Haymo, Aimo) nach Trithemius ein Deutscher, geb. nach allgemeiner Annahme um 778, lebte als Mönch im Kloster Fulda, damals einem Hauptsitze der Gelehrsamkeit in Deutschland. Um 802 ward er mit seinem ziemlich gleichaltrigen Freunde Rabanus vom Abte nach Tours zu Alcuin geschickt, wirkte später als Lehrer an den Schulen zu Fulda und Hersfeld und verwaltete von 840 bis zu seinem Tode 853 das Bistum Halberstadt. Hier gründete er ein Kloster, stiftete eine Bibliothek, förderte nach Kräften wissenschaftliche Bestrebungen und wirkte auf das Volk durch seinen frommen Wandel und seine Predigten. Er war einer der kenntnisreichsten unter den damaligen deutschen Geistlichen und die Zal der ihm zugeschriebenen Werke ist keine geringe; vgl. Migne, series lat. t. 116—118. Die meisten derselben wurden zuerst in der Reformationszeit von Vertretern der alten Kirche dem Drucke übergeben als Erzeugnisse einer bessern Theologie im Gegensatze zu den Werken der letzten Jarhunderte, und sie sollen damals viel gelesen worden sein. Expositio in Pauli epp., Argent. 1519; Enarratio in 12 prophetas minores, Colon. 1529; Enarratio in Cant. Canticorum, Colon. 1529; Explanatio in omnes psalmos, Frib. 1531 mit einer Vorrede des Erasmus; Commentarii in Isaiam, Colon. 1531; Expositio in Apocalypsin, Colon. 1531; Homiliae in evangg. de tempore et sanctis, Colon. 1536; Historiae sacrae epitome, Colon. 1531, im wesentlichen, doch nicht allein, Auszug aus Eusebius-Rufinus, angefertigt zur Förderung des Studiums der Kirchengeschichte; De varietate librorum seu de amore coelestis patriae, Colon. 1531, eine erbauliche Schrift, aus Stellen der Kirchenväter zusammengesetzt. Einige der exegetischen Schriften sind angefochten worden. Eine sichere Entscheidung wird sich one Handschriften kaum geben lassen. (Auf der Erlanger Bibliothek findet sich eine schöne Pergamenthandschrift des Kommentars zu den Paulinen, von Irmischer im Handschriftenkatalog Nr. 161 u. 162 ins 12. Jarh. gesetzt.) Jedenfalls gehören sie noch einer freieren und unbefangeneren Zeit an, wie denn der Verf. z. B einfach ausspricht, die römische Gemeinde sei nicht von Petrus gegründet worden (Migne 117, 361). Das paßt zu dem in einer Homilie zu Matth. 16, 18 Gesagten (Migne 118, 762): super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tale est ac si diceret, super hanc fidem, i. e. super me, quem tu confessus es, aedificabo ecclesiam meam. Ganz ebenso an mehreren Stellen der exegetischen Schriften; hierzu vgl. Langen, Das vatikanische Dogma von dem Universal-Episkopat

und der Unfehlbarkeit des Papstes u. s. w. II, 10 ff. Für einen Freund des Rabanus paſst auch die in der Auslegung des ersten Korintherbriefes entwickelte Abendmalslehre; vgl. Migne 117, 564 ff., 572 ff. Da wird die Wirklichkeit der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in Brot und Wein als etwas allgemein anerkanntes behandelt. Hingegen eine Verwandlung der Substanzen wird nicht gelehrt und am wenigsten in der durch Paschasius aufgekommenen Form. Der von Dacherius (Spicil. XII, 27 sq.) veröffentlichte sogenannte tractatus de corpore et sanguine Domini, ein kurzes Bruchstück einer Erörterung zum ersten Korintherbriefe (Migne 118, 815 ff.), stammt nicht von Haimo von Halberstadt (gegen Bach, Die Dogmengesch. d. Mittelalters 1, 182 ff.). Er beruht durchweg auf den Lehren und Worten des Paschasius. **G. Plitt.**

Haine, heilige, bei den Hebräern. Von heiligen Hainen ist im A. T. kaum die Rede, häufig dagegen von einzelnstehenden heiligen Bäumen. Luther übersetzt allerdings nach dem Vorgang von LXX und Vulgata אֲשֵׁרָה (Zeichen der weiblichen Gottheit) mit „Hain", was aber nur insoweit richtig ist, als das Zeichen der Göttin Aschera ein abgehauener und neben dem Altar in die Erde gepflanzter Baumstamm war (vgl. oben Bd. I, S. 723). Völlig unrichtig ist es dagegen, wenn Luther 2 Kön. 21, 7 statt „Bild der Aschera" übersetzt „Haingötze".

Hohe und alte, insbesondere immergrüne Bäume, waren bei den alten Hebräern wie bei den verwandten und vielen andern Völkern heilig, indem man sie als Zeichen der lebenspendenden Gotteskraft ansah. Bäume und überhaupt Pflanzen sind in der alttestamentlichen Bildersprache stets Symbol des Lebens; daher auch der Lebensbaum des Paradieses. — Das jehovistische Buch berichtet in der Genesis vielfach von dem Gottesdienste der Patriarchen unter Bäumen. Abraham baut einen Altar unter der Lehrer-Terebinthe (d. i. Propheten-T.) zu Sichem, woselbst Jahwe sich ihm offenbart hat (12, 6 f.). Seinen Namen scheint dieser Baum zu tragen davon, daſs unter ihm in alter Zeit Seher ihre Kultusübungen trieben. Eben derselbe wird gemeint sein mit der Terebinthe von Sichem, unter welcher Jakob als an heiliger Stätte die Götzenbilder vergräbt (35, 4). Unter den Terebinthen Mamres zu Hebron (der hebr. Text lautete warscheinlich ursprünglich wie LXX nur von einem Baume) erbaut Abraham einen Altar (13, 18), und ebendort offenbart sich ihm Jahwe in der Gestalt der drei Männer (18, 1). Zu Beerseba pflanzt Abraham eine Tamariske und ruft daselbst den Namen Jahwes an (21, 33). An eben diesem Orte werden auch von Isaak (26, 25) und von Jakob (46, 1) Kultusübungen vollzogen. Die in diesen Patriarchengeschichten als Stätten heiliger Bäume genannten Ortschaften waren alle noch in späterer Zeit Kultusstätten. Auch in der Bestattung der Amme Debora unter der Trauer-Eiche bei Bethel (Gen. 35, 8) wird ein Zeichen von der Heiligkeit des Baumes zu erkennen sein.

Heilige Bäume begegnen uns noch in der späteren Geschichte der Israeliten. Unter einer Eiche bei Sichem (warscheinlich eins mit der Lehrer-Terebinthe) auf dem Heiligtum Jahwes, d. h. auf dem heiligen Platze unter dem Baume, errichtet Josua einen Stein zum Gedenkzeichen an die Erneuerung des Bundes mit Jahwe (Jos. 24, 26). Unter einer Terebinthe bei Ophra erscheint der Engel Jahwes dem Gideon (Richt. 6, 11. 19), und dieser baut daselbst dem Jahwe einen Altar (v. 24). — Unter heiligen Bäumen scheint noch in der ältesten Königszeit häufig der Richterstul gestanden zu haben: Saul „sitzt" unter dem Granatbaum bei Gibea (1 Sam. 14, 2) und in feierlicher (Gerichts-?) Versammlung unter der Tamariske bei Gibea (1 Sam. 22, 6). — Die Bewoner von Jabesch bestatten die Asche Sauls und seiner Söne unter der Tamariske ihrer Stadt (1 Sam. 31, 13) als an ehrwürdiger Stätte. — Der alte heilige Baum von Sichem scheint auch noch später seine Bedeutung bewart zu haben, da berichtet wird, daſs die Sichemiten (welche aber nicht Jahwe, sondern den Baal Berit verehrten) den Abimelech zum König ausriefen unter der Denkmalsterebinthe (Richt. 9, 6; vgl. Jos. 24, 26). — Daſs der jerusalemische Tempel von einem heiligen Hain umgeben war, wie jetzt Cypressen auf dem Haram stehen, kann aus Ps. 52, 10; 92, 14

nicht entnommen werden. Dass der nachexilische Tempel einen heiligen Hain habe, wird von Hekatäus (Josephus, c. Ap. I, 22) ausdrücklich in Abrede gestellt.

Man übte in der älteren Zeit nicht nur Kultus unter den Bäumen, sondern es wurde auch aus denselben geweissagt, indem man in dem Wispern ihrer Zweige die Stimme der Gottheit zu vernehmen glaubte. So befragte David die Beka-Bäume vor dem Auszuge zum Kampfe (2 Sam. 5, 24). Auf solche Orakel mag auch die Bezeichnung Lehrer- oder Prophetenterebinthe verweisen, und mit dieser ist dann wol identisch die Warsagerterebinthe bei Sichem (Richt. 9, 37). Aus Baumorakeln ist abzuleiten die Vorstellung von dem paradiesischen Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen.

Auf der Anschauung von der Heiligkeit gewisser Bäume beruht die jahwistische Schilderung der Gottesoffenbarung im brennenden Busch auf dem Horeb (Ex. 3, 2): das Feuer ein Bild der göttlichen Unnahbarkeit, der Busch der lebenspendenden Gotteskraft. Diese Verwertung des Baumes (Busches) als eines heiligen Symbols bei dem Jahwisten und die Darstellung des patriarchalischen Kultus unter Bäumen in dem jehovistischen Buche zeigt, dass man zur Entstehungszeit seiner Quellenschriften (Jahwist und sog. zweiter Elohist) an dem Gottesdienst unter Bäumen keinen Anstoß nahm, dass er wol noch damals, d. h. in der älteren und mittleren Königszeit, zu den allgemein anerkannten Übungen der Jahwereligion gehörte. Wärend noch Hosea (14, 9) sich nicht scheut, Jahwe mit einer grünenden Cypresse zu vergleichen und Mich. 7, 14, wol mit bezug auf die alte Heiligkeit eines Bergwaldes, Jahwe genannt wird „der einsam im Walde mitten auf dem Karmel Wonende“, kam später mit dem Gottesdienst auf den Höhen auch der Kultus unter heiligen Bäumen bei den Propheten in Verruf. Er wird als götzendienerisch schon bei Hosea (4, 13) und Jesaja (1, 29) geschildert; auch Götzendienst in Gärten wird erwänt (Jes. 1, 29; 65, 3; 66, 17). Als absolut verwerflich wird der Kultus unter Bäumen zuerst vom Deuteronomiker. und von Jeremia dargestellt; „unter den grünen Bäumen opfern“ wird jetzt gleichbedeutend mit: Götzendienst treiben (Deut. 12, 2; Jer. 2, 20; 3, 6. 13; 17, 2; Ez. 6, 13; 20, 28; 1 Kön. 14, 23; 2 Kön. 16, 4; 17, 10; Jes. 57, 5; 2 Chron. 28, 4). Die priesterliche Schrift des Pentateuch (elohistisches Buch) erwähnt des Jahwedienstes unter Bäumen ebensowenig als der Jahweverehrung an irgend einem andern als dem einzigen legalen Kultusorte, der Stiftshütte.

Die Heilighaltung bestimmter Bäume haben die Hebräer gemein mit den andern semitischen Stämmen (vgl. Deut. 12, 2); überall scheinen es hier ursprünglich einzelne Bäume gewesen zu sein, welche als heilig galten, wärend bei den arischen Völkern mehr heilige Haine vorkommen. Dass in dem Zusammenklingen des Gottesnamens אֵל mit den Baumnamen אֵיל, אֵלָה, אֵלוֹן sich eine Spur ursprünglicher fetischistischer Identifizirung von Baum und Gottheit erkennen lasse, ist eine haltlose Vermutung. Für solche Identifizirung findet sich bei den semitischen Völkern keinerlei Anzeichen; die Bäume sind vielmehr bei den Assyrern, Phönizier und Arabern den Gestirngottheiten geweiht und gelten nicht als Erscheinungsform oder Wonung der Gottheit, sondern als eine Gabe der vom Himmel herab in die Erde gelegten befruchtenden Kraft. In diesem Sinne waren auch dem Gott der alten Hebräer, welcher durchaus als ein Himmelsgott geschildert wird, Bäume heilig. — Bei den andern semitischen Völkern sind es fast ausschließlich die weiblichen Gottheiten, welchen Bäume geweiht waren, deshalb weil diese die dem männlichen Himmelsgott eignende Lebenskraft der Erdwelt vermittelnd gedacht wurden, weshalb insbesondere ihnen auch die Quellen und Gewässer heilig waren (vgl. Art. „Atargatis“). Der Mond, welcher größtenteils, ursprünglich vielleicht allgemein, als die Wonstätte der weiblichen Gottheiten galt, wurde von dem ganzen Altertum angesehen als ein Feuchtigkeit (Tau) spendendes Gestirn und deshalb als Beförderer des Pflanzenwuchses (s. Bd. I, S. 724 f.). Nicht ganz deutlich ist die Verbindung des heiligen Baumes mit den weiblichen Gottheiten aus den assyrischen Monumenten, wo das verschnörkelte

Bild eines heiligen Baumes, welchem Verehrung dargebracht wird, eine große Rolle spielt. Dieser Baum mit seinen Knospen, Blüten oder Früchten erinnert sehr an die Form des alttestamentlichen siebenarmigen Leuchters, umsomehr als auch jener Baum (worauf mich Schrader aufmerksam gemacht hat) in der Zal seiner Zweige vielfach die Sieben aufweist. Es wäre möglich, dass der Leuchter dem heiligen Baume nachgebildet und dass dann die Kombination von Licht oder Feuer (die Siebenzal der Leuchten etwa mit der Planetenzal zusammenhängend) mit dem Baume zu beurteilen ist wie beim brennenden Busch (s. oben). — Die Verbindung der heiligen Bäume mit den weiblichen Gottheiten tritt deutlich hervor bei den Phöniziern. Der Aphrodite-Astarte waren geweiht die Cypresse (wovon, wie es scheint, bei Philo Byblius die Göttin von Byblos den Namen *Βηρούθ* = ברות, בְּרוֹשׁ, abgekürzt aus Baalat Berût, fürt), die Myrte, die Palme und andere immergrüne Bäume (Taxus, Kiefer), wol auch der Granatbaum, dessen Früchte wegen der Menge ihrer Samenkörner bei verschiedenen Völkern als Lebenssymbol galten. Nur vereinzelt kommen bei den Phöniziern, im Mutterlande wie in den Kolonieen, heilige Bäume im Kultus männlicher Gottheiten vor, zumeist in dem des jugendlichen Gottes, welcher Eigenschaften des Himmels- oder Sonnengottes und der Mondgöttin in sich vereinigt. — Mit diesen Beobachtungen stimmen die alttestamentlichen Angaben über die Verehrung der Aschera in einem abgehauenen Baumstamm, und wenn im A. T. häufig des Götzendienstes auf den hohen Hügeln neben dem unter den grünen Bäumen gedacht wird, so ist, ursprünglich wenigstens, unter jenem die Verehrung des Himmelsgottes, unter diesem die Anbetung der weiblichen Gottheit zu verstehen. Auch bei den Arabern waren einer weiblichen Gottheit, al-'Uzza, Bäume geweiht.

Da sich bei den Hebräern keine Spur findet von einstmaliger geschlechtlicher Differenzirung der Gottheit, so werden wir annehmen dürfen, dass schon in der vormosaischen Zeit der eine Stammgott der Hebräer zugleich als unnahbarer Himmelsgott (deshalb auf Bergen verehrt und im Feuer sich offenbarend) und als unmittelbarer Spender des Lebens galt. Dies mag die älteste Anschauung der Semiten überhaupt gewesen sein.

Das Nähere mit den Belegen: Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, 1878, S. 143 ff.: „Heilige Gewässer, Bäume und Höhen bei den Semiten, insbesondere bei den Hebräern" u. das. S. 184 die ältere Litteratur.

Wolf Baudissin.

Hakeldama, s. Judas Ischarioth.

Hales, Alexander v., s. Alexander v. Hales.

Hales, John, geb. 1584 zu Bath, zeichnete sich so früh so sehr aus, dass er 13 Jare alt auf die Universität Oxford geschickt, und 21 Jare alt als Fellow in Merton-College aufgenommen wurde. Der gelehrte Warden des letztern, Sir Henry Savile (geb. 1549, gest. 1622), Günstling der Königin Elisabeth, beschäftigte ihn bei der Ausgabe des Chrysostomus, welche er 1613 herausgab, und in deren Bd. 8 Hales' Anmerkungen von Mosheim zu den besten Beiträgen für die Textkritik und Auslegung des Chrysostomus gerechnet werden. Im Jare 1612 wurde er auch Lehrer der griechischen Sprache zu Oxford und bald darauf Fellow in Eton. Im J. 1618 ward er dem englischen Gesandten, Sir Dudley Carleton, auf die Synode zu Dortrecht als Geistlicher und als sachkundiger Berichterstatter über die Verhandlungen beigegeben, und diese machten auf ihn den Eindruck, dass er, der als strenger Calvinist dorthin kam, wenn nicht völlig zum Arminianer wurde, doch mit Anerkennung gegen Episkopius erfüllt und in der Neigung befestigt wurde, Einstimmigkeit in wenigen Fundamentalartikeln als ausreichendes Erfordernis zur Kirchengemeinschaft anzusehen, und auf eine speziellere Übereinstimmung in allen übrigen theologischen Meinungen nicht mehr in der gewönlichen Weise zu dringen. Nach Eton zurückgekehrt, verlebte er dort eine lange Reihe ruhiger Jare als Prediger und Gelehrter, in beiderlei Hinsicht sehr geachtet, doch zugleich in dem Rufe einer Hinneigung zu Arminianern und Soci-

nianern, trotz seiner litterarischen Zurückhaltung. Schriften der Socinianer Samuel Przypkowski und Joach. Stegmann werden ihm mit Unrecht beigelegt; seine Ansicht vom Abendmale wich allerdings sehr weit von der aller größeren Kirchenparteien ab, denn in keinerlei Sinne wollte er irgend eine Gegenwart Christi im Sakramente statuiren; so wenigstens zu der Zeit, wo der tract on the sacrament of the Lord's supper geschrieben ward. Doch bei seinen Lebzeiten wurde wol dieser Traktat über das Abendmal noch nicht durch den Druck bekannt. Auch seine beachtetste Schrift a tract on schism and schismatics, wherein is briefly discovered the original and cause of all schism, welche er 1636 für W. Chillingworth geschrieben hatte, war mehrere Jare hindurch nur handschriftlich bekannt. Schisma, wird hier angenommen, schließt jedesmal eine Schuld ein, weil allezeit eine Verletzung der Liebe, wie Häresie eine böswillige Verletzung der Warheit; es wird im Schisma immer bisherige Gemeinschaft von Mitchristen gebrochen. Aber entweder mit oder one zureichenden Grund; im ersteren Falle haben bloß diejenigen die Schuld, welche die andern zur Sezession nötigen, im letzteren Falle beide. So gilt es zu untersuchen, was zureichender Grund sein könne. Der gewönlichste sei entweder 1) dass die einen von den andern ein äußeres Handeln forderten, welches diese missbilligten; aber bei Rituellem (z. B. im Osterstreit) sei Nachgeben erlaubt, und darum hier Pflicht. Oder 2) Dissens unter Mitchristen; aber sie könnten sich ja zu einer Liturgie vereinigen, welche nur das ihnen Gemeinsame ausdrückte, und das Ungleiche und dadurch Hass Erregende, also die Liebe Verletzende, ebendeshalb absichtlich ausließe. Oder 3) Herrschsucht und Rivalität der großen Bischöfe; aber in diesem Falle eines von Christus selbst gemissbilligten Streites könnten die Christen zusammenbleiben; bischöfliche Superiorität und Ungleichheit der Titel und Ansprüche überhaupt hat nach Hales keine Einsetzung Christi für sich. Sind aber bloß durch diese drei Gründe oder einen derselben die Spaltungen der Kirche gewönlich herbeigefürt gewesen, so folgt ja wol, dass man sich meistenteils nicht nur one zureichenden Grund, sondern aus einem schlimmen Grunde, nämlich aus Mangel an Liebe getrennt hat. Solche Irenik enthielt im J. 1636 allerdings Missbilligungen gegen beide damals streitenden Parteien, „neque enim", sagt Mosheim von Hales, „eos ferre poterat qui sub flexiloquo et formoso 'ecclesiae' vocabulo dominandi libidinem occultabant, neque iis adsentiebatur qui Calvinum in pontificis Romani substituebant locum". Aber wegen der Verwerfung bischöflicher Überhebung und geringschätziger Behandlung der Schismatiker fand sie doch mehr Beifall bei den Presbyterianern. Der Erzbischof Laud dagegen wünschte einen so fähigen und angesehenen Forscher sich und der Hochkirche erhalten oder widergewinnen zu können, und in einer mehrstündigen sehr lebhaften Besprechung 1638 brachte er ihn durch seine Gründe wirklich dahin, dass er sich für überwunden und von nun an für entschlossen erklärte, orthodox und ein treuer Son der Kirche von England sein zu wollen, wärend er alle die äußern Begünstigungen, mit welchen ihn der Erzbischof nun überschütten wollte, nach Kräften abwies, und nur die Annahme eines Kanonikats zu Windsor zuletzt nicht meinte ablehnen zu dürfen. In dieser Treue blieb er dann auch 1642 bei dem Sturz Lauds und später bis an seinen Tod; in demselben Jare 1642, wo sein tract on schism gegen seinen Willen zum ersten Male gedruckt erschien unter den Acclamationen der Puritaner, verlor er dennoch durch diese seine Präbende, und wurde nachher wegen Verweigerung des Eides zum „Engagement" auch aus seiner Stelle in Eton ausgestoßen und niemals wider eingesetzt; probitas laudatur et alget; die letzten vierzehn Lebensjare des Mannes, auf dessen Autorität und Zustimmung sich beide Parteien gern beriefen, gingen in eigentlichem Mangel hin; unverheiratet, aber one alles Einkommen lebte er schon vor Lauds Tode einmal drei Monate von 6 Pence wöchentlich, nachher eine zeitlang in Familien als Erzieher, zuletzt, nachdem er auch seine Bibliothek verkauft hatte, im Hause einer Witwe, deren Mann sein Diener gewesen war; sein Nachfolger in Eton hatte ihm seine Stelle einräumen wollen, aber Hales meinte, von dem Parlamente, welches ihn ausgestoßen und welchem er den Eid verweigert hatte, nichts annehmen zu dürfen. Er starb

erst 1656, 72 Jare alt. Erst nach seinem Tode wurden seine Schriften gesammelt und großenteils zum ersten Male herausgegeben unter dem Titel: golden remains of the ever memorable Mr. John Hales of Eton College 1659 und nochmals 1673 durch John Pearson (geb. 1613, gest. 1686, Bischof von Chester 1672), und so groß ist die Anerkennung seiner Selbständigkeit, Unabhängigkeit und Warhaftigkeit, seiner Anspruchslosigkeit und Milde bei so tiefem Ernst in seinem Vaterlande geblieben, daſs dies und vielleicht auch ein Gefül davon, daſs manche seiner Ideeen erst noch mehr als bisher beachtet zu werden und eine Zukunft zu erhalten verdienten, dies Prädikat ever memorable dort zu einem festen und solemnen neben seinem Namen hat werden lassen.

Des Maizeaux, an account of the life and writings of the ever memorable Mr. John Hales, etc. Lond. 1719, 8⁰. Hiernach und nach Hales' Briefen in den golden remains und späteren Zusätzen dazu Jo. Halesii historia concilii Dordraceni, J. Laur. Moshemius latine vertit, observatt. et vita Halesii auxit, Hamburg 1724, 8⁰. Nachträge dazu und zu dem was bei Wood Athenae Oxon. steht, in der Biographia Britannica s. v. Th. 4, S. 2481—2490, hier z. B. das Testament von Hales. Englische Urteile über ihn sind nachgewiesen bei J. P. Lawson, The life and times of W. Laud. Lond. 1829, Bd. 2, S. 275—283. Aufzälung von Hales' Schriften auch bei Watt, Bibl. Brit. (Edinburg 1824) Th. 1, Nr. 457, e—g; hier wird auch eine Gesamtausgabe seiner Schriften von Lord Hailes angezeigt und gerühmt, Glasgow bei Foulis 1765, 3 Bde. 12⁰. Henke †.

Halitgar. Über seine Lebensumstände ist nur weniges bekannt. Warscheinlich bestieg derselbe den bischöflichen Stul zu Cambray im Jare 817, da er im folgenden Jare bereits bei der Einweihung eines Gotteshauses als Bischof mitwirkt, wärend wenigstens in der ersten Hälfte des Jares 816 sein Vorgänger Hildoard nachweisbar noch dem Bistum vorsteht. Im Jar 822 wird Halitgar von Papst Paschalis I. in die dem Erzbischofe Ebo von Rheims bezüglich der nordischen Mission ausgestellte Vollmacht als Gehilfe mit aufgenommen (s. diese Urkunde bei Lappenberg, Hamburgisches Urkundenbuch, Nr. 6, oder Liljegren, Diplomatarium Suecanum, Nr. 1 und öfter, vgl. ferner Adam. Brem., Gesta Hammab. eccl. pont. I, c. 17, bei Pertz, IX, S. 291), scheint denselben jedoch auf dessen Missionsreise nach Dänemark nicht begleitet zu haben, falls anders der bei dieser Gelegenheit genannte Mann dieses Namens mit dem Bischof von Cambray identisch ist, was neuerdings bezweifelt wurde (vgl. Simson, Jahrbücher des Fränkischen Reichs unter Ludwig dem Frommen, I, 210, n. 5; Dehio, Geschichte des Erzbistums Hamburg-Bremen bis zum Ausgang der Mission, I, 40; später nimmt er nicht nur an mehreren fränkischen Konzilien Anteil, sondern wird auch im Jare 828 vom Kaiser mit einer Sendung an den byzantinischen Hof betraut (Einhardi Annales, h. a., bei Pertz, I, S. 217). Den Tod des Mannes pflegt man auf den 25. Juni 831 zu setzen, wärend ihn doch die Annales Vedastini zum Jare 830 berichten (nach Pertz, IX, S. 416, N. 75); jedenfalls wird derselbe im Jare 829 noch als lebend genannt (Constitutiones Wormatienses, bei Pertz, III, S. 340). Weitere Notizen über Einzelnheiten aus Halitgars Leben finden sich bei Dionys. Sammarthanus, Gallia Christiana, III, p. 10—12 (1725). — Am bekanntesten machte sich übrigens Halitgar durch ein Pönitentialbuch, welches er auf Erzbischof Ebos Antrieb verfaſste (s. Ebos Schreiben samt Halitgars Antwort bei Flodoard, Histor. Remens. eccles. II, c. 19 und daher in der Gesta pontific. Camerac. c. 40—47, bei Pertz, IX, S. 416). S. den Art. Bußbücher Bd. III, S. 21 f. Ob dabei Buch 3—5 unmittelbar oder nur mittelbar aus der collectio Dacheriana herübergenommen, ob ferner Buch 6 von Halitgar selbst oder erst von einem Späteren beigefügt worden sei, ist bestritten; doch dürfte in letzterer Hinsicht von entscheidendem Gewichte sein, daſs die Sammlung schon zu Flodoards Zeit (893—966) aus sechs Büchern bestand. Vgl. über diese, sowie andere einschlägige Fragen die im Art. Bußbücher angefürten Werke von Kunstmann, Wasserschleben, Hildebrand und zu den beiden letzteren Werken deren Besprechung durch Kunstmann in den Münchner gelehrten Anzeigen,

Bd. 34, S. 97 u. fg. u. Bd. 35, S. 577 u. fg., dann Maassen I, 5, 863—69. Über Halitgars schriftstellerische Tätigkeit überhaupt vgl. auch Bähr, S. 377 ff.

K. Maurer.

Haller, Albrecht von, darf in einer theologischen Realencyklopädie schon darum nicht übergangen werden, weil er, der große Naturforscher, neben Newton und Euler, den schlagendsten Beweis liefert, dass der Glaube an die christliche Offenbarung durch die Beschäftigung mit den sogenannten exakten Wissenschaften keineswegs erschüttert wird, wenn er nicht anderswoher schon untergraben und gelockert ist. Einem alten angesehenen Schweizergeschlecht entstammt und 1708 zu Bern geboren, zeichnete sich Haller schon von Anbeginn durch die seltenste geistige Begabung aus. Nicht nur besaß er ein staunenswürdiges Gedächtnis, vermöge dessen er sich eine unermesslische Menge von Kenntnissen anzueignen im Stande war, sondern es war ihm auch die höchste geistige Freiheit, eine ausnehmende Klarheit und Schärfe des wissenschaftlichen Blickes und zudem ein schöpferisches Vermögen eigen, welches ihn das Wesentliche sofort ausfindig machen ließ und ihn überall Neues, bisher noch Verschlossenes zu Tage zu fördern befähigte. Wenn hienach wol eminente Leistungen auf wissenschaftlichem Gebiete von ihm zu erwarten waren, so sollte er bei der Lebhaftigkeit seiner Phantasie und der Innigkeit seines Gemütes auch als Dichter eine sehr geachtete Stellung einnehmen. Bei dem allen war er beseelt von der tiefsten, aufrichtigsten Frömmigkeit und von dem lebhaften Triebe nach einer gründlichen Erkenntnis der biblischen Warheit, wie er denn schon als neunjäriger Knabe die neutestamentlichen Schriften in der Ursprache zu studiren unternahm. Gleichwol widmete er sich nicht dem geistlichen Stande, sondern vielmehr der Naturforschung und Medizin, auf deren Förderung er bei seinem Drange nach Warheit und nach bestimmter, zuverlässiger Erkenntnis den höchsten Fleiß wendete, wie dieses seine so zalreichen ebendahin einschlägigen Werke zu erkennen geben. Bloße Hypothesen und Theorien, so geistreich sie auch erscheinen mochten, galten ihm nicht; die Natur allein, war er überzeugt, könne die Rätsel lösen, die sie enthalte. Darum wendete er sich mit höchster Sorgfalt zunächst der anatomischen Untersuchung zu, hinsichtlich der Physiologie aber erkannte er, dass man von der lebenden Natur bestimmtere Antworten nur dann zu erwarten habe, wenn möglichst einfache und bestimmte Fragen an sie gerichtet würden. So erfand er denn für eben diese Disziplin das Experiment und machte somit auch für sie die exakte Methode geltend, was ihm von den Ärzten unserer Zeit noch dankbar nachgerühmt wird. Wie in seiner Berufswissenschaft, so ging aber Haller bei seinem Forschen im Übersinnlichen, im Gebiete der Religion gleichfalls vom Empirischen, von den Tatsachen des Bewusstseins, wie von dem geschichtlich Feststehenden aus, wusste sich jedoch von da zu jener noch tieferen und höheren Argumentation, welche man allenfalls die ontologische nennen könnte, zu erheben. So sagt er in seinen, 1858 von Prof. Auberlen neu herausgegebenen „Briefen über die wichtigsten Warheiten der Offenbarung" unter andern vom Heilande: „Das ganze Gemälde eines göttlichen und dennoch zur Hinrichtung ausgewälten Lehrers ist niemals in eines Menschen Gedanken gekommen; kein römischer Scharfsinn, kein griechischer Witz hat eines Weisen Leben entworfen, das nur im geringsten dem vollkommenen Urbild des Heilandes gleich käme; es war auch, nachdem das Urbild der Welt sich gezeigt hatte, den Griechen eine Torheit und den Juden ein Stein des Anstoßes". Außer diesen Briefen besitzen wir noch weitere „Briefe" von ihm „über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung". Übrigens war Haller 1729 zuerst in Bern als Arzt aufgetreten; nahm aber dann 1736 einen Ruf als Professor an der neu errichteten Universität Göttingen an, woselbst er mehrere bedeutende wissenschaftliche Anstalten gründete und an den dort erscheinenden „Gelehrten Anzeigen" in solchem Maße sich beteiligte, dass er für eben diese Zeitschrift im Verlaufe von etwa 50 Jaren die fast unglaubliche Zal von 12000 größern und kleinern Artikeln geliefert haben soll. Er starb 1777 in seiner Vaterstadt, nach welcher er sich 1753 von Göttingen aus zurückgezogen hatte. Eine Biographie von ihm hat J. R. Wyß in der von ihm besorgten

12. Ausgabe der Hallerschen Gedichte gegeben. Noch ist hier zu verweisen auf des großen Mannes „Tagebuch seiner Betrachtungen über Schriftsteller und über sich selbst“, welches zu Bern 1787 in zwei Bänden erschienen ist. Güder, A. v. Haller als Christ, Basel 1878.

Julius Hamberger.

Haller, Berthold, wird gewönlich als der eigentliche Reformator von Bern bezeichnet, insofern mit Recht, als von ihm, wenn auch vielleicht nicht der erste und stärkste, doch der nachhaltigste Impuls zur Kirchenverbesserung daselbst herrürte und die endliche Durchfürung derselben großenteils seiner nie unterbrochenen Tätigkeit zugeschrieben werden muss. Von wenig bemittelten Eltern 1492 zu Aldingen bei Rottweil geboren, besuchte er die damals berühmte Schule des Mich. Rubellus in letzterer Stadt, wo er an dem Kaplan Augustin Bolster einen väterlichen Freund, an dem nachherigen Lehrer Calvins und Bezas zu Bourges, Melch. Volmar einen vertrauten und stets engverbundenen Schulkameraden fand. Nachdem er zu Pforzheim unter Georg Simler sich weiter vorbereitet und daselbst mit seinem Mitschüler Melanchthon eine zeitlebens bewarte Freundschaft geschlossen, bezog er 1510 die Universität Köln, um sich dem geistlichen Stande zu widmen, und wurde nach zweijärigen Studien Bakkalaureus der Theologie. In der Absicht, später noch zu Freiburg i. B. seine Bildung zu vervollständigen, begab er sich vorerst wider nach Rottweil und versah daselbst eine zeitlang eine Lehrerstelle. Bald eröffneten sich ihm günstige Aussichten, in Freiburg Unterkommen und Unterstützung zu finden; allein sein Weg ging anderswohin als seine Gedanken. Rubellus, 1513 an die gleichfalls rühmlich bekannte Schule in Bern berufen, bewog seinen Schüler, diesen Ruf statt seiner anzunehmen, obschon zunächst nur ein geringer Gehalt mit dem Amte verbunden war. Welche wichtige Folgen sich hieran knüpfen würden, mochte Niemand anen, am wenigsten Haller selbst; zum Reformator fehlte ihm scheinbar beinahe alles; seine Bildung war ziemlich mangelhaft, Hebräisch und Griechisch verstand er nicht, das Lateinische schrieb er nicht eben rein und klassisch und auf die Richtung seiner theologischen Studien läst der Sitz der Scholastik, an welchem er studirt hatte, schließen. Freilich empfand er die Lücken seines Wissens sehr wol und suchte sie durch großen Fleiß, soweit es ihm die Zeit und die geringen Hilfsmittel erlaubten, auszufüllen. Aber auch sein bescheidener schüchterner und nachgiebiger Charakter verhieß kein kühnes Auftreten und kräftiges Durchgreifen, wie man es zum Gelingen jeder Reform als notwendig voraussetzen möchte; und dennoch bewies die Folge, dass er gerade mittelst dieser Eigenschaften zu dem zähen und stolzen, politisch und kirchlich konservativen Wesen der Berner und zu der ihm von Gott zugedachten Aufgabe passte, wie kaum einer. Durch seine Milde und Freundlichkeit, durch vorzügliche Rednergaben, verbunden mit einer schönen und würdevollen Gestalt, machte er sich beliebt; die Pfisterzunft wälte ihn zu ihrem Kaplan; bald wurde er einer der beiden Helfer, welche Dr. Thom. Wyttenbach, seit 1515 Chorherr und Leutpriester am St. Vinzenzen-Münster (Kuhn, Die Reformatoren Berns, S. 45ff.; Blösch, in Lauterburgs Berner Taschenbuch, 1853, S. 161 ff.), vertragsmäßig in seinem Hause und an seinem Tische zu halten hatte. One Zweifel übte der tägliche vertraute Umgang mit diesem Manne, der schon seit 1505 als Lehrer zu Basel so bedeutend, namentlich auf Zwingli und L. Judä gewirkt hatte, nicht geringen Einfluss auf Hallers Gesinnung und Ansichten, ihm mochte er besonders die nähere Bekanntschaft mit der hl. Schrift verdanken. Durch Myconius kam er auch mit Zwingli in Verbindung, welchen er 1521 besuchte, und der ihm Freund, Lehrer, Ratgeber in allen zweifelhaften Fragen und Fällen wurde. Bereits anfangs 1520 resignirte Wyttenbach indessen sein Kanonikat und zog als Pfarrer nach Biel und kurz darauf (18. Mai) wurde Haller, schon seit 1519 als Prediger bestellt, selbst Chorherr und Leutpriester. Er fing nun an „zu kommlicher Infürung evangelischer Lehre sittighlich, nach Anwysung des Luthers zu predigen die 10 Gebot zu den sonn- und fyrtäglichen Evangelien, mit Eröffnung des Missverstands und Brauchs Glaubens, guter Werken und Gottesdiensten“ (Anshelm) und bald ging er nach Zwinglis Vorbilde zur fortlaufenden Erklärung des Matthäus statt der Perikopen über. In gleichem Sinne, wie er, lehrte neben ihm der Lesemeister

Barfüßer Dr. Sebastian Meyer, und den vereinigten Bestrebungen beider ge=
es rasch, den evangelischen Ansichten Eingang zu verschaffen und einen an
noch geringen, aber geistig bedeutsamen Kreis von Männern evangelischen
nes zu sammeln, zu welchem vornehmlich der Schultheiß Jakob von Watten=
und seine Söne, der Venner Manuel, die Familie May, der Stadtarzt und
dtschreiber Valerius Anshelm, Hallers Landsmann, und manche andere Glie=
des kleinen, und mehr noch des großen Rates und der Bürgerschaft gehörten.
lich erhob sich auch immer entschiedener eine Partei des Widerstandes, welche
er Regierung sogar die Mehrheit bildete und unter den adeligen Geschlechtern
vertreten war. Es fehlte nicht viel, so hätte Haller, dadurch entmutigt, Bern
issen und wäre mit Wyttenbach nach Basel gegangen; allein Zwingli bewog
geduldig auszuharren und zeigte ihm mit seinem Takte den Weg der Milde
Mäßigung als denjenigen, auf welchem er es in Bern am weitesten bringen
de. Der erste öffentliche Angriff gegen die Freunde des Evangeliums geschah
Sommer 1522, als das Kapitel von Münsingen den Pfarrer von Kleinhöch=
:n, Georg Brunner (Kuhn, S. 249 ff.), wegen Lästerung gegen Kirche und
tlichkeit anklagte; in der von der Regierung niedergesetzten Kommission, vor
sich Brunner siegreich verteidigte, saß Haller mit, von welchem auch die Ge=
hte des Vorgangs in Schrift verfasst wurde (Simler, Sammlung zu den K.Ge=
hten, vornehmlich des Schweitzerlandes, Bd. I, S. 461 ff.). War man gleich
„Lutherischen“ Neuerungen im ganzen abhold, so duldete man noch weniger
Ein= und Übergriffe des Klerus; den Bischof von Lausanne, der Haller vor
Gericht zitirte, verwies man an den Propst und das Kapitel in Bern; spä=
untersagte man ihm sogar eine beabsichtigte Visitationsreise. Auf einen Tag
Baden instruirte Bern (29. Dez.): „Des Predigenshalb wollen M. H. Nie=
den vor seyn, das Evangelium und die hl. Schrift zu predigen“. Deshalb
te auch Franz Lambert von Avignon auf seiner Durchreise nach Deutschland
ere Zeit in Bern verweilen und öffentlich lateinische Vorträge halten, bis er,
Haller dringend empfohlen, sich zu Zwingli nach Zürich begab (Baum, Franz
bert, Straßb. 1840). Endlich glaubte die altgesinnte Partei durch das Man=
vom 15. Juni (Viti und Modesti) 1523 den Fortschritten der Ketzerei ein Ziel
tzen; aber die unvorsichtig darin aufgenommene Bestimmung, welche die Ver=
igung des Evangeliums und der Schriftlehre frei und sicher stellte, gereichte
n, die der Schlag treffen sollte, zum entschiedenen Vorteil. In der Erbitte=
darüber, die durch falsche Gerichte über die in Zürich herrschende Verwir=
und die Aufforderungen der katholischen Orte vermehrt wurde, suchte man
hsam die Stellung zu umgehen; die Predigt musste man gestatten; dafür
nan allem auf, die Prediger zu entfernen und belauerte zu dem Ende jeden
Schritte. Zuerst wurde Haller nebst Meyer und Wyttenbach beim kleinen
eines Entfürungsversuches gegen die Nonnen der Insel angeklagt, weil der
:e bei einem Gespräche daselbst über Klostergelübde und Klosterregel gesagt
n sollte, wenn sie auf ihren Orden bauten, so wären sie in des Teufels Stand
des Teufels; der Ehestand dagegen sei von Gott und göttlich. Statutengemäß,
es, hätten die Prediger das Leben verwirkt; aus Gnaden jedoch wolle man sie
„heißen zu dieser Stund unverhört aus Stadt und Land ewig schweeren und
“. Im großen Rate indessen wurde es den Predigern vergönnt, sich zu ver=
orten, und da Haller überzeugend dartat, sie hätten im Kloster nichts gere=
als was sie auch öffentlich aus Gottes Wort gepredigt, so entließ man sie
ch (28. Okt. 1523) mit dem einfachen Verdeuten, „ihrer Kanzel zu warten
des Klosters müßig zu gahn“. Dafür wurde wenige Wochen später (6. Jan.
:) Hallers genauer Freund Anshelm wegen einer Äußerung seiner Gattin ge=
um die Hälfte seiner Besoldung verkürzt und dadurch bewogen, Bern für einst=
:n zu verlassen. Ja, die immer mächtiger werdende alte Partei brachte es
dahin, dass auch Seb. Meyer mit seinem Gegner, dem Dominikaner=Lese=
er Hans Heim, dessen heftige Predigten zwei Evangelischgesinnte zu öffent=
n Widerspruch gereizt hatten, binnen drei Tagen Stadt und Land räumen
te, dass das Predigen in den Klöstern überhaupt verboten und Hallern allein

ihm als Schwäche und Gleichgiltigkeit, beinahe als Verrat; durch Zwingli betrieb er die Abordnung einer zürcherischen Gesandtschaft, die dazu beitrug, Bern aus der Apathie, wie er es nannte, zu wecken; nach der Milde trat auch der Ernst in seine Rechte, dem denn auch gar bald die Niederschlagung des Aufrurs gelang (man sehe die Erzälung dieser Vorgänge von Haller selbst bei Kuhn, S. 239 ff.). Anfangs 1530 brachte Haller einige Wochen in Solothurn zu, wo ein Teil der Bürgerschaft und mehr noch das Landvolk sich der Reformation zuneigte. Er fand jedoch bei der altgläubigen Mehrheit einen so entschlossenen Widerstand gegen seine Predigten und eine so feindselige Gesinnung gegen seine Person, dass er trotz der ihn unterstützenden Boten von Bern, Basel und Biel nichts ausrichtete; ja die immer gewissere Überzeugung, dass die ersten und meisten unter den sogenannten Evangelischen von widertäuferischem Geiste angesteckt seien, ließ es ihm wol nicht unerwünscht erscheinen, als die Berner ihn zurückriefen. Eine auf Martini verabredete Disputation zerschlug sich und die Bewegung endigte bald mit der Vertreibung der Reformirten aus der Stadt. Bei den Verhandlungen über die Kirchenzucht, welche vorzüglich auf Oekolampads Betrieb vom September an zwischen den evangelischen Städten gepflogen wurden, verteidigte Haller die bernische Einrichtung und Praxis gemischter Chorgerichte mit bürgerlicher Strafkompetenz, mehr wol aus Rücksicht auf den Volkscharakter und örtliche Verhältnisse, als aus voller Überzeugung, indem er auch hierüber Belehrung suchte und gerne annahm (Herzog, Oekolampad, Bd. II, S. 201 ff.). Wenig gutes versprach er sich dagegen von Butzers Konkordienwerke; er wünschte und wollte von Herzen Frieden mit Luther und den Seinen, nur nicht auf Kosten der Einfalt, der Klarheit und Warheit: er fürchtete das gemeine Volk durch zweideutige Formeln, wie die Straßburger sie vorschlugen, zu verwirren und den geheimen Feinden der Reformation wider in die Hände zu arbeiten; er suchte und wusste auch, darin völlig mit Megander einig gehend, die Berner, so lange er lebte, von der Teilnahme an diesen Bestrebungen abzuhalten und die Folge hat gelehrt, dass er nicht so ganz Unrecht gehabt habe (Hundeshagen, Conflicte, S. 61 ff.). In den Zeiten des unglücklichen Cappelerkrieges bemühte er sich um eine friedliche Ausgleichung und geriet dadurch sogar mit seinen sehr kriegerisch gesinnten Kollegen Kolb und Megander in eine für ihn drückende Spannung. Es war ein schlechter Trost, dass der Ausgang ihm Recht gab und Megander eine zeitlang eingestellt wurde. Haller suchte zu seiner Stärkung, wiewol vergeblich, Bullingern für Bern zu gewinnen; indessen stellte Capitos kluge Vermittelung auf der Berner Synode (s. d. Art.) das gute Vernehmen unter der Geistlichkeit und mit der Regierung wider her. Weniger glücklich als Haller 1531 mit dem bekannten Hans Pfister Meyer von Aarau, disputirten die bernischen Prediger one ihn im Juli 1532 zu Zofingen mit den zalreich versammelten Widertäufern; diese stießen sich schon damals an der Vermengung des Geistlichen und Weltlichen in der Landeskirche und am Mangel des Bannes. Haller, über die Ursachen des zunehmenden Täufertums befragt, fand sie hauptsächlich in der Bequemlichkeit der Prediger, der Vernachlässigung des Jugendunterrichts, der lauen Bestrafung der Laster; strengeren Maßregeln gegen die Irrenden, Verbannung ausgenommen, widersetzte er sich auf das Entschiedenste. — Seine letzte große Sorge war das verbündete, vom Herzog von Savoyen hartbedrängte Genf; er fürchtete einen neuen, für beide Städte und die evangelische Sache gleich verderblichen Krieg, und doch schien es ihm Unrecht, christliche Brüder im Stiche zu lassen. Im Jare 1535 verschlimmerten sich seine Gesundheitsumstände zusehends; überhäufte Arbeiten, die er für den kranken Kolb übernahm, warfen ihn selbst auf das Krankenlager. Der Rat erleichterte ihn zwar durch Anstellung anderer Prediger; dennoch predigte er, so oft er konnte, fort — das letzte Mal am 17. Jan. 1536, drei Tage vor dem Aufbruche des bernischen Heeres zum Entsatze Genfs, dessen Befreiung er noch erlebte und dessen künftige Bedeutung er wol anen mochte. Am 25. Febr. Nachts um 11 Ur folgte er seinem kürzlich heimgegangenen Freunde Kolb im Tode; er wurde vom Rat und der ganzen Gemeinde zu Grabe geleitet. Obschon seit 1529 verheiratet, hinterließ er doch keine Nachkommen. Schriften hat er selbst keine veröffentlicht; hielt er

doch seine „Rhapsodieen“ nicht für wert, von einem Gelehrten wie Bullinger auch nur gelesen zu werden. Dennoch ist Haller ein sprechendes Beispiel, wie auch ein Mann one glänzende Begabung, one besonderen Scharfsinn oder Gelehrsamkeit, one fortreißende Willenskraft, einzig durch treue Hingabe an seinen erkannten Beruf, durch frommes, stilles, ausharrendes Wirken Großes zu leisten und ein gesegnetes Werkzeug in der Hand Gottes zu werden vermag.

Als Quellen sind zu betrachten Hallers eigene Briefe besonders in Zwinglis Werken — von Schuler und Schultheß, Bd. VII. und VIII; Fuesslin, Epistolae Reformatorum, p. 85 sq., 139. 156; Kuhn, s. u. Viele sind noch zerstreut und handschriftlich vorhanden; so auch ein Band seiner Predigten zu Zofingen. Außerdem die Berner Chroniken von Anshelm und Stettler. — Man vergleiche ferner: M. Kirchhofer, B. Haller oder die Reformat. v. Bern, Zürich 1828; Kuhn, Die Reformatoren Berns, Bern 1828, S. 131 ff.; Escher in der Encyklopädie von Ersch und Gruber, Sekt. II, Bd. 1, S. 304 ff.; Vulliemin, Le Chroniqueur, Laus. 1836, Nr. 6 u. 7; Piper, Evang. Kalender, 1853, S. 123 ff.; Pestalozzi, B. Haller, Elberf. 1861; v. Stürler, Urkunden zur Bern. Ref., Bern 1862; Strickler, Aktensammlung z. schweiz. Ref.-Gesch., 1. Bd., 1. H., Zürich 1878.

F. Trechsel.

Halsketten waren bei den Israeliten, wie auch anderwärts im Altertume, ein sehr beliebter Schmuck (Sprüchw. 1, 9; 3, 3; 25, 12; Ez. 16, 11; Hos. 2, 18; Hohel. 4, 9; 7, 2). Sie hießen רָבִיד, auch עֲנָק und חֲלִי, und bestanden aus Metall, oder aus an eine Schnur gereihten Korallen, Perlen, Edelsteinen und dergleichen, was man חֲרוּזִים nannte, Hohel. 1, 10. Diese Ketten hingen bis auf die Brust oder noch weiter herab, und Vornehme trugen ihrer mehrere. Es waren an denselben allerlei Zierraten befestigt, wie Halbmonde (שַׂהֲרֹנִים, Jes. 3, 18, LXX μηνίσκοι, vgl. Richt. 8, 21. 26, wo änliche Halsverzierungen an den Kamelen der midianitischen Könige erwänt sind, wie sie noch Wellsted [Reisen in Arabien, übersetzt von Rödiger, I, S. 209] im heutigen Arabien sah, und auch die Midianiter selber derlei Schmuck trugen), Riechfläschchen (Jes. 3, 20), auch vielleicht kleine Sonnen (שְׁבִיסִים, wenn dieses Wort nicht eher der hebr. Etymologie gemäß „Netze“, reticula, bedeutet, wie es LXX, die Rabb., Gesenius und Hitzig deuten) und Amulete (לְחָשִׁים), vgl. Gesen., Comm. zu Jes. I, S. 209, 211; Movers, Phöniz. I, S. 511. Dass auch die Männer dergleichen Halsketten trugen, wenn es gleich vorzugsweise ein Schmuck der Frauen war, beweisen für Israel Sprichw. 1, 9; 3, 3 (gegen Winers Behauptung, es finde sich davon bei den Hebräern keine Spur), da in diesen Stellen der Lehrer zum „Son“ redet und ihm Lehre und Zucht als das schönste Halsgeschmeide empfiehlt, woraus man wol schließen darf, dass auch Jünglinge derartigen Schmuck trugen. Von Persern und Medern (Xenoph. Cyr. 1, 3, 2; 2, 4, 6; An. 1, 5, 8; 1, 8, 29) und anderen Völkern des Altertums ist die nämliche Sitte bekannt; bei den Römern war z. B. die torques eine gewönliche Auszeichnung tapferer Soldaten (vgl. Bähr in Paulys Realencykl. II, S. 1105 und Rein, ebend. VI, S. 2035; das Halsband der Frauen heißt ὅρμος, monile, s. Teuffel, ebend. V, S. 138). Bei den Persern verliehen die Könige besonders Begünstigten, selbst fremden Fürsten, goldene Halsketten (הַמְנִיךְ, μανιάκης, Polyb. 2, 31, 5 u. a.) als Symbol der ἀρχή, mit welcher Auszeichnung bei Beamten ein höherer Rang und eine gewisse Macht verbunden war (Dan. 5, 7. 16. 29; Esther 3, 6; vgl. Xenoph. An. 1, 2, 27; Cyr. 8, 5, 18; Herod. 3, 20). Analog ist die ägyptische Sitte, den ersten Minister mit einer solchen Amtskette zu zieren (1 Mos. 41, 42), wie auch der dortige Oberrichter eine goldene Kette trug, Diod. 1, 48), vgl. Wilkinson, Customs and manners of ancient Egyptians, t. III, p. 376 (ed. 3) et tom. V, p. 293 sq., wo eine Abbildung einer solchen Einkleidung gegeben ist, wie denn Austeilungen von Halsbändern und Ketten auf den ägyptischen Monumenten häufig erscheinen, s. Duncker, Gesch. des Alterth. I, S. 190, Not. Auch bei den Ägyptern

erscheinen Halsketten als Belonung der Tapferkeit, s. Brugsch in d. Zeitschr. d. DMG. IX, S. 194 f., 211 (aus dem Papyrus Sallier).

Vgl. noch Schröder, De vestitu mulier. p. 130 sqq.; Hartmann, Die Hebräerin am Putztisch, II, 172 ff., 259 ff., III, 208, 267 ff. Winers RWB.

Rüetschi.

Ham, s. Noah u. s. Söne.

Haman der Agatite, s. Ester, Bd. IV, 344.

Hamann (Johann Georg). Das Leben eines Mannes, welcher unstreitig zu den Patriarchen der neueren deutschen Litteratur gehört, und doch kaum eine geistig regelrecht geordnete, oder gar im gewönlichen Sinne klassische Schrift hinterlassen hat, der mit vollem Geistesrecht die ersten Meister seiner Zeit, einen Herder, einen Kant und andere gelegentlich in die Schule nahm, und doch seine Laufban als ländlicher Hauslehrer begann, als städtischer Packhofverwalter beschloss, der nicht nur als Zeuge der Warheit, als Apologet des Offenbarungsglaubens der seichten ungläubigen Aufklärung seiner Zeit ritterlich gegenüberstand, sondern auch die christologische Versönung zwischen dem Autoritätsglauben und der Vernunft erfolgreich anbante und doch nicht zur geistigen Klarheit gelangte über seinen eigenen Beruf, seine Gaben und seinen Lebensweg, der einen strengen, man könnte sagen augustinischen Bußkampf zum Glauben durchmachte, und doch in einer von der Kirche nicht eingesegneten Gewissensehe mit der Hausmagd seines Vaters leben konnte, der endlich als guter Lutheraner in dem kleinen Katechismus Luthers sein eigenstes Glaubensbekenntnis fand und doch sein Leben in dem Kreise der katholischen „familia sacra“ in Münster beschloss, dieses merkwürdige Leben kann man wol als eines der schwierigsten Probleme für die christliche Biographie bezeichnen, und es ist kein Wunder, wenn Gervinus auf seinem Standpunkte in seiner „Geschichte der deutschen Dichtung“ (4. Bd. S. 398) nur ein verzerrtes Bild des großen Mannes hat geben können.

Hamann wurde geboren den 27. August 1730 zu Königsberg in Preußen. Sein Vater war ein beliebter Wundarzt daselbst, seine Mutter eine geborne Nuppenau aus Lübeck; nur ein Bruder, der später gemütskrank wurde, teilte sich mit dem älteren Johann Georg in die väterliche Fürsorge. Der Vater beurkundete schon die stolze Verschmähung des Scheins, welche unserm Hamann in so hohem Maße eigen war. So erklärte er sich einmal gegen den ihm nahe gelegten Gedanken, sich einen Titel zu erwerben: „die Leute nennen mich den altstädtischen Bader, und als der will ich leben und sterben“. Hamann selbst erzält von den Eltern: Sie waren Feinde des Müßigangs und Freunde göttlicher und menschlicher Ordnung; Lügen, Umtreiben und Naschcrei waren drei Hauptdinge, die uns Kindern nicht vergeben wurden. Ich wurde früh zur Schule angehalten, und so schlecht und recht wir Kinder auch in Kleidung und in andern Torheiten kurz gehalten wurden, so können wir uns eher einer Verschwendung in unserer Erziehung rühmen, als über eine Sparsamkeit darin uns beschweren. Unser Haus war jederzeit eine Zuflucht junger Leute, die studirten, und welche die Armut sittsam machte u. s. w. Der jüngere Bruder hatte sich zum Schulmann ausgebildet; er gab jedoch sein Amt in Riga schon 1760 auf und lebte in der Vaterstadt in dumpfer Untätigkeit, bis er, dem Blödsinn verfallen, unter Georgs vormundschaftlicher Pflege im Jare 1778 starb. Hamanns Schulunterricht war wechselvoll und zum teil sehr ungünstig für ihn. Sein erster Lehrer, dem er sieben Jare anvertraut war, war ein abgesetzter, evangelischer Geistlicher, Hoffmann; er nahm Kinder aller Art one Unterscheidung zusammen, und lehrte das Latein one Grammatik. Hierauf trat Hamann in die Winkelschule eines Prorektors der Kneiphöfischen Schule, Namens Röhle, welche zu der neuen Methode Hoffmanns mit ihrem altpedantischen Charakter einen vollen Gegensatz bildete. Hamann leitet seinen Mangel an Geschmack und stilistischem Ausdruck von der Einseitigkeit dieser Schule her, die warscheinlich auch den Grund zu seinem reichen lateinischen Citaten-Vorrat legte. Der dritte Lehrer Hamanns war dann der Hofmeister einer Prediger-Witwe, die ihm auf Bitten seines Vaters erlaubte, an

dem Unterricht ihrer Söne teilzunehmen. Es war zu seinem Unglück. Hamann wurde in dieser Schule mit einem Aussatze am Kopfe angesteckt, welcher Kalköpfigkeit und lange andauernden Kopfschwindel zur Folge hatte, wärend er gleichzeitig durch einen Lehrburschen in seines Vaters Dienste verderbliche Jugendsünden kennen lernte. Gervinus will es psychologischen Ärzten anheimgeben, ob nicht diese geheimen Jugendsünden, zu denen er sich in den Gedanken über seinen Lebenslauf bekennt, mehr als die schlechten Schulmethoden, unter denen er gelitten, „die Unfruchtbarkeit seines Geistes (!) und die Zerstreutheit seiner Gedanken veranlasst haben". Der Pragmatiker meint offenbar, einen glücklichen Fund gemacht zu haben; er hätte sich dabei aber auch erklären sollen, wie der vermeinte Schwächling dazu kommen konnte, sich leidenschaftlich in eine Dienstmagd „von blühender Jugend, eichenstarker Gesundheit und mannfester Unschuld" zu verlieben. Bei den geistigen Leistungen eines Hamann muss man diese psychologisch-medizinische Hypothese zum mindesten profan nennen. Etwas spät kam Hamanns Vater auf den glücklichen Gedanken, ihn in die Kneiphöfische Stadtschule zu schicken, wo ihm ein angemessener Unterricht zu teil wurde. Ein würdiger Gottesgelehrter, sein Pate und Beichtvater, nahm sich seiner Geistesentwickelung an und konfirmirte ihn. Seit dem Mai des Jares 1746, noch nicht volle 16 Jare alt, besuchte er die Hochschule. Anfangs studirte er unter der Leitung des rationalistischen Knutgen, dann aber schloss er sich an den Professor Rappolt an, der ihn mit einer christlichen Weltanschauung und mit dem Geist der römischen Litteratur und Sprache vertraut machte. Gleichwol gab er den Gedanken, die Theologie zu studiren, auf, weil er sich durch einen Fehler seines Sprachorgans, durch schwaches Gedächtnis und seine vermeintliche geistliche Unzulänglichkeit verhindert glaubte, und gleichzeitig durch seine Ansicht von den verdorbenen Sitten der Geistlichen abgestoßen fülte. Doch auch zur Jurisprudenz, welche sein Vater ihm anwies, wandte er sich nur zum Schein; sein eigentliches Studium waren die Altertümer, Philologie, schöne Wissenschaften und moderne Litteratur, und indem er sich auf diesen Feldern seinen zerstreuten Neigungen überließ, beredete er sich, es sei etwas großes, das Brotstudium zu missachten, und „lieber ein Märtyrer als ein Mietling der Musen zu sein". Nach 5 Studienjaren beschloss er seine akademische Laufban in Königsberg mit einer philosophischen Dissertation de somno et somniis 1751, und wälte dann den Beruf eines Jugenderziehers.

Seine erste Stelle als Hofmeister bei einer Baronin Budberg in Kurland verlor er schon nach einem halben Jare infolge der Freimütigkeit, mit welcher er sich über seinen verzärtelten Zögling äußerte. Nach einer kurzen Unterbrechung ward er wider Hofmeister in Kurland bei einem General von Witten, wo er zwei Söne zu erziehen hatte; indessen wider nach einem Jare kehrte er mit „Gram, Verdruss, Unwillen, zum teil mit Umglimpf" zum zweiten Male nach Riga zurück. In Riga wurde er mit dem Sone des Handlungshauses Berens, Johann Christof, befreundet, welcher alle Talente Ostpreußens zu wecken suchte und ihn für die Nationalökonomie und Handelswissenschaft begeisterte. Zu diesen Freunden gesellte sich ein Dr. Lindner als der dritte. In diesem Kreise begann Hamann seine schriftstellerische Laufban mit der Übersetzung eines Werkes von Dangueil: Über die Vor- und Nachteile von Frankreich und England in Ansehung des Handels, zu welchem er Anmerkungen lieferte, die schon von seinem großartigen und tief eindringenden Geistesblick zeugten. Mit Begeisterung redete er von der großen welthistorischen und sittlichen Bedeutung des Handels. Diese Begeisterung sollte ihm später teuer zu stehen kommen. Vorderhand wurde er noch einmal in das von Wittensche Haus als Hofmeister zurückberufen, wo man ihm diesmal sogar 150 Taler Gehalt gab. Der glückliche Erfolg seiner diesmaligen pädagogischen Unternehmung ist einer der großen Sonnenblicke an seinem viel bewölkten Lebenshimmel. Als er wegen plötzlicher Erkrankung seiner Mutter nach Königsberg gerufen wurde, dankte ihm der Vater seiner Zöglinge mit nassen Augen, und viele Jare blieb er mit diesem Hause in freundschaftlichem Briefwechsel. Jetzt aber übertrug ihm das Berenssche Haus in Riga eine mysteriöse merkantilische Geschäftsreise, welche sich über Hamburg, Bremen, Amsterdam bis nach

London ausdehnte. Mit der Trauer über den Tod seiner Mutter im Herzen reiste er von Königsberg heimlich ab, indem er dem Vater statt des Abschieds sein Bildnis in seinem Schlafzimmer zurückließ. Jetzt geht er einem größeren und ernsten Geschick entgegen. In Berlin lernt er Moses Mendelssohn und andere Gelehrte kennen, in Lübeck feiert er in dem Hause des Bruders seiner Mutter, schon in Amsterdam wird er durch einen alten Königsberger Hausgenossen um sein Geld betrogen, ein heuchlerischer Engländer, mit dem er die Überfart von Rotterdam nach London macht, ist der zweite, der ihn betrügt; in London sucht er zuerst einen Marktschreier auf, der alle Fehler des Sprechorgans sollte heilen können, one jedoch wirklich mit ihm anzubinden. Hierauf ging er an die Ausfürung seiner geheimnisvollen Aufträge für London. „Nachdem man“, erzält Hamann, „sich von der ersten Verwunderung erholt hatte, fing man an zu lächeln über diejenigen, die mich gesendet hatten, wozu ich gekommen war, und beklagte mich selbst.“ Auf ein Memorial, welches er dem russischen Gesandten überreichte, benahm ihm dieser alle Aussicht. Hamann war der Verzweiflung nahe, und suchte sich zu zerstreuen. Dann suchte er die Mittel, seine Schulden zu tilgen. Er nimmt seine Zuflucht zum Lautenspiel, das er in Berlin zu lernen angefangen, und sucht daher einen Lautenspieler auf, der auf einem vornehmen Fuß lebt und eine Maitresse unterhält. Hamann hofft ihn moralisch zu bessern, wird aber selber misleitet; erst die Entdeckung, dass dieser Mensch unnatürlichen Lastern seine glänzende Stellung verdankt, treibt ihn mit Abscheu fort. Die äußerste Not in Verbindung mit seiner sittlichen Erschütterung wird nun seine Fürerin zur Buße. Er bezieht ein dürftiges Quartier bei redlichen Leuten, unterzieht sich der strengsten Diät, kauft sich eine Bibel, liest und beginnt „die Höllenfart der Selbsterkenntnis“. Die hl. Schrift wird ihm entschleiert und sein eigenes Leben zugleich; er findet Licht und Frieden. Das Selbstgericht über sein früheres Leben hat er, wie das Lob der ihm widerfarenen Gnade mit heroischer Offenheit niedergelegt in seiner Schrift: „Gedanken über meinen Lebenslauf“, welche sich im 1. Bande seiner Werke findet. Unterdes war er dem Bettelstabe nahe. Ein Geistlicher erteilte ihm den Rat der Heimkehr; ein alter Engländer, mit dessen Son er bekannt war, nahm sich seiner an, und in Riga nimmt ihn sein Freund Karl Berens freundlich wider auf. Seine Schulden schwinden. Doch scheitert seine Bewerbung um Berens Schwester an der Weigerung des Freundes, und im J. 1759 kehrt er in das elterliche Haus zurück. Man muss es bedauern, dass Hamann dem Edelmut, mit welchem das Berenssche Haus ihm alle Verbindlichkeiten erlassen, und überhaupt ihn behandelte, mannigfach ein stolzes Gefül nicht nur der geistigen, sondern auch der geistlichen Superiorität entgegengesetzt, und sich damit auch bei billigeren Beurteilern als Gervinus den Vorwurf undankbaren Verhaltens zugezogen hat. Man darf aber auch hier nicht übersehen, dass Hamanns grandiose Offenheit und strenge Warhaftigkeit, womit er auch sich selbst nicht im mindesten schonte, ihn manches bittere Wort sagen ließ, was nach seiner Gesinnung nicht verletzen, sondern heilen sollte. Auch blieben die Verhältnisse mit dem Berensschen Hause freundlich. Im Hause seines Vaters begann Hamann nun seine eigentliche Schriftsteller-Tätigkeit 1759 mit den Sokratischen Denkwürdigkeiten. Der rationalistische kritische Zeitgeist, welcher ihn später mit der größten Missachtung verfolgte, begrüßte seine Schriftstellerei in den Hamburger Nachrichten mit den Worten: „Kein Alchemist, kein Jakob Böhme, kein wansinniger Schwärmer kann unverständlicheres und unsinnigeres Zeug reden und schreiben“. Indessen wurde ihm die Anerkennung der Besten seiner Zeit zuerst schon durch Männer wie Asmus Claudius, Herder und den Präsidenten Moser in Darmstadt, der ihm den Namen Magus im Norden beilegte, repräsentirt, wozu später auch andere kamen, unter denen Lavater, Jacobi und Göthe besonders hervorragen. Er selber adoptirte den Namen: Magus im Norden auf dem Titel einiger seiner Schriften. Freilich konnte eine Schriftstellerei wie die Hamannsche ihren Mann unmöglich ernären. Die Einnahme des Vaters verringerte sich. Der gewaltige Geist, dessen Scharfsinn und Tiefe die Edelsten zu bewundern anfingen, musste auf einen Erwerb denken. Er wurde daher zuerst unbesoldeter Kopist bei dem

Königsberger Stadtmagistrat, darauf Kanzlist bei der Kriegs- und Domänen-Kammer. In dieser dürftigen Stellung, die durch einigen litterarischen Erwerb wenig gehoben wurde, wagte es Hamann, eine Familie zu gründen, und zwar in einer nicht nur bürgerlich, sondern auch sittlich verwegenen Form, indem er im J. 1763 in eine „Gewissensehe mit der Magd seines Vaters trat". Vielleicht hängt die unüberwindliche Neigung zu dieser „Hamadryade", welche „die liebste und beste Stütze seines alten, gelämten, verlassenen Vaters und seine Pflegetochter wurde", eine Neigung, die er vergebens zu bekämpfen suchte, die „weder Religion, Vernunft, Wolstand, noch Arznei, Fasten, neue Reisen und Zerstreuungen überwältigen konnten" mit seiner Begeisterung für das Ursprüngliche, für die Urpoesie, das Volkslied, den Katechismusglauben zusammen. Denn in seiner Art ist Hamann eben ein christlicher Rousseau gewesen, nur mit dem Unterschied, dass er das Ursprüngliche nicht in der Wildnis, sondern in den Tiefen der menschlichen Natur gesucht hat. Auffallender war es freilich, dass er sich durch kein Zureden seiner Freunde, z. B. von Asmus Claudius, und durch keine gesellschaftliche und sittliche Inkonvenienz in seiner Verbindung bestimmen lassen wollte, sein natürliches Ehebündnis, wie es doch selbst Göthe getan hat, kirchlich sanktioniren zu lassen. Es mag immer sein, dass ihn ein natürliches Warheitsgefül daran verhindert hat, seine Frau in die gebildete Gesellschaft einzufüren, immer bleibt dieser Zug in dem Leben eines kirchlichen Apologeten, der die Zuchtrute über seine Zeit schwingen wollte, eine antinomistische Dissonanz, wenn freilich nur eine der zalreichen Antinomieen seines rätselvollen Lebens. Nicht lange, nachdem Hamann diese Verbindung geschlossen hatte, sah er sich veranlasst, die sein Geistesleben erdrückende Schreiberstellung aufzugeben. Er unternahm 1764 eine Reise durch Deutschland bis nach der Schweiz, um auf der Rückkehr mit seinem Freunde von Moser in Frankfurt zusammenzutreffen. Von Moser nämlich hatte ihm eine Erzieher-Stelle bei dem Erbprinzen von Hessen-Darmstadt in Aussicht gestellt. Die Sache zerschlug sich zunächst schon dadurch, dass Hamann seinen Freund in Frankfurt verfehlte. Wir finden ihn hierauf vorübergehend in dem Geleit des Hofrats Tottien zu Mitau, und nach dem Tode seines Vaters 1767 tritt er das Erbe desselben in Königsberg, und damit die Fürsorge für seinen geisteskranken Bruder an. Doch reichte das sparsame Erbe zur Versorgung nicht aus, Hamann wurde daher zuerst Übersetzer bei der Accise-Direktion, und zuletzt seit dem Jare 1777 Packhof-Verwalter. Diese Stelle trug ihm 300 Taler ein nebst freier Wonung. Von jetzt an gingen aus seinem Packhof neben den geistreichen Briefen an seine Freunde eine Reihe merkwürdiger Einzelschriften aus, unter denen die merkwürdigste: Golgatha und Scheblimini („Setze dich zu meiner Rechten") der Schrift Jerusalem von Moses Mendelssohn entgegengesetzt war. Nur das Leben des Geistes hielt ihn über den Druck der häuslichen Sorgen empor, welcher sich allmählich wider steigerte. Sein Erbe schmolz ein, in seiner Einnahme schwanden seit 1782 die Fovigelder (Trinkgelder), welche über 50 Taler eintrugen. Auf einmal hob ihn das Wunderwalten, dessen heilige Geschichte er verherrlicht hatte, über seinen Notstand empor. Der münsterländische Landedelmann Franz Buchholz, ein begeisterter Leser seiner Schriften, welcher durch Lavater Kunde von seiner drückenden Lage hatte, schenkte ihm ein ansehnliches Kapital, wovon für jedes seiner vier Kinder 1000 Taler zur Erziehung bestimmt waren, unter dem Begehren, dass er ihn adoptiren möchte. Auf diesen wunderbaren Sonnenblick des J. 1784 folgte der Freundesruf nach Münster und Pempelfort. Die bekannte Fürstin Galitzin hatte sich von der Eitelkeit der Welt zuerst dem philosophischen Humanismus ihres Freundes Hemsterhuis zugewandt, die gedruckte Schulordnung des berühmten Ministers Fürstenberg zu Münster hatte sie dann nach Münster gezogen, wo sie mit diesem Koryphäen des dortigen Kreises bekannt wurde, und durch diesen Kreis wider wurde sie in dem Bade zu Hofgeismar 1784 mit Hamanns Schriften vertraut, durch welche sie für den positiven Christenglauben gewonnen wurde. Nach so vielen dringenden Einladungen westwärts bat Hamann um einen Urlaub, und erlangte statt dessen endlich die Verfügung, dass er mit 150 Taler in Ruhestand versetzt wurde. Im J. 1787 reiste er nach Münster zu seinem Adoptiv-

son Buchholz, trat in den Kreis seiner geistlichen Tochter Galitzin ein, kam dann zu seinem Jonathan Jacobi nach Pempelfort, und nahm nach einem kleinen Aufenthalt daselbst vor der zudringlichen Fürsorglichkeit der zwei bekannten Schwestern Jacobis, die ihn mit Schlafpelzen und dergleichen bedienten, die Flucht. Hierauf folgt ein Stillleben auf dem Gute seines Freundes Buchholz zu Willbergen und in Münster. Noch einmal sollte er seinem Buchholz nach Pempelfort folgen, allein der Tod bereitete ihm am 20. Juni 1788 eine bessere Fart in die himmlische Heimat. Die Fürstin Galitzin ließ ihn in ihrem Garten beerdigen. Hemsterhuis besorgte seine Grabschrift mit dem Spruch 1 Kor. 1, 23 u. 27. Da im Laufe der Zeit die Grabstelle in andere Hände übergegangen und vernachlässigt worden war, so wurden die Gebeine Hamanns unter der Mitwirkung des Ministers von Flottwell im J. 1851 auf dem Münsterschen Kirchhofe zu Überwasser vor dem Neutore bestattet und mit einem neuen Grabmonument bezeichnet. Der König Friedrich Wilhem IV. hatte die Kosten durch eine Kabinetsordre bereits im J. 1848 zugesichert. Auch hier wurde ein Versäumnis der Anen (Hamann war zur Zeit Friedrichs des Großen einer der geringsten Subalternen unter amtlich hochgestellten Franzosen) durch spätere fürstliche Anerkennung und Freigebigkeit wider gut gemacht. Man mag es auch eine glückliche Fügung nennen, dass Hamann, welcher die Emanzipation von der kirchlichen Ordnung mit den starken Geistern seiner Zeit teilte, spät noch auf den Kirchhof zurückkehrt ist.

Die drei Sagen über sein Lebensende, dass er spät noch katholisch geworden, dass er durch die Intoleranz der Münsterschen Geistlichkeit zu seinem Gartenruheplatz gekommen und von hier endlich wider durch die Jesuiten vertrieben worden sei, finden sich sämtlich widerlegt in einer neueren Schrift über Hamann, betitelt: Biographische Erinnerungen an Johann Georg Hamann, den Magus im Norden (von Karl Carvacchi), Münster 1855. Das Titelblatt dieser ansprechenden Broschüre ist mit einem Bildnis des berühmten Mannes geschmückt, und auf einem Seitenblatt erscheint sein Grabmal.

Zuvörderst muss Hamann zu den großen Genien gezält werden, welche das eigentliche Preußenland verherrlicht haben. Seine Landsleute sind Kopernikus, Kant, Herder, Hippel und andere Männer, in denen die deutschen Ritter des hohen Nordostens geistig wider aufleben. Dabei ist der Gegensatz merkwürdig, in welchen Königsberg mit diesem seinem verkannten Sone zu dem Berlin der Berliner Bibliothek tritt; dort geht die Morgenröte einer neuen tieferen Glaubensgestalt auf, wärend sich hier die vulgäre, ungläubige Aufklärung ablebt.

Hamann, als Schriftsteller betrachtet, kann freilich keinen Rang unter den klassischen deutschen Autoren in Anspruch nehmen. Sein wild natürwüchsiger, desultorisch-humoristischer Stil, den er selber als „Wurst- und Heuschreckenstil“ bezeichnete, die Unmasse seiner durchaus momentanen Beziehungen, zufälligen Anspielungen, hingeworfenen Citate, und dithyrambischen Gleichnisreden macht die Lektüre seiner Schriften für den gewönlichen Leser unzugänglich, für den eingeweihteren zu einer eigentlichen Arbeit. Und doch ist dieser selbige Hamann ein patriarchalischer Ausgangspunkt für die neue klassische Periode der deutschen Litteratur. Die verschiedensten Linien derselben weisen auf ihn zurück. Die Rückkehr von der phrasenhaften Kunstpoesie zur naturfrischen Volkspoesie, welche in Herder ihren Sprecher, in Göthe ihre Verwirklichung, in der Romantik ihre ausartende Manier gefunden hat, muss in Hamann ihren prophetischen Ausgangspunkt anerkennen. Hamann ist der Erzvater der Sturm- und Drangperiode, der erste große Zuchtmeister der Aufklärung des 18. Jarhunderts, und sogar der lutherische Veranlasser der katholischen familia sacra in Münster. Als Apologet, als Glaubenszeuge in einem dem Glauben sich entfremdenden Zeitalter tritt er dann aber an die Spitze eines anderen Reigens, in welchem neben ihm Claudius und die Schweizer Lavater, Haller, Bonnet, Euler und andere glänzen. Seine hervorragendste und am wenigsten allgemein erkannte Stellung ist die des Christologen, welcher mit Oetinger und anderen zuerst die Versönung des Göttlichen und Menschlichen, der Autorität und der Vernunft im Christenglauben angebant hat. Nach dieser Seite hin hat ihn Dorner in seiner Entwickelungsgeschichte der Lehre

von der Person Christi (1. Ausg. S. 305) gewürdigt. Wenn freilich Dorner über den Magus des Nordens Oetinger als den Magus des Südens emporheben will, so kann man das nicht unbedingt gelten lassen. Oetinger war allerdings systematischer, dagegen war er nicht gleich originell, wie Hamann, sondern von trüben, theosophischen Überlieferungen abhängig, überhaupt durch eine vorwaltend weibliche Rezeptivität bestimmt; der nordische Magus war ein Mann von einseitiger Stärke. Hamanns christologische Elemente sind rein kirchlich, oder was dasselbe sagen will, rein historisch und ideell in einem Guss. Das Verdienst, welches er sich durch Anregung seines Schülers Herder und unmittelbar um die Anbahnung der Idee des gottmenschlichen Wesens erworben hat, ist noch kaum hinlänglich gewürdigt. Doch darf nicht verschwiegen werden, dass auch Hamann einer der ersten gewesen ist, welcher den Grund gelegt hat zur Missachtung der kritischen Bestimmung des 18. Jarh.'s, und zur Konfundirung des göttlichen und kirchlichen Elements dieses Jarhunderts in seinem kritischen Beruf mit der Seichtigkeit seiner Aufklärung und seinem Abfall vom Glauben.

Hamanns zerstreute Einzelschriften wurden von dem Münchner Konsistorial-Präsidenten Fr. Roth gesammelt und herausgegeben in 8 Bänden (Berlin 1821 bis 1843); die 2. Abteilung des letzten Bandes gibt ein ausfürliches Register und Hamanns Bildnis. Hervorragende Schriften sind: Biblische Betrachtungen — Gedanken über meinen Lebenslauf, Sokratische Denkwürdigkeiten, Kreuzzüge des Philologen, Fragmente einer apokryphischen Sibylle, Golgatha und Scheblimini und die gesammelten Briefe. In der 1. Abteilung des 8. Bandes findet sich ein Anhang mit den Äußerungen von Göthe, Claudius, Jacobi, Lavater, Lessing und Jean Paul über Hamann. Fragmente aus Hamanns Schriften wurden von Cramer herausgegeben unter dem Titel: Sibyllinische Blätter des Magus aus Norden (Leipzig 1819). Einen anderen empfehlenswerten Auszug lieferte A. W. Möller unter dem Titel: J. G. Hamann, Christliche Bekenntnisse und Zeugnisse, Münster 1826. Eine strenge, aber doch die Bedeutung Hamanns nicht misskennende Beurteilung seiner Schriften und seines Charakters findet man in Hegels vermischten Schriften, 2. Band (17. Band der sämtlichen Werke, S. 38). Wir haben bereits gesehen, dass Gervinus in seiner Geschichte der deutschen Dichtung den Charakter Hamanns nicht zu würdigen gewusst hat; namentlich finden wir auch dessen apologetische und christologische Bedeutung hier missachtet. Eine bessere Würdigung Hamanns gibt Vilmar in seiner Geschichte der deutschen Nationallitteratur (2. Bd., S. 102). Von begeisterter Huldigung beseelt ist die Schrift von J. Disselhof, Wegweiser zu Johann Georg Hamann, dem Magus im Norden, Kaiserswerth 1871. Gildemeister lieferte ein umfassendes Werk über das Leben und die Schriften Hamanns in 5 Bänden, 1857—1868. Neuestens erschien eine Schrift über Hamann von Ch. Poel in 5 Teilen in der Agentur des Rauhen Hauses. Petri, Hamanns Schriften und Briefe, 4 Teile, Hannover 1872—1874. Hugo Delff, Lichtstrahlen aus Hamanns Schriften, 1873. **Lange.**

Hamansfest, s. Feste der Juden, Bd. IV, 543.

Hamath (חֲמָת, Ἐμάϑ, Ἀλμάϑ, Ἡμάϑ) war von den ältesten bis auf die neuesten Zeiten herab eine der bedeutendsten Städte Syriens. Ihre Lage an den nördlichen Ausläufern des Libanon (Jos. 13, 5; Richt. 3, 3) im engen, wolbewässerten und sehr fruchtbaren Tale am Orontes-Flusse, mit dem Gebiete im Süden an das von Damaskus, Sachar. 9, 2; Jer. 49, 23, im Osten an das von Zoba stoßend (1 Chr. 18, 3. 9; 2 Chr. 8, 3; mehr als diese Nachbarschaft der Lage scheint die Zusammensetzung „Hamath-Zoba“ nicht zu bedeuten), machte sie von jeher zu dem wichtigsten Orte an der Handels- und Heerstraße von Phönizien nach dem Euphrat. Sie war ursprünglich eine phönizische, canaanitische Kolonie (1 Mos. 10, 18), wurde dann aber von den Syrern besetzt, änlich wie etwa das phönizische Laisch von den Israeliten. Hamath steht dann mit eigenem, nicht unbedeutendem Gebiete, in dem z. B. die Stadt Riblah lag im nördlichen Teile der sogenannten Bikea (2 Kön. 23, 33; 25, 21), unter einem Könige, der mit David in freundschaftlichen Verhältnissen stand und ihm zum Danke und zur Be-

glückwünschung für die Besiegung Hadadesers von Zoba, mit welchem Thoi, König von Hamath, ebenfalls im Streite lag, durch seinen Son Gefäße von Gold, Silber und Erz als Geschenke übersandte, 2 Sam. 8, 9 ff.; 1 Chr. 18, 9 ff.; Ewald, Gesch. Isr. II, S. 620. Die Stadt behauptete ihre Unabhängigkeit bis in die Zeit vor Hiskia, wo sie von den Assyrern, vielleicht schon durch Tiglat-Pileser (Jes. 37, 12 f.), jedenfalls durch Sargon (s. die Angaben der assyr. Inschriften bei Schrader in Riehms Hdwb. I, S. 559) erobert wurde, 2 Kön. 18, 34; 19, 13; Jes. 10, 9; 36, 19. Kurz vorher setzt noch Am. 6, 2 die Selbständigkeit dieses, freilich schon durch die Assyrer geschwächten Reiches voraus (Hitzig zu Jesaja S. 127), und ihre große Bedeutung noch zu jener Zeit erhellt auch aus dem ihr dort, zum Unterschiede anderer Städte dieses, eigentlich eine „Festung“ bezeichnenden Namens, beigelegten Beinamen ח' רַבָּה „Groß-Hamath“, was Hieron. und Kyrill. fälschlich auf Antiochia bezogen, die eben im Unterschied von Hamath-Epiphaneia jenen Beinamen gehabt habe; allein, wenn auch die Targumisten in ihrer Weise für Hamath die zu ihrer Zeit bedeutendste, aber viel jüngere, syrische Antiochia substituiren, so wird doch diese Annahme durch nichts empfohlen und Ewald hätte sie nicht adoptiren sollen, auch die Meinung von Hitzig, dieses ח' רַבָּה sei = אַחְמְתָא, Esr. 6, 2, das persische Ekbatana, hat nichts für sich. Ebensowenig können wir der Ansicht von Kneucker (Schenkels Bibellex. II, 580 f.) beitreten, welcher Hamath-Rabbah Am. 6, 2; Jes. 10, 9; 11, 11 in die Nähe des persischen Meerbusens verlegt; seine Gründe sind nicht stichhaltig. Blieb auch, wie gesagt, Hamath bis in die assyrische Zeit selbständig, so hatte doch ihr Gebiet schon früher einige Einbuße erlitten: wenn nämlich widerholt die Ausdehnung des gelobten Landes angegeben wird „vom Bach Ägyptens bis gegen Hamath hin“ (also mit Ausschluss der Stadt Hamath selbst), 4 Mos. 13, 21; 34, 8; Am. 6, 14; 1 Chr. 13, 5; 2 Chr. 7, 8, worauf auch die Grenzbestimmung für die ideale Theokratie Ez. 47, 16; 48, 1 wider zurückgeht, so brachte wirklich Salomo die Ausdehnung seines Reiches bis in jene Gegend; namentlich scheint er die so fruchtbare Bikea in Cölesyrien an sich gebracht zu haben, die früher zu Hamath gehört haben mochte, weshalb es 2 Chr. 8, 3 f. von ihm heißt, er habe infolge eines siegreichen Feldzuges „in Hamath“, d. h. auf ihrem früheren Gebiete, Vorratsstädte erbaut, vgl. 1 Kön. 8, 65; Ewald, Gesch. Isr. III., S. 23, 74. Jedoch mochten diese weit entlegenen Strecken bald wider an die Syrer verloren gegangen sein, bis Jerobeam II. diese früher zu Juda gehörenden Teile Syriens abermals an Israel brachte, 2 Kön. 14, 25—28, und dazu Thenius, durch dessen schöne Exposition sich sowol die sprachlichen Bedenken Winers RWB. I, S. 458 f., Not. 2 erledigen, als die Konjekturen Ewalds Gesch. Isr. III, 1, S. 269 Not. als unnötig dahinfallen. — Von den Assyrern wurden „Leute von Hamath“ als Kolonisten in das durch Deportation entvölkerte Zehnstämmereich verpflanzt, die ihre einheimische Gottheit אֲשִׁימָא (die Etym. ist unsicher, s. Gesen. s. v.; ist der phönizische Esmun-Äskulap gemeint? s. Movers, Phön. I, S. 527 ff. und d. Art. Bd. I, 709) in die neue Heimat mitbrachten, 2 Kön. 17, 24. 30.

Unter der macedonisch-griechischen Herrschaft erhielt Hamath (nach Hieron. zu Am. 6 und vgl. Onom. p. 27. 185 ed. Larsow von Antioch. Epiphanes) den Namen Epiphaneia, neben welchem indessen bei den Eingebornen der antike Name stets herrschend blieb (Joseph. Antt. 1, 6, 2) wie noch 1 Makk. 12, 26 die Gegend „Ἀμαθῖτις“ nennt, s. Ptolem. 5, 15 sq.; Plin. H. N. 5, 19 f.; Euagr. H. eccl. 3, 34 erwänt einen Bischof dieser Epiphania.

Im Mittelalter war Hamath die Hauptstadt eines kleinen States, unter dessen Fürsten der bekannte Historiker und Geograph Abulfeda († 1331) berühmt ist, s. dessen tab. Syriae ed. Köhler p. 108 sqq. und über die weiteren Schicksale der Stadt unter arabischer und türkischer Herrschaft Herbelot, Bibl. or. fol. 427 (ed. Paris 1697); Jâcût bei Wüstenfeld in der Zeitschr. d. DMG. XVIII, 455. Noch gegenwärtig ist حَمَاة eine der größten Städte Vorderasiens,

blühend durch Verkehr und Handel, und soll beiläufig 30,000 Einwoner zälen, s. Ritter, Erdk. XVII, 2, S. 1031 ff.

Die syrische Hamath ist nicht zu verwechseln mit חַמַּת, das nach Jos. 19, 35 dem Stamme Naphthali zugeteilt wurde und vielleicht der alte Name der heißen Bäder bei Tiberias (Emmaus) ist; Reland und noch Bertheau (zur Gesch. d. Isr., S. 156, Not. *** und zu Richt. 3, 3) denken wegen obiger Grenzbestimmungen an dieses Chamath, aber, wie wir sahen, mit Unrecht, wie denn der letztgenannte seine Meinung nicht mehr festhält (s. dessen Anm. zu 1 Chr. 13, 5); jene Grenzangabe kann ebensowenig auffallen, als die nicht minder häufige des Euphrat für Israels Ostgrenze (s. d. Art.).

Vgl. Michaelis, Spicil. geogr. hebr. ext. II, p. 52 sqq.; Reland, Palaest., p. 119 sqq.; Burckhardt, Reisen in Syrien, I, S. 249 ff., 514 ff.; Robinson, Paläst. III, 932 ff., neuere bibl. Forschungen S. 718, 741 ff.; Movers, Phönik. II, 2, S. 161; Winers RWB.; Knobel, Völkertaf. d. Genes., S. 331 f.; Grotefend in Paulys Realencykl. III, S. 195; Rödiger in Ersch und Grubers allg. Encykl. I, Th. 36, S. 22; Th. 34, S. 16. **Rüetschi.**

Hamburg. Kirchliche Statistik. Die Einfürung der Reformation in Hamburg kam im J. 1529 mit der Annahme der Bugenhagenschen Kirchenordnung zum Abschluss; die noch fortdauernden Streitigkeiten der Stadt mit dem Domkapitel hatten für die finanzielle Stellung der Geistlichen wol große Bedeutung, waren aber im übrigen politischer Art. Hamburg wurde damals eine lutherische Stadt und eine solche blieb es bis zur französischen Besetzung im Anfange unseres Jarhunderts. Kirche und Stat waren auf's engste mit einander verbunden, sodass z. B. auch die Bürger, welche in die wichtigeren städtischen Ämter eintreten wollten, größtenteils zuvor durch die niederen kirchlichen Ämter hindurchgehen mussten und die ältesten Kirchenvorsteher, Oberalten genannt, die eigentlichen Vertreter der Bürgerschaft dem Senate gegenüber waren. Die Kirche als solche hatte eine Gesamtvertretung nur in den städtischen Behörden. Wer nicht lutherisch war, sollte nach dem 59. Artikel des Rezesses vom J. 1529, der im Rezesse vom Jare 1603 noch wörtlich widerholt ist, „in dieser Stadt und ihrem Gebiete nicht geduldet, gerichtlich verfolgt und nach Gelegenheit der Tat bestraft werden", denn „die Einigkeit in der Religion sei auch das rechte Band des Friedens und des Vertrauens in politischen Angelegenheiten", wie es im Rezess von 1603 heißt. Als dann namentlich infolge erweiterter Handelsbeziehungen fremde Reformirte sich in Hamburg niederließen, wurde nichtlutherischen Christen gestattet, in den Häusern der Gesandten ihrer Staten einen sog. stillen Gottesdienst abzuhalten; so schon 1567 den Engländern, 1605 den Holländern u. s. f.; doch konnten sie nicht Bürger werden und deshalb auch keinen Anteil am Regimente erhalten. Infolge des westfälischen Friedens mussten Reformirte, Mennoniten und Katholiken zwar geduldet werden, aber sie blieben mannigfachen Beschränkungen unterworfen; die meisten Nichtlutheraner hielten, wie die Mennoniten noch heute, ihren Gottesdienst in dem benachbarten Altona gemeinsam mit ihren in Altona wonenden Glaubensgenossen. Durch den Rat- und Bürgerschluss vom 19. Sept. 1785 ward den Reformirten und Katholiken freie, stille Religionsübung gestattet, sodass sie nicht mehr nur unter dem Schutze fremder Mächte, sondern unter der Aufsicht und Gerichtsbarkeit der hamburgischen Obrigkeit ihren Gottesdienst „abwarten" konnten, was als ein „auf die Befestigung der Vorrechte der herrschenden Kirche abzielender" Beschluss angesehen wurde. Nach den Freiheitskriegen erhielten die Reformirten, Mennoniten und Katholiken die sämtlichen Bürgerrechte der Lutheraner, abgesehen von der Wälbarkeit zu den bürgerlichen Kollegien, die eben zugleich lutherisch-kirchliche waren, und nun durften ihre „Gebäude für die Gottesverehrung auch das äußere Ansehen einer Kirche haben". Die Verfassung der freien und Hansestadt Hamburg vom 28. Sept. 1860 gewärleistet im 110. Artikel dann volle Glaubens- und Gewissensfreiheit und bestimmt, dass der Genuss der bürgerlichen und statsbürgerlichen Rechte durch das religiöse Bekenntnis weder bedingt noch beschränkt

wird. Ein an demselben Tage publizirtes Gesetz, betreffend die Verhältnisse der evangelisch-lutherischen Kirche, bestimmte, dass und wie für die lutherische Kirche eine Kirchenordnung geschaffen und dass die Regelung der Verhältnisse dieser Kirche zum Stat „in bezug auf die gegenseitigen Rechte und Verbindlichkeiten unter Berücksichtigung der historisch begründeten Ansprüche der Kirche an den Stat" durch ein Gesetz erfolgen solle. Infolge hievon kam dann nach zehnjärigen Verhandlungen die am 9. Dezember 1870 publizirte „Verfassung der evangelisch-lutherischen Kirche im hamburgischen State" zustande, zunächst nur für den Stadtkreis; im Juli 1876 wurde diese dann, nachdem sie die dazu erforderlichen Zusätze erhalten hatte, auch in den 16 Kirchengemeinden des Landes eingefürt. Die Ansprüche der lutherischen Kirche an den Stat wurden dadurch abgefunden, dass das St. Johanniskloster, welches durch glücklichen Verkauf eines großen Grundbesitzes ein zu seinen jetzigen Zwecken in keinem Verhältnis stehendes Vermögen gewonnen hatte, veranlasst ward, einen großen Teil desselben der lutherischen Kirche zu schenken; doch reichen die Einkünfte der aus dieser Schenkung gebildeten „Kirchenhauptkasse" nicht aus, die stets wachsenden Bedürfnisse der Kirche zu befriedigen. Eine Kirchensteuer besteht nur in einigen Landgemeinden; die Kirchen der einzelnen Gemeinden haben eigenes Vermögen, dessen Unzulänglichkeit bei einigen bisher durch Zuschüsse aus der Kirchenhauptkasse ausgeglichen wurde; doch gestattet die Kirchenverfassung jeder Einzelgemeinde die Ausschreibung einer Kirchensteuer, zu deren Einfürung man sich bisher jedoch in der Stadt nicht hat entschließen mögen. Die Angelegenheiten jeder einzelnen Kirchengemeinde leiten ein Kirchenkollegium und ein Gemeindevorstand; letzterer besteht aus dem Kirchenkollegium und den Gemeindeverordneten (16 in der Stadt, 6 auf dem Lande in jeder Gemeinde). Aus den Gemeindevorständen werden die Mitglieder der drei Kreiskonvente abgeordnet; wie nämlich die sieben städtischen Gemeinden den Stadtkreis bilden, so bilden die 13 Gemeinden der Landherrschaften der Geestlande, der Marschlande und Bergedorf den zweiten und drei Gemeinden der Landherrschaft Ritzebüttel den dritten Kirchenkreis. Die Kreiskonvente (der des Stadtkreises wird Stadtkonvent genannt) sollen die besondern kirchlichen Interessen ihrer Kreise vertreten. Der Stadtkonvent und 11 Abgeordnete der beiden Landkirchenkreise bilden die Synode. Die Synode und der Kirchenrat stehen an der Spitze der gesamten lutherischen Kirche. Die Synode besteht aus 53 Mitgliedern, von denen 16 Geistliche sind; 2 sind diejenigen Mitglieder des Senates, welche dem Stadtkonvent präsidiren, die übrigen 35 bestehen aus 28 Laienmitgliedern der Gemeindevorstände des ersten, 5 des zweiten und 2 des dritten Kirchenkreises. Die Synode, deren Mitglieder wie die meisten der kirchlichen Behörden auf 5 Jare gewält werden und die sich wenigstens alle Jare einmal versammelt, hat wegen Einfürung neuer Katechismen, Gesangbücher und Agenden zu beschließen, sie verfügt außerdem im Einverständnis mit dem Kirchenrat über die Einnahmen der Kirchenhauptkasse. Der Kirchenrat besteht aus 9 Mitgliedern, den 2 Senatoren, die auch im Stadtkonvent und in der Synode sind, 3 Geistlichen, nämlich dem Senior und zwei andern Mitgliedern des Ministeriums und 4 nicht geistlichen Mitgliedern des Stadtkonvents; die 6 letztgenannten wält die Synode aus ihrer Mitte auf 5 Jare. Der Kirchenrat hat die Ausfürung der Beschlüsse der Synode und die Leitung aller kirchlichen Angelegenheiten, soweit diese nicht Sache der einzelnen Gemeindevorstände ist. Die 24 (jetzt 23) Geistlichen an den städtischen Gemeinden und 3 Anstaltsgeistliche bilden das Ministerium; der erste Geistliche an den 5 Kirchen der inneren Stadt heißt Hauptpastor; aus den Hauptpastoren wält der Kirchenrat den Senior, der sowol dem Ministerium als den Kollegien der Geistlichen in den beiden andern Kirchenkreisen präsidirt. Diese drei Kollegien müssen, ehe die Synode über die Veränderungen der Liturgie, der Agende, des Katechismus u. s. f. beschließt, gutachtlich gehört werden. Die Wal der Geistlichen geschieht durch die einzelnen Gemeindevorstände; doch hat das Patronat, d. h. die lutherischen Mitglieder des Senates, jede Wal zu bestätigen.

Der hamburgische Stat hat auf $7,_{442}$ Quadratmeilen bei der Zälung im Dezember 1877 406,014 Einwoner gehabt, von denen 166,364 auf die innere Stadt,

365,843 auf Stadt, Vorstadt und Vororte, d. h. den städtisch bebauten Teil des ganzen States, kamen. Ein genaue konfessionelle Statistik ist zuletzt nach der Volkszälung vom Jare 1871 aufgemacht; damals betrug die Zal der Gesamteinwoner 338,974. Die Verhältniszalen, welche sich damals ergeben haben, werden im wesentlichen noch gelten; vielleicht dass wegen des fortdauernden Zuzuges aus entfernteren Teilen Deutschlands, wie ihn Gewerbefreiheit und Freizügigkeit begünstigen, die Zal der Nichtlutheraner im Verhältnis zu den Lutheranern seitdem noch gewachsen ist. Damals waren 300,968 Lutheraner vorhanden, 88,79 % der Gesamtbevölkerung; 5585, d. h. 1,65 %, andern evangelischen Kirchen Angehörige; 7,771 Katholiken (2,29 %), 194 Mennoniten, 2,696 andere Christen, d. h. Sektirer aller Art, Baptisten, Methodisten u. s. f., und solche, die sich eben nur als Christen one Angabe einer bestimmten Konfession bezeichnet hatten; 13,796 (4,07 %) Juden; 12 Bekenner anderer Religionen (Mormonen, Perser, Muhammedaner); 618, welche sich als religionslos, 10, welche sich als Heiden bezeichneten, und von 7071 (2,09 %) war keine Angabe über ihre religiöse Stellung gemacht. Es liegt in der Natur der Sache, dass in den von der Stadt entfernteren Gebietsteilen die Lutheraner einen größeren Prozentsatz (bis zu 96½, in Ritzebüttel bis 97½ %) bilden, als in dem städtischen Teile; in der inneren Stadt machten sie nur 85,8 % aus. Die sieben städtischen Kirchspiele haben nach einer Berechnung von Gustav Ritter (s. unten) im J. 1877 zusammen etwa 283,000 lutherische Gemeindeglieder gehabt, von denen 143,000 auf die innere Stadt, die übrigen auf die Gemeinde der vormaligen Vorstadt St. Georg und die Gemeinde der Vorstadt St. Pauli kommen; in diese beiden zuletzt genannten Gemeinden, in deren jeder nur 2 Prediger angestellt sind, ist nämlich ein beträchtlicher Teil der Vororte eingepfarrt und hier hat die Bevölkerung in den letzten Jaren sich gerade am meisten vermehrt. Diese 7 Gemeinden des städtischen Kirchenkreises bilden für Konfirmation und Beichte eine Gesamtgemeinde, wärend für Taufe und Trauung in den Einzelgemeinden Parochialzwang besteht; in ihnen stehen die schon oben genannten 24 (seit einiger Zeit nur 23) Prediger, unter denen aber die 5 Hauptpastoren mit der Verwaltung der Sakramente und dem Konfirmandenunterricht nichts zu tun haben, sodass für die anstrengendsten und zeitraubendsten Amtsverrichtungen — Taufen und Trauungen finden mit ganz seltenen Ausnahmen in den Wonungen der Betreffenden statt — nur 19 (und jetzt 18) Prediger auf etwa 283,000 Gemeindeglieder kommen. Diesem kirchlichen Notstande gegenüber ist die Bildung neuer und kleinerer Gemeinden ein jetzt auch in weiten Kreisen empfundenes Bedürfnis. Die Gründung der Anscharkapelle in der inneren Stadt und Anstellung eines Geistlichen an derselben, ein Werk von Freunden der inneren Mission, hat insofern hier noch nicht Abhilfe zu bringen begonnen, als diese Kapelle außerhalb des gemeindlichen Organismus steht; sie hat keine eigene Parochie und ihr Geistlicher deshalb auch nicht das Recht der Sakramentsverwaltung, obschon er eine zalreiche Gemeinde um seine Predigt sammelt und in dieser eine reiche seelsorgerliche Tätigkeit hat. Doch ist neuerdings abseiten des Kirchenregimentes die Gründung zunächst zweier neuer Gemeinden in den Vororten in Angriff genommen und die Gründung weiterer steht dann auch bevor. — Schon ehe die Reichsgesetzgebung seit dem 1. Januar 1876 auch in Hamburg die obligatorische Civilehe und die Eintragung der Geburten in die Standesregister einfürte, bestanden in Hamburg wärend 10 Jaren, vom 1. Januar 1866 bis 31. Dezember 1875, fakultative Civilehe und statliche Geburtsregister. Wärend die fakultative Civilehe, die mehr als eine Fortsetzung der schon früher vorhandenen Notcivilehe (z. B. für Ehen zwischen Christen und Juden) angesehen wurde, der kirchlichen Trauung, welche ihre statliche Giltigkeit behalten hatte, verhältnismäßig nur wenig vorgezogen wurde und erst, als im Reiche die Einfürung der obligatorischen Civilehe bevorstand oder gar in andern deutschen Staten schon stattgefunden hatte, in erheblicherer Ausdehnung begehrt wurde (die Civilehen machten im J. 1866: 2,8 % aller Eheschließungen aus, 1872: 6,9 %, und dann 1875: 16,5 %), bewirkte die Civilstandsgesetzgebung von Anfang an, dass die Taufe vielfach unterlassen wurde. Über die Zal der ungetauften Kinder in Hamburg seit

d. J. 1866 ist zwar viel gefabelt worden; die Kreuzzeitung vom 5. März 1870 berichtet z. B., nahezu ein Drittel aller Christenkinder bleibe in Hamburg ungetauft, u. dgl. m. (vgl. über diese Angaben die Luthardtsche Kirchenzeit. 1870, Sp. 415 bis 419), — aber von solchen maßlosen Übertreibungen abgesehen, war die Sache doch schlimm genug, so schwer es auch blieb, in Zalen festzustellen, wie häufig die Taufe unterlassen wurde. Zunächst handelte es sich in den bei weitem meisten Fällen nicht einfach darum, dass die Eltern ihre Kinder nicht taufen lassen wollten, sondern sie verschoben die Taufe; der durchschnittliche Tauftermin, der früher vielleicht schon 8 bis 10 Wochen nach der Geburt war, wurde 3 bis 6 Monate, was allein schon bewirkte, dass eine weit größere Anzal von Kindern als früher, ungetauft starben. Nach den gründlichen und eingehenden Untersuchungen von Gustav Ritter (s. unten) muss angenommen werden, dass wärend die Zal der Taufen zu derjenigen der lebenden Geburten in der lutherischen Kirche Hamburgs sich vor d. J. 1866 etwa wie 95 zu 100 verhielt, im J. 1866 auf 100 lebend geborene Kinder nur 87 getaufte kamen, 1867: 84, 1868: 85, ... 1874: 79, 1875: 71. Das Verhältnis wird um einige Prozent günstiger, wenn man nur die ehelichen Kinder berücksichtigt, da die unehelichen vorzugsweise ungetauft bleiben und auch in viel größerem Maße früh sterben. Seit der Einfürung der Reichsstandesgesetzgebung sind diese Verhältnisse nun noch ganz bedeutend verschlimmert worden; auf 100 lebend geborene eheliche Kinder kamen in der lutherischen Kirche Taufen:

	1874	1875	1876	1877	1878
in der inneren Stadt	83,39	76,87	70,73	75,01	73,48
im ganzen State	83,87	75,78	71,01	72,21	72,29;

und auf 100 Eheschließungen Trauungen:

	1874	1875	1876	1877	1878
in der inneren Stadt	96,08	90,69	59,35	72,21	81,77
im State	96,85	96,43	65,45	75,66	80,28.

Dass die Zal der Trauungen sich wider etwas zu heben beginnt, hat teils seinen Grund darin, dass die schlechten Zeiten doch wol manchen ein klein wenig wider sich nach der Kirche umsehen lassen, teils und vor allem aber ist es eine Folge davon, dass man in der St. Michaelis-Gemeinde, der größten und ärmsten unter den 5 der inneren Stadt, abseiten des Gemeindevorstandes seit etwa 2 Jaren die ungetrauten Ehepare aufzusuchen und zur Trauung wenigstens aufzufordern begonnen hat, was einen ungeant großen Erfolg gehabt hat und bei ausgedehnterer Fortsetzung dieser höchst mühsamen Arbeit einen noch größeren verspricht. Wie viele Kinder ungetauft heranwachsen, lässt sich nur ganz im allgemeinen schätzen; Ritter meint, dass jetzt etwa 3500 bis 2200 ungetaufte lebende Kinder in der lutherischen Kirche Hamburgs sich finden möchten, oder dass etwa 4,6 bis 7,3 % der lebend geborenen ehelichen Kinder ungetauft heranwachsen. Der kirchliche Sinn der Gemeindeglieder, oder leider vielmehr die gewaltige Ausdehnung der Unkirchlichkeit lässt sich aus der von Ritter „Kirchlichkeitsziffer“ genannten Zal ersehen; diese gibt an, wie viele Kommunikanten im Jare auf 100 Konfirmanden kommen, und war in der lutherischen Kirche

	1874	1875	1876	1877	1878
in der inneren Stadt	500	471	473	480	537
im State	614	610	609	618	621;

zur Vergleichung sei hinzugefügt, dass sich diese Ziffer in Berlin i. J. 1876 auf 797 stellte; im Mittel der Jare 1874 bis 1877 kamen auf 100 erwachsene Glieder der luth. Kirche im hamb. State 11 Kommunikanten, in der inneren Stadt 9, in Ritzebüttel 36. —

Außer der lutherischen Kirche sind in Hamburg vom State anerkannt folgende christliche Gemeinden: die deutsch-reformirte, die französisch-reformirte, die

englisch-bischöfliche, die englisch-reformirte, die römisch-katholische und die Baptistengemeinde. Wärend die übrigen ganz klein sind, zält die deutsch-reformirte (im J. 1871) 5324 und die katholische 7717 Mitglieder; namentlich die letztere hat in den letzten Jaren durch den Zuzug junger Leute aus Süddeutschland stark zugenommen, woraus erklärlich wird, dass unter den 7717 Mitgliedern 4841 männliche Individuen waren; die oben mehr gezälten 54 Katholiken sind Altkatholiken und Griechen. Außer diesen im Statskalender aufgefürten gibt es nun aber noch eine Anzal kleinerer Gemeinden, meistens nur aus ganz wenigen Seelen bestehend, wie die der Methodisten, der apostolischen Kirche, der Jerusalemskirche, u. s. f., welche hier anzufüren um so weniger not ist, als sie für das Ganze keine Bedeutung haben und selbst ein Hamburger kaum im Stande ist, etwas sicheres über manche derselben zu erfaren. Unter ihnen nimmt eine ehrenwerte Stellung ein die unter dem Namen „evang.-luth. Zionsgemeinde" bestehende, welche charitativ enge zusammenhängt mit der „Gesellschaft für innere Mission im Sinne der luth. Kirche" in Bayern und mit der „Immanuelsynode" in Preußen, deren letzteren Lehren sie teilt; sie besteht jetzt aus 210 Seelen, welche, obwol fast durchweg von geringen Mitteln, doch p. a. über 4000 M. für kirchliche Zwecke aufbringen.

Vergl. Statistik des hamburgischen Staats, Heft VI, Hamburg 1878, 4°, S. 31 ff.; (Neßmann) Statistisches Handbuch für den hamb. Staat, Hamburg 1874, 8° (eine neue Auflage wird demnächst erscheinen), S. 19; Gustav Ritter, Zehn Jahre Civilstandsamt in Hamburg, Hamburg 1876, 8°; derselbe gibt järlich sehr übersichtliche und genaue kirchlich-statistische Zusammenstellungen heraus, deren 14. Jargang vom Jare 1878 in Vorbereitung ist. **Carl Bertheau.**

Hamel, s. Bajus, Bd. II, 69.

Hamelmann, Hermann, Lic. theol., geboren 1525 zu Osnabrück, gestorben den 26. Juni 1595 in Oldenburg, war ein Reformator zweiten Ranges und ein treuer Bekenner und eifriger Verbreiter und Verteidiger der evangelisch-lutherischen Lehre in Wort und Tat durch ganz Westfalen und Niedersachsen. Sein Vater, anfangs Notarius, dann Kanonikus in Osnabrück, ließ seinen Son auf den trefflichen (humanistischen) Schulen in Osnabrück, Münster, Emmerich und Dortmund in der römisch-katholischen Lehre erziehen, worauf derselbe in Münster zum Priester geweiht wurde und heftig gegen Luther predigte, bis er 1552 durch M. Mussäus aus Wesel auf die unbefugte Verstümmelung des Abendmales in der römisch-katholischen Kirche aufmerksam gemacht wurde. Auch schrieb er schon 1550 wider den Cölibat und trat dann 1552 als Messpriester in Camen in der Grafschaft Mark offen für die evangel. Lehre auf, weshalb er — wegen Übertretung der dort geltenden jülich-klevischen (Erasmischen) Kirchenordnung von 1532 und des Interims von 1548 — alsbald verjagt wurde. Im folgenden Jare als Prediger an der Neustadt in Bielefeld berufen, nachdem er seine Verbannung zu weiterer Befestigung in der echten lutherischen Lehre (in Wittenberg bei Melanchthon) benützt hatte, trat er 1554 in schroffer Weise wider das Herumtragen des Brotes in der Prozession auf, und musste deshalb an dem damals dem Evangelium wider ganz abgeneigten herzoglich klevischen Hofe in Düsseldorf vor seinen Bielefelder Gegnern eine Disputation mit dem Hofprediger Bomgard und dem Kanzler Vlatten bestehen, worauf er zum zweiten Male abgesetzt wurde. Nach Lemgo (1554) berufen, benutzte er eine kurze Zeit abermaliger Verdrängung, um 1558 in Rostock die Lizentiatenwürde zu erlangen, und wirkte dann wärend seines Aufenthaltes daselbst (bis 1568) mit unermüdlichem Eifer für die Befestigung der lutherischen Kirche im weitesten Umkreise bis nach Antwerpen hin, und namentlich durch zalreiche Streitschriften, deren Mehrzal in diese erste ruhige Zeit seines Lebens fällt. Auf Chemnitz' und Andreäs Empfehlung ward er 1568 von dem Herzog Julius zu Braunschweig zur Befestigung der Reformation als Generalsuperintendent nach Gandersheim erbeten, welche Stelle er jedoch schon 1572 wegen der ungerechten Eingriffe des Herzogs in die Gerechtsame des Stiftes niederlegte. Die letzten 22 Jare seines Lebens (1573—1595) war er Generalsuperintendent

von Oldenburg, als welcher er (mit Selnekker) für Abfassung und Durchfürung der streng lutherischen Oldenburgischen Kirchenordnung von 1573 (s. Richter, Kirchenordnungen II, 353) der Konkordienformel und der sächsischen Ceremonieen eifrig tätig war.

Hamelmann ist besonders durch seine chronikartigen (kirchen=)geschichtlichen Arbeiten (welche Wasserbach in Lemgo 1711 in 4° unter dem Titel: Opera genealogico-historica de Westphalia et Saxonia inferiori mit dessen Lebensabrisse herausgegeben hat) „der Vater der Gelehrtengeschichte Westfalens" und eine Hauptquelle für dessen Reformationsgeschichte geworden. Er war ein entschiedener, gelehrter und frommer Lutheraner one alle theologische Heuchelei und ein echt westfälischer Patriot. Westfalen, das ihm die Ausbreitung der lutherischen Kirche gegen römisch=katholische Angriffe und ihre Erhaltung gegen reformirte Eingriffe verdankt, hat keinen bedeutenderen Reformator aufzuweisen. Quellen: Außer Wasserbach und dem nicht benützten Leukfeld: Historia Hamelmanni 1720: Baur in Ersch und Grubers Encyklopädie; Rauschenbusch, H. H. Leben, Schwelm 1830, wo auch sämtliche (45) Schriften H.'s aufgefürt sind; Clemen, die Einfürung der Reformation zu Lemgo, nebst Nachrichten über H.'s Leben und Wirken, 2. Aufl., Lemgo 1847, und M. Goebel, Geschichte des christlichen Lebens in der rhein.=westph. Kirche 1849, I, 449—459. M. Goebel †.

Hamilton, mit dem Vornamen Patrick, der erste Märtyrer der evangel. Kirche Schottlands, stammte aus einem vornehmen, mit der königlichen Familie der Stuarts verwandten Geschlechte. Er war ein jüngerer Son des Sir Patrick Hamilton von Kincavel und Stanehouse und dessen Gemalin Katharina Stewart, Tochter Alexanders, Herzogs von Albany, des zweiten Sones Königs Jakob III. Als jüngerer Son (geboren 1504) wurde er von seinen Eltern frühzeitig für den Dienst der Kirche bestimmt. Mit der Besetzung der Bistümer und Abteien wurde damals in Schottland ein schamloser Handel getrieben. So fiel es nicht auf, als dem dreizehnjärigen Knaben im J. 1517 durch den Einfluss seiner mächtigen Familie vom damaligen Regenten die Anstellung als Titularabt von Ferne erteilt wurde — als ein reichliches Viatikum zu den Reisen und Aufenthalten im Auslande, die er vorhatte. Zunächst begab er sich auf die Universität Paris, wo er den Grund zu seiner philosophischen Bildung und der Bildung seines Geschmackes legte. Im J. 1520 erhielt er daselbst die Magisterwürde. Wärend seines Aufenthaltes in Paris erhielt er starke Eindrücke von den brennenden Fragen, welche die Welt bewegten; war doch schon im J. 1519 eine Menge Exemplare der Verhandlungen der Leipziger Disputation nach Paris gekommen; im J. 1520 siegten in der Sorbonne die Kämpfer im Dienste der alten Finsternis über die Freunde der Warheit, da diese höchst angesehene Körperschaft Luther für einen Ketzer erklärte. Hamilton, nachdem er noch in Loewen verweilt hatte, kehrte nach Schottland zurück, wo er seine Mutter als Witwe fand, da der Vater als Opfer der Parteikämpfe der Hamiltons und Douglas gefallen war. Am 9. Juni 1523 wurde Hamilton der Universität St. Andrews einverleibt, dadurch ein Mitglied derselben, one einer ihrer Fakultäten anzugehören. Der Zutritt zu den Vorlesungen des sehr angesehenen theologischen Lehrers Major gewärte ihm die Gelegenheit, eine genaue Bekanntschaft mit der scholastischen Theologie zu erlangen, und mit dem griechischen Neuen Testament des Erasmus versehen, konnte er die katholischen Dogmen mit den echten Urkunden der Offenbarung vergleichen und darnach prüfen. Er war damals Anhänger des Erasmus und ging nicht über ihn hinaus. Er war Abt von Ferne, lebte aber nie mit seinen Mönchen zusammen, und zog nur die Mönchskutte an, darin dem Beispiele vieler anderen, auch eines Oheims, folgend. Im Jare 1527 wurde er zum Priester geweiht, noch ehe er das kanonische Alter von 25 Jaren erreicht hatte. Schon zwei Jare vorher war das erste öffentliche Gerücht von dem Eindringen des Luthertums in Schottland erschollen. Damals begann Hamilton sich von der erasmischen Reformation hinweg derjenigen zuzuwenden, welche Luther in das Werk setzte. Im Laufe des J. 1526 begann er seine neu gewonnene Überzeugung öffentlich zu bekennen. Dadurch dem

schottischen Klerus verdächtig geworden, unternahm er eine Reise nach Deutschland (warscheinlich nach Empfang der Priesterweihe). Er besuchte Wittenberg, erfreute und stärkte sich an Luthers Beredsamkeit. Darauf besuchte er Marburg, wo im J. 1527 die neue vom Landgrafen von Hessen gestiftete Universität eröffnet wurde. Er fülte sich besonders zu Lambert von Avignon (s. d. Artikel) hingezogen und besuchte mehrere Monate hindurch dessen Vorlesungen. Dieser gab seinem Schüler das beste Zeugnis: „seine Gelehrsamkeit war für seine Jare ungewönlich umfassend und sein Urteil in Sachen der göttl. Warheit klar und fest. Sein Zweck bei dem Besuche der Universität war, sich in der Erkenntnis der göttl. Warheit des Evangeliums immer mehr zu befestigen, und oft habe ich mich mit ihm über diese Gegenstände unterredet“. Unter solchen Anregungen schrieb er das einzige Werkchen, das nach seinem Tode zu uns gekommen ist. Es war eine Reihe von Thesen, die lateinisch geschrieben, bald durch den engl. Bibelübersetzer John Frith ins Englische übersetzt herausgegeben wurden; sie behandelten den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Glauben uud Werken, zwischen Rechtfertigung und Heiligung; sie atmen den reinsten Geist der evangelischen Reformation, wie sie Luther erstrebte.

Noch im J. 1527 kehrte er nach Schottland zurück, getrieben von dem unwiderstehlichen Verlangen, die erkannte Warheit seinen Landsleuten mitzuteilen. Vergebens suchten die zwei Freunde, die ihn auf der Reise nach Deutschland begleitet hatten, ihn zurückzuhalten. Er war sich klar der Gefar bewusst, in die er sich begab. Zunächst waren nahe Anverwandte und die Dienerschaft der Familie diejenigen, die seine erste Gemeinde bildeten (in Kincavel), er blieb daselbst bis Mitte des Monats Januar 1528, und begab sich, was allerdings auffällt, in die Ehé mit einem nicht näher bekannten Fräulein, womit er offenkundig bezeugen wollte, dass er nicht länger der Tyrannei der katholischen Kirchengesetze unterworfen sein wolle. Warscheinlich ist die Dame vom Prediger bekehrt worden, ehe er sie heiratete. Man wusste schon längst, dass er eine Tochter hinterlassen habe. Da aber die schottischen Geschichtschreiber seine Verheiratung nicht erwänen, so vermutete man, dass er ein illegitimes Kind hinterlassen habe. Nun aber wissen wir durch Alesius, Freund und Schüler des Märtyrers, dass dieser kurz vor seinem Tode sich mit einer edlen Jungfrau vermälte: offenbar eine Nachwirkung der alten Zustände der keltischen Kirche. Zugleich trat er todesmutig als Reformator auf und machte ernstliche Versuche, durch öffentliche Lehrvorträge auf der Universität die Zuhörer über die Verwerflichkeit der bestehenden kirchlichen Einrichtungen zu belehren. Die Häupter der Hierarchie in Schottland, insbesondere Kardinal Beaton, fanden sich dadurch sehr beunruhigt. Ein lutherischer Missionar mit königlichem Blute in seinen Adern und der ganzen Macht der Hamiltons in seinem Rücken, schien ein furchtbarerer Ketzer zu sein, als Luther. Die Geistlichkeit benahm sich daher mit großer Vorsicht. Er wurde zu einer Disputation mit dem Dominikaner Campbell nach St. Andrews eingeladen. Er bekannte da eine Reihe häretischer Sätze, Rechtfertigung durch den Glauben, Verwerfung der Orenbeichte, des Fegefeuers, des Papstes als des Antichrists u. s. w., infolge deren er zum Flammentode verurteilt wurde. Zu beachten ist, dass seine Verheiratung ihm von seinen Richtern durchaus nicht zum Vorwurfe gemacht wurde. Noch an demselben Tage, wo das Urteil gefällt wurde, erfolgte die Hinrichtung, am 28. Februar 1528, die volle 6 Stunden dauerte. Der Anblick der geduldig ertragenen Leiden bewirkte, dass Alesius, der ihn bekehren sollte, durch ihn für die Lehre, wofür er litt, gewonnen wurde. Campbell, sein schlimmster Gegner, verfiel aus Gewissensangst bald nachher in Tobsucht und starb 40 Tage nach Hamilton. Dieser soll, wärend er den Feuertod erlitt, Campbell vor den Richterstul Gottes innerhalb vierzig Tagen gefordert haben.

Hauptquelle ist die Schrift von Lorimer, Professor of Theology of the English Presbyterian College in London: Patrick Hamilton, The first preacher and martyr of the scotish Reformation with an appendix of original letters and other papers 1858. Eine gute Übersicht des Inhaltes dieser Schrift gab Köstlin in der Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, 1857, Nr. 15.

Weitläufiger ist Patrick Hamiltons Leben nach Lorimer bearbeitet von D. Collmann, Schulinspektor a. D. in Kassel, in der Zeitschrift für historische Theologie, 1864, 2. Heft. **Herzog.**

Handauflegung. Die Sitte der Handauflegung, als eines mystischen oder symbolischen Aktes ist uralt, und sie hat deswegen eine lange Geschichte, die sich in eine Reihe von Perioden verzweigt. Sie beruht auf der hohen Bedeutung der menschlichen Hand, im leiblichen Organismus wie im sittlichen Leben des Menschen. Die Hand ist das Organ der physischen und sittlichen Wirksamkeit des Menschen, seiner Macht und seiner Tat. Damit aber ist sie schon von vorn herein das Symbol seiner religiösen und mysteriösen geistigen Wirksamkeit. Wir können in dieser Beziehung unterscheiden die Hand des Kriegs und die Hand des Friedens, die helfende, gebende und die hilfsbedürftige, nehmende Hand. Die Hand an jemand legen und jemand die Hand auflegen; die Hand über jemand erheben und die Hand zu jemand erheben: damit sind die stärksten Gegensätze ausgesprochen. Auch der Grieche kennt den Gegensatz: die Hand schirmend über einen halten (*χεῖρα ὑπερέχειν*) und die Hände zu jemand flehend emporhalten (*χεῖρας ἀνασχεῖν*), also den Gegensatz eines göttlichen Waltens und eines hilfsbedürftigen menschlichen Flehens der Hand. Was nun die Handauflegung auf biblischem Grunde betrifft, so beruht sie im allgemeinen auf der Anschauung, dass die Hand das Organ der Vermittlung sei, insbesondere das Organ der Übertragung im eigentlichen, wie im symbolischen Sinne. Dies ergibt sich daraus, dass nicht nur der Geweihte seinen Segen auf das zu Weihende überträgt, sondern auch der Sünder seine Schuld, seinen Fluch (3 Mose 1, 4; 3, 2; 8, 13 ff.; 16, 21. 24). Was diese dunkle, Tod weissagende Gestalt der Handauflegung beim Opfer betrifft, so bekämpft Bähr in seiner Symbolik des mosaischen Kultus (II, 339) die Idee der Übertragung; er will in derselben nur eine symbolische „Hingebung des Eigensten“ sehen, „des selbstischen Lebensprinzips“. Einen Beweis für diese Fassung findet er darin, dass auch bei den Dankopfern das Handauflegen stattfand. Nach Hofmann (Schriftbeweis II, 1, S. 155) bezeichnet diese Handauflegung den Gedanken, dass der Opfernde von seiner Macht über das Leben des Tiers Gebrauch zu machen gedenkt und also dem Tiere den Tod zuwendet, mit welchem er die Zalung an Gott leisten will. Baumgarten dagegen (Kommentar zu Pentateuch 1, 2, S. 180) und Kurtz (das mosaische Opfer S. 70; Gesch. des A. B. S. 332) halten die Idee der Übertragung fest. Die Handauflegung beim Dankopfer ist kein Hindernis für diese Auslegung, wenn man nur bei dem allgemeinen Begriff der Übertragung stehen bleibt. In diesem Falle nämlich wird das Dankopfer zum Träger des Opfergefüls gemacht, womit der Beglückte sein Glück dem beglückenden Jehovah zurückbringt. Diese Idee einer Übertragung tritt nun bei dem Akt der weihenden und segnenden Handauflegung bestimmt hervor. Nur muss man hinzusetzen, dass hier von einer in die Gemeinschaft eines bestimmten Segens aufnehmenden Übertragung die Rede ist. Wir können nun wol im allgemeinen die alttestamentlich vorbildliche und die neutestamentlich reale Handauflegung unterscheiden. Die erstere zerfällt dann wider in die patriarchalisch-typische oder segnende, in die gesetzlich-symbolische oder amtlich weihende, und in die prophetisch-dynamische oder heilende Handauflegung. Die erstere (s. 1 Mose 48, 14) ist eine in der Form der typischen Übertragung ausgesprochene Weissagung des durch den Gesegneten fortgehenden Erbsegens, die zweite (2 Mose 29, 10; 4 Mose 27, 18) eine gesetzlich-sinnbildliche Verleihung des Amtsrechts und Verheißung des Amtssegens; die dritte die dynamische Mitteilung einer wunderbaren Heilkraft zur Widerherstellung des Lebens (2 Kön. 4, 34). Doch ist zu bemerken, dass im letzteren Falle der Prophet seine Hände auf die Hände des zu erweckenden Knaben legt, und ihn mit seinem ganzen Leibe bedeckt. So weiset diese dynamische Handauflegung als eine noch in unvollkommenem Werden begriffene in das N. Test. hinüber. Die neutestamentliche Handauflegung bezeichnet nur eine besondere Gestalt der allgemeinen realen Erfüllung des A. Test., d. h. sie ist im allgemeinen betrachtet reale, warhafte Geistes- und Lebensmitteilung in symbolischer Form. In ihrer historischen Entfaltung

aber geht sie wider durch dieselben Perioden hindurch, wie die alttestamentliche, d. h. wir unterscheiden auch hier die geistlich-patriarchalische Handauflegung des Herrn und seiner Apostel, die geistlich-gesetzliche und amtliche Handauflegung der Kirche, und die prophetisch-heilbringende Handauflegung, welche, als ein neutestamentliches Charisma, durch die neutestamentlichen Zeiten hindurch in dunklem Werden begriffen ist. Die Handauflegung des Herrn selbst vollendet zunächst die alttestamentlich-prophetische in der Gestalt, wie sie in seinen Krankenheilungen zum Vorschein kommt. Christus legt den Kranken die Hände auf, und heilet sie alle (Luk. 4, 41; Mark. 6, 5). Die leiblichen Lebensmitteilungen aber, welche er an diese freie Handauflegung knüpft, sind schon mit dem Keim der geistlichen Lebensmitteilung verbunden; er heilt unter der Bedingung des Glaubens (Mark. 6, 5). Und je mehr das Volk voraussetzt, seine Heilwirkung sei an diese Handauflegung gebunden, desto mehr löst er sie von derselben ab (Mark. 5, 23, vgl. V. 41, K. 7, 32). Allmählich fasst er seine Heilwirkung lediglich in sein wunderkräftiges Machtwort. Die volle Verleihung seines Geistes und seiner Berufung aber, welche er den Aposteln zu teil werden läßt, stellt er in realer Symbolik dar, indem er die Hände zum Segnen über sie erhebt bei seinem Scheiden auf dem Ölberg (Luk. 24, 50). Diese Handerhebung des Herrn über die Seinen in Verbindung mit der Ausgießung des heiligen Geistes ist der Quell der apostolischen Handauflegung. Und auch diese ist ursprünglich eine lebendige Synthese des Symbols und der Erfüllung (Apg. 8, 17), so wie der leiblichen und geistlichen Lebensmitteilung (K. 9, 17). Aus dieser allgemeinen Handauflegung, unter welcher die Christen die Salbung des Geistes empfangen, geht die amtliche, apostolische Handauflegung hervor (K. 13, 3; 1 Tim. 4, 14). Indessen zeigt das Beispiel des Cornelius (Apg. 10), dass auch die apostolische Mitteilung des heiligen Geistes nicht an die Form der amtlichen Handauflegung, nicht einmal an die allgemeine Handauflegung gebunden ist. Erst mit dem Zurücktreten des Geistes bildet sich die kirchlich-amtliche Handauflegung aus in gesetzlich-symbolischer Form, die Ordination. Neben der Ordination dauert aber in der katholischen Kirche auch die allgemeine Handauflegung fort. Sie gehörte ehedem zu den Weihungen der Katechumenen (August. de peccat. merit. 1, 2, 26), und gehört noch jetzt zu den Vorbereitungen des Taufaktes und zu den Bestandteilen der Firmelung. Schon bei der Firmelung wird sie zu den Bestandteilen des Sakraments gerechnet, mit größerer Gewissheit aber bei der Priesterweihe oder Ordination, bei welcher sie eben das spezifische sichtbare Zeichen des Sakraments konstituiren soll. Den sakramentlichen Charakter der Ordination hat das Tridentinum (Sessio 23 sacrament. ordin. Cp. 3) festgestellt. Die evangelische Kirche hatte in dieser Beziehung die Aufgabe, eine Stellung über den Extremen des Katholizismus und des Anabaptismus einzunehmen, von denen der erstere das geistliche Leben an die Ordination fesselte, der letztere auch das apostolische Lehramt als besonderen Beruf in der Kirche verwarf. Sie gewann diesen Standpunkt durch eine bestimmte Unterscheidung zwischen dem Lehramt an und für sich und der kirchlichen Ordination, eine Unterscheidung, welche auch in unserer Zeit wider viel zu sehr übersehen wird. Die Augustana handelt von dem ministerium ecclesiasticum im V. Artikel, von dem ordo ecclesiasticus im XIV. Art., von der Potestas ecclesiastica endlich im Anhang. Freilich hat Melanchthon in der Apologie (Art. VII) das Ministerium und die Handauflegung konfundirt. Indessen stellt schon Luther in den Schmalkald. Artikeln (de potestate et jurisdictione episcoporum) einen Gegensatz auf zwischen dem unveräußerlichen Jus ecclesiae administrandi Evangelii, oder auch dem Recht der Kirche, ihre Minister zu erwälen, berufen und ordiniren, und dem historischen Recht der Bischöfe. Weiteres siehe unter dem Artikel „Ordination".

Auch in der christlichen Kirche löst sich die prophetische Handauflegung in mancherlei leiblichen Heilwirkungen und geistlichen Segnungen von der äußeren amtlichen Tradition ab als eine freie Gnadengabe des Herrn zur Erweckung und Erbauung der Gemeinde. So trat die Gabe der Wunderwirkungen schon in der apostolischen Lehre hervor. Später wurde dann wider ein Versuch gemacht, sie

kirchlich einzuordnen, indem man das Amt der Exorzisten aufstellte. Allein nicht alle kirchlichen Kräfte und Segnungen lassen sich amtlich einfangen. In unserer Zeit hat sich die Handauflegung als physische Heilwirkung sogar überhaupt von dem kirchlichen Leben abgelöst. Gerade durch die Tatsachen des magnetischen Heilverfarens aber ist es offenbar geworden, dass auch die höheren Weihungen, welche die prophetische oder die kirchliche Hand vollzieht, ein natürliches physisch-psychisches Substrat haben. Sogar die eigentlichen Werkzeuge oder natürlichen Träger der Wunderkraft der Hand sind in unserer Zeit entdeckt worden (vgl. die medizin. Schrift: die Pacinischen Körperchen von J. Henle u. A. Kölliker, Zürich 1844, und meine Schrift: Leben Jesu II, 335). Man muss aber natürlich auf kirchlichem Gebiete hier ebenso bestimmt zwischen dem physischen Substrat und seiner ethischen Entbindung und Befruchtung unterscheiden, wie da, wo von dem natürlichen Substrate eines geistigen Charisma die Rede ist. Interessant ist der physiko-theologische Artikel: Die menschliche Hand, in den bekannten apologetischen Bridgewater-Büchern. **Lange.**

Handel bei den Hebräern. 1) Name: סַחַר, סְחֹרָה Jes. 23, 18; Hes. 27, 15 (woher das judendeutsche Schacher) von סחר, aram. תגר, umhergehen סֹחֵר Kaufmann 1 Mos. 23, 16; 37, 28; 1 Kön. 10, 28; Spr. 31, 14; Jes. 23, 2; 47, 15; fem. Hes. 27, 12ff. wie das griech. *ἐμπορεύεσθαι, ἔμπορος*. Synonym ist תור 1 Kön. 10, 15 herumgehen (als Kundschafter) תָּר, reisender Kaufmann 1 Kön. 10, 15; ferner: רָכַל, רֹכֵל, Hes. 27, 13 ff. רְכֻלָּה Handel 28, 5. 16. 18. Ein Handelsplatz, emporium heißt סָחָר Jes. 23, 3. Tauschhandel wird bezeichnet durch מַעֲרָב von עָרַב, eintauschen Hes. 27, 9 u. ö. 2) Geschichte. Die alten Hebräer, deren Nachkommen das Haupthandelsvolk der Erde geworden sind, waren allerdings vermöge der ursprünglich bei ihnen vorherrschenden Innerlichkeit und Richtung auf die geistigen Güter der Menschheit nicht besonders prädisponirt, ein Handelsvolk zu werden, so günstig auch Palästina als Passageland im Centralpunkt der alten Welt für die Bildung eines handeltreibenden Volkes und States, da es umkreist ist von den Handelsstraßen (siehe den Artikel „Palästina") zwischen dem Euphrat und Syrien einerseits und Arabien und Ägypten anderseits und durchs Mittelmeer mit den fruchtbaren, früh civilisirten Küstenländern desselben in Verbindung gesetzt ist. Übrigens hatten die Israeliten gerade den Küstenstrich mit seinen Seehäfen, Joppe, Askalon, Gaza mit seinem Hafen Majuma, Acco (Jon. 1, 3; Jos. 13, 3; 15, 47; Richt. 1, 31) sowie mehrere Städte auf der Handelsstraße nach Damaskus nicht abgewonnen. Der Küstenstrich zwischen Philistäa und Phönizien ist hafenarm und durch die Meeresströmung längs desselben schwerer zugänglich, als die phönizische Küste mit ihren Flussmündungen. Dazu kommt das den Ackerbau begünstigende, dem Handel durch das Verbot des Zinsnehmens von den Landesinwonern (3 Mos. 25, 35 ff.) und mancherlei, den Verkehr mit heidnischen Völkern hemmenden Satzungen eher entgegenwirkende sinaitische Gesetz — als ein positiver Ausdruck des göttlichen Willens, dass Beschäftigung mit dem zerstreuenden und verweltlichenden Handel sich nicht eigne für das heilige, königlich priesterliche Volk, dagegen wol der so manche Glaubensübung darbietende Ackerbau. Doch ist weder der Binnenhandel mit den gewönlichen Lebensbedürfnissen, noch auch die Handelsverbindung mit Ausländern im mosaischen Gesetz verboten, im Gegenteil enthält dasselbe Verordnungen, den Handel betreffend, z. B. Verbote der Übervorteilung bei Kauf und Verkauf (3 Mos. 25, 14; 19, 11; 2 Mos. 22, 20; Mischn. tr. Ned. 3, 1), Verbot von zweierlei Maß und Gewicht (5 Mos. 25, 13 ff.; 3 Mos. 19, 35 f.), ferner die Erlaubnis, von Ausländern Zinse zu nehmen (5 Mos. 23, 20), die Schuld zur Verfallzeit, auch im Sabbatjar von ihnen eintreiben zu dürfen (5 Mos. 15, 3). — Der Hohepriester erflehte nach Jom. V, 3 am Versönungstag in seinem Gebet im Heiligen „ein Jar des Handels und Wandels". Für den Überschuss an Landeserzeugnissen musste doch die Möglichkeit einer Ausfur gegeben sein (5 Mos.

28, 12). Die Hauptausfurartikel nach Phönizien waren Weizen, Traubenhonig, Öl, Mastix, Balsam (1. Kön. 5, 11; Hes. 27, 17; Apg. 12, 20), letzterer, in Gilead in besonderer Güte gewonnen, auch nach Ägypten (Hos. 12, 2; 1 Mos. 37, 25 ff.; 43, 11). Die Stämme Sebulon und Isaschar, auch Asser und Dan als Nachbarn der Phönizier waren die Zwischenhändler (5 Mos. 33, 18 f. 24; 1 Mos. 49, 13 f. 20; Richt. 5, 17). Jedoch scheinen die Israeliten bis zur Zeit Salomos wegen der patriarchalisch einfachen Lebensweise und des Reichtums des Landes an den notwendigsten Lebensbedürfnissen wenig Einfurhandel gehabt zu haben, jedenfalls nicht des Handels wegen außer Lands gereist zu sein, sagt ja selbst noch Joseph. c. Apion. I, 12: *ἡμεῖς τοίνυν οὔτε χῶραν οἰκοῦμεν παράλιον οὔτ' ἐμπορίαις χαίρομεν — χῶραν δὲ ἀγαθὴν νεμόμενοι ταύτην ἐκπονοῦμεν.* Dagegen kamen die Phönizier ins Land, um einzukaufen und zwar nicht nur Getreide, Holz von den Eichen Basans zu Schiffrudern (Hes. 27, 6) und andere Naturprodukte, sondern auch Fabrikate (Spr. 31, 24) selbst Gegenstände des Tafelluxus (Hes. 27, 17; vgl. 1 Mos. 49, 20 סַבָּג), wogegen sie Erzeugnisse des Meeres (Neh. 13, 16; Hes. 26, 5. 14), die phöniz. Fabrikate, Salben, Purpurgewänder u. s. w. verkauften, auch edle Metalle, Zinn, Kupfer, Eisen, Blei, Cedernholz. Die früheste Berürung Israels mit fremden Handelsvölkern fällt in die Zeit der Patriarchen. Ein verwandter, hebräischer Stamm, die Ismaeliter oder Midianiter (da Ismael. auch nicht von Ismael abstammende Araber zu umfassen scheint, vgl. 1 Mos. 25, 2. 12 f.), trieben einen Landhandel durch Karawanen (אֹרְחוֹת, *συνόδια*, Jes. 21, 13; Hiob 6, 15 f. auch הֲלִיכָה vgl. Luk. 2, 44), Reisegesellschaften mit wolbepackten, mit Waren und den nötigsten Lebensbedürfnissen beladenen Kamelen, Eseln und Maultieren (Jahn, Häusl. Alt. II, 16—28). Sie vermittelten den Austausch zwischen den Ländern, die der Schauplatz der heil. Geschichte waren. Die Haupthandelsvölker aber, von deren Handel die h. Schrift berichtet, und die, wenigstens zu Zeiten, in Handelsverkehr mit Israel standen, sind keine stammverwandten Hebräer, sondern vorherrschend Hamiten, vielleicht durch semitische Elemente modifizirt, worauf ihre semitische Sprache deutet und der Umstand, daß die Abstammung z. B. der arabischen Handelsvölker Scheba und Dedan (1 Mos. 10, 7. 28; 25, 3) bald als hamitische, bald als semitische erscheint. Außer diesen Kuschiten Scheba, Sabäern im glücklichen Arabien, die gegen den Reichtum ihres Landes, Gewürze, Weihrauch, Edelsteine, Gold (1 Kön. 10, 2; Jes. 60, 6; Jer. 6, 20; Hes. 27, 22; Hiob 6, 19; Ps. 72, 15), die Produkte der Länder Vorderasiens, unter anderem Sklaven (Joel 4, 8) einhandelten und für das reichste Volk Arabiens galten, und Dedan im nördlichen Arabien, südlich von Edom, vielleicht am persischen Meerbusen, wo die Insel Daden (Hes. 25, 13; 27, 15. 20; 38, 13; Jes. 21, 13; Jer. 25, 23; 49, 8) und den ursprünglich ebenfalls kuschitischen, vielleicht später mit semitischen Elementen (1 Mos. 10, 8 ff.; 11, 22) gemischten Babyloniern (Hes. 17, 4; Jes. 43, 14, Krämerland, Kaufsmannsstadt, vgl. Herod. I, 192 ff.) sind besonders die canaanitischen Phönizier (1 Mos. 10, 15 ff.) die Träger des Welthandels im Altertum, daher כְּנַעֲנִי für Kaufmann, Spr. 31, 24; Jes. 23, 8; Hiob 40, 30 (s. den Art. „Phönizien"). Ihr Handel, welcher Ausfur besonders phönizischer Fabrikate, Einfur von Metallen, Edelsteinen, Gewürzen u. s. w. und Spedition verband, erstreckte sich von Indien an im fernsten Osten, dessen Produkte sie verbreiteten samt den indischen Namen (Baumwolle, Esth. 1, 6, Carpas, Sanskr. karpâsa; Affe koph, Sanskr. kapi; Elfenbein schenhabbim, Sanskr. ibha; Pfau tukijim, Sanskr. togëi, Sandelholz algumim, malab. valgum; Narde nerd, Sanskr. nardîn; Safran carcom, Sanskr. kankuma, vgl. 1 Kön. 10, 22; 2 Esr. 9, 10 f. Hohel. 1, 12; 4, 13 f.), welche spätestens von Salomos Zeit an in's Hebräische übergingen, die Namen einiger Edelsteine (Smaragd bareketh, Sanskr. marakta, Topas pitda, Sanskr. pîta 2 Mos. 28, 17; Hes. 28, 13) vielleicht schon früher. Der phönizische Kolonialdistrikt Tharschisch ist die äußerste Westgrenze des phönizischen Handels, welche die heilige Schrift kennt (Jes. 23, 10). Der Libanon lieferte treffliches Schiffbauholz in Menge. Vergl. über den phönizischen

30, 28; 3 Moſ. 8, 11. Nach 2 Moſ. 35, 24 ff., vgl. 38, 8 haben die beim Heiligtum dienenden Frauen durch Weihung des Erzes ihrer Metallſpiegel (מַרְאֹת, *κάτοπτρα χαλκεῖα*) das Material geliefert. Bähr, Symbol. I, 484 ff.; Ewald, Alterth. 326 überſetzen: mit Spiegeln. Die am Geräte irgendwie angebrachten Spiegel ſeien nicht ſowol Mittel äußerer Beſchauung für die Prieſter, wie einige meinen — denn wozu ein Spiegel, um Flecken an Händen und Füßen zu ſehen? oder, wie Ewald annimmt, für die am Heiligtum mit Tanz, Geſang und Muſik dienenden Weiber, zur Vorbereitung auf ihren Dienſt, ſondern ein den Prieſtern insbeſondere geltendes *γνῶθι σαυτὸν* vor dem Eingang ins Heiligtum Jehovahs, änlich dem vor dem Eingang des delphiſchen Tempels, ein manendes Sinnbild ſittlicher Selbſtbeſchauung, der Reinigung und Heiligung müſſe Selbſterkenntnis vorausgehen. So ſinnreich dieſe Deutung iſt, welche J. F. von Meyer in ſeinen Blättern für höhere Warheit noch weiter ausfürt: der eitle Menſch beſchaut ſich gern in ſeiner Tugend und Frömmigkeit, ſollte aber ſtatt deſſen ſich nur fleißig von Sünden reinigen; jenes tat das leibliche Iſrael nur allzuhäufig, der ware, geiſtliche Iſraelite und Prieſter aber macht aus dem Spiegel ein Reinigungsgefäß — ſo ſind doch die Gründe Bährs, warum die Spiegel nicht das Material zum Handfaſs geweſen ſein können, nicht entſcheidend (ſ. dagegen Hengſtenb. Beiträge III, 132 f.). Luthers Überſetzung: gegen den Weibern, gibt keinen klaren Sinn. Im ſamaritiſchen Pentateuch und LXX findet ſich zu 4 Moſ. 4, 14 eine warſcheinlich eingeſchobene Notiz über die Einhüllung des Handfaſſes beim Transport in rote Purpurdecken und blaugefärbtes Leder. Die jüdiſche Tradition verſieht dasſelbe mit 2 Hanen, דַּדִּים, Brüſte, am Boden auf beiden Seiten, durch welche das Waſſer zum Waſchen herausgelaſſen wurde. Dann wäre, wie Bähr vermutet, das Geſtell das eigentliche Waſchgefäß, wärend das Handfaſs bloß das Reſervoir für das heilige (4 Moſ. 5, 17) Waſſer iſt. Aus letztangefürter Stelle könnte man übrigens folgern, daſs das Waſſer vielmehr aus dem Becken geſchöpft worden ſei. Vgl. H. G. Clemens, De labro aeneo, Utr. 1725; B. F. Quistorp, De speculis labri aenei, Gryph. 1773, und Bähr, Ewald a. a. O.

Leyrer.

Handſchriften der Bibel, ſ. Bibeltext.

Handtrommel, ſ. Muſik b. d. Hebr.

Handwerke bei den Hebräern. Daſs der erſte Handwerker, den die heil. Geſchichte nennt, ein Metallarbeiter iſt, Thubalkain (1 Moſ. 4, 22) ein לֹטֵשׁ oder Hämmerer von כָּל־חֹרֵשׁ, allerlei Werkzeug in Kupfer und Eiſen (prius aeris erat quam ferri cognitus usus nach Lucr. 1282 sq. weil beſſer zu bearbeiten und häufiger in Maſſe gediegen vorkommend) — iſt eine bedeutſame Hinweiſung darauf, daſs Metallbearbeitung das früheſte Handwerk war. Der allgemeine Ausdruck für Handwerker, חָרָשׁ (faber, *τέκτων*, *τεχνίτης* Apg. 19, 24 f.) bezeichnet daher vorzugsweiſe Arbeiter in Metall, überhaupt härterem Material, Stein, Holz — letzteres nicht one den Beiſatz אֶבֶן, עֵץ (2 Sam. 5, 11; 1 Chr. 14, 1; 2 Chr. 24, 12). Handwerke, die weniger Kraft und Geſchick erheiſchten, auch der Befriedigung der nötigſten Lebensbedürfniſſe dienten, Bäckerei, Weberei, Kleidermachen, leichtere Holzarbeit, ſelbſt Häuſerbauen, wurden in der älteren Zeit von Hausvätern, Frauen, Sklaven getrieben — manches noch ſpäter, als die Handwerke ſich mehr zunftmäßig verteilten (1 Sam. 2, 19; 2 Sam. 13, 8; Spr. 31, 21. 24; Apg. 9, 39). An kaſtenartig abgeſchloſſene Zünfte oder ein den Erfindungsgeiſt tötendes Monopol, das einem Geſchlecht ausſchließlich zukäme, hat man bei den Hebräern nicht zu denken. Die חֹשְׁבִים, Werkmeiſter des moſaiſchen Kultapparats, in mehreren Künſten, Metallarbeit, Steinſchneidekunſt, Buntweberei erfinderiſch (2 Moſ. 31, 2 ff.; 35, 30 f.; 36, 1), Bezaleel und Oholiab waren jener aus Juda, dieſer ein Danite. Aber wer nur Kunſtſinn und Geſchick hatte, one Unterſchied des Stammes, auch Weiber legten mit Hand an's Werk (2 Moſ. 28, 3; 35, 25). Auch der tyriſche Werkmeiſter Hiram Abif (2 Chr. 2, 14) war

in verschiedenen Kunstzweigen erfaren, also auch hier die Entwickelung des Kunstfleißes nicht durch Kastenzwang gehemmt. Doch wonten in Städten die Genossen eines Handwerks in besonderen Quartieren zusammen. So gab es in Jerusalem eine חוּץ הָאֹפִים, Bäckerstraße (Jer. 37, 21), einen Platz am Tor, der in's Tal Ben Hinnom fürt (Jer. 19, 2), wo warscheinlich wegen der nahen Tongruben Töpfer ihre Werkstätten hatten; ferner ein *χαλκεῖον*, Quartier für das lärmende Eisen- und Erzgewerbe (Jos. bell. jud. V, 8. 1). Ein גֵּי חֲרָשִׁים im Stamm Benjamin, unweit Jerusalem wird 1 Chr. 4, 14; Neh. 11, 35 erwänt, wo Werkstätten von Handwerkern (Metallarbeitern?) aus dem Stamm Juda sich befanden. Auf des Königs Domänen arbeiteten Töpfer 1 Chr. 4, 23. Diese kastenartige Beschäftigung einiger Familien des Stammes Juda mit Byssusweberei, Töpferei u. s. w. ist jedoch etwas vereinzeltes, vielleicht ein Erbstück aus Ägypten. Hier machten sich die Israeliten nicht nur mit dem Ackerbau, sondern auch mit dem ägyptischen Kunstfleiß vertraut, von dessen früh vorgeschrittener Entwicklung die Wandgemälde der Katakomben u. s. w. ein unzweideutiges Zeugnis ablegen. In einem Gemälde aus der Zeit von Tuthmosis III. (s. Bd. I, 173) 250 Jar vor dem Auszug Israels sehen wir Zimmerleute, Tischler mit Borer, Säge, Winkelmaß, Leimkachel u. s. w., letztern mit seinen Gesellen an einem Kästchen von eingelegter Arbeit, mit Auflegen des Furniers beschäftigt, in anderen die Flachsbereitung von der Aussat bis zum Weben, überall einen Schreiber, der die Arbeit beaufsichtigt (Wilkins. III, 113 ff., Rosell T. 57—62 mon. civ. II, 344. 255 sq.; Descr. del' Eg. II, pl. 87 sq. V, pl. 75; Hengstenb., BB. Mos. und Aeg.). Am Sinai übten Arbeiter in Gold, Silber, Erz, Holz, Edelsteinen, Weberei, Leder ihre Kunst am Kultapparat. In Palästina fand das Volk nicht nur Eisen und Kupferbergwerke vor (5 Mos. 8, 9; 33, 25), gegen deren Betrieb nicht das argum. ex silentio gilt, für denselben aber auch nicht Hiob 28, 1 ff., da hier wol der ägyptisch-arabische Bergbau der Sinaihalbinsel geschildert ist, sondern sie trafen auch unter den canaanitischen Einwonern einen ziemlich entwickelten Kunstfleiß. Das Aussterben des noch in Ägypten auferzogenen Geschlechts in der Wüste, später die Wirren der Richterzeit, auch feindlicher Druck (Richt. 5, 8; 1 Sam. 13, 19), indem besonders Metallarbeiter, um das unterjochte Volk zu schwächen, oft von Eroberern als Kriegsgefangene davongefürt wurden, scheinen einen Stillstand oder Rückschritt in gewerblicher Bildung bewirkt zu haben. Bei verhältnismäßigem Fortschritt von der Stufe aus, auf der das Volk bei seinem Auszug aus Ägypten stand, hätten David und Salomo keine phönizischen Werkmeister bedurft. Diese wurden damals (2 Sam. 5, 11; 1 Chr. 14, 1; 22, 15; 1 Kön. 5, 1 ff.; 7, 13 ff.) die Lehrmeister Israels. Von ihnen stammen wol auch die kostbaren, 1 Kön. 10, 18; 22, 39; Am. 3, 15; 6, 4 erwänten Elfenbeinarbeiten. Die Übung dieser Künste wurde bei heidnischen Völkern befördert durch den Bilderdienst (Apg. 19, 13 ff.). Wie bei den Phöniziern, so kam nun auch von der Zeit Salomos an bei den Israeliten der Luxus im Gefolge des Handels hinzu. Auch entstanden jetzt manche gewerbsmäßig betriebene Handwerke, besonders in größeren Städten für Arbeiten, die früher als häusliche Arbeiten betrieben wurden, wie Backen, Walken, Käsemachen, Bartscheren u. s. w. (Hos. 7, 4; Jer. 37, 21; 2 Kön. 18, 17, vgl. Sir. 38, 28 ff.).

Die einzelnen, bei den Israeliten betriebenen Gewerbe sind 1) Handwerke in Metall: a) in Gold und Silber, schon in früher Zeit, im Dienste des Luxus, in Geschmeide und Gefäßen (1 Mos. 24, 22 f. 53; Richt. 5, 25; 1 Kön. 10, 21; Esth. 1, 7; Esra 5, 14) im Dienst Jehovahs (2 Mos. K. 37—39; 1 Kön. 6, 21 ff.) und der Götzen (2 Mos. 20, 23; 32, 2 ff.; Richt. 17, 4; Jes. 40, 19; 41, 7; 44, 10; Jerem. 11, 14; Weish. 15, 9). Die Gold- und Silberarbeiter heißen צֹרְפִים, מְצָרְפִים (Richt. 17, 4; Mal. 3, 2) *χρυσοῦργοι*, *ἀργυρόχοοι ἀργυροκόποι* (Apg. 19, 24). Ihr Geschäft bestand nicht nur in Formgebung, sondern zuerst in Läuterung צָרַף, זָקַק von סִיגִים unedlen Stoffen, Bleierz u. s. w. (Jes. 1, 22. 25), im Schmelzen הִתִּיךְ, Probiren בָּחַן (Spr. 17, 3),

auch Mischungen (חַשְׁמַל Hes. 1, 4. 24 das χαλκολίβανον Apok. 1, 15; 2, 18). Sie gossen Statuen, Gefäße u. s. w. (יָצַק, נָסַךְ Jes. 40, 19; 2 Mos. 25, 12 u. ö.), schlugen das Metall zu Blech (רִקַּע 4 Mos. 17, 4; Jes. 44, 12) zum Zweck des Vergoldens, Überziehens צִפָּה, חִפָּה. Auch Löten דֶּבֶק, getriebene Arbeit מִקְשָׁה, Goldfäden schneiden קִצֵּץ פְּתִילִים (2 Mos. 39, 3), Einfassung von Edelsteinen (2 Mos. 28, 11. 17) Korallen und Perlen (Hiob 38, 18; Hohel. 1, 10) kommt vor. Zu ihrem Handwerkzeug gehörte der Ambos פַּעַם ἄκμων (Jes. 41, 7; Sir. 38, 29), Hammer מַקֶּבֶת, פַּטִּישׁ (Jes. 44, 12; 41, 7; Jer. 23, 29), Zange מֶלְקָחַיִם, Meißel חֶרֶט (2 Mos. 32, 4), Blasebalg מַפֻּחַ (Jer. 6, 29), Schmelztiegel מַצְרֵף und Schmelzofen כּוּר (Spr. 17, 3; Hes. 22, 18 ff.); b) in Kupfer חָרָשֵׁי נְחֹשֶׁת (1 Kön. 7, 14 χαλκεὺς 2 Tim. 4, 14) und Eisen חָרָשֵׁי בַרְזֶל (Jes. 44, 12; 2 Chr. 24, 12). Waffen- und Grobschmiede gab es wol nur in Zeiten der Unterdrückung keine in Israel (1 Sam. 13, 19; vgl. Richt. 5, 8), gewiss aber in ziemlicher Anzal in den durch weltliche Kultur ausgezeichneten Zeiten der Königsherrschaft (2 Kön. 24, 14 ff.). Zu den Arbeiten in Kupfer gehörte das Schlagen desselben zu Blech, Gießen zu Säulen, Spiegeln u. s. w. (1 Kön. 7, 46; Hiob 37, 18), Poliren מָרַט, Verfertigen von allerlei Gefäßen, Kochtöpfen (סִיר, פָּרוּר 3 Mos. 6, 28; 4 Mos. 16, 39; Jerem. 52, 18) Waffen, Helm, Panzer, Speer (1 Sam. 17, 5 f.; 2 Sam. 21, 16), Ketten, daher נְחֻשְׁתַּיִם genannt (Richt. 16, 21). Auch das Gewerbe der Schlosser מַסְגֵּר und Kleinschmiede (2 Kön. 24, 16; Jer. 29, 2) ist vorexilisch, ja schon Richt. 3, 25 wird Schloss und Schlüssel erwänt. Nach Neh. 2, 4 scheint in späterer Zeit פְּלָדָה, d. h. Stal, gebraucht worden zu sein. 2) In Stein: a) Steinschneidekunst חָרַשׁ אֶבֶן (2 Mos. 28, 11 f. 21) in Ägypten zu Verfertigung h. Steine mit symbolischen Figuren, Käfern u. s. w., Siegeln (daher פִּתּוּחֵי חוֹתָם) fleißig getrieben (vgl. Hengstenb. a. a. O. S. 138 f.), verstanden auch die Israeliten. Auch b) die Steinmetzen חֹצְבֵי אֶבֶן, die den Marmor glätteten, aus Marmorquadern, גָּזִית, Prachtbauten auffürten, werden genannt 1 Kön. 7, 9; 2 Kön. 12, 13; 2 Sam. 5, 11. Sie bedienten sich der Setzwage מִשְׁקֹלֶת (2 Kön. 21, 13; Jes. 28, 17), Richtschnur קַו, des Bleilots אֲנָךְ. c) Die Maurer חָרָשֵׁי קִיר, גֹּדְרִים (1 Chron. 14, 1; 2 Kön. 12, 13; Hes. 13, 5) waren wol auch zugleich Tüncher טָחִים (Hes. 13, 11; Talm. סייד; Chel. 29, 3). 3) Holzarbeiter חָרָשֵׁי־עֵץ, τέκτων (2 Sam. 5, 11; Jes. 44, 13; Matth. 13, 55) wie Zimmerleute, bedienten sich auch der Richtschnur, des Bleilots, der Setzwage, ferner der Säge מַשּׂוֹר, מְגֵרָה (Jes. 10, 15), der Axt כַּשִּׁיל, מַעֲצָד, קַרְדֹּם, des Beils גַּרְזֶן, des Rotstifts שֶׂרֶד, Zirkels מְחוּגָה, Schnitzmessers oder Hobels מַקְצוּעָה, ebenso die Tischler und Bildschnitzer (Jes. 44, 13). 3) In Thon: a) Ziegler, besonders in Gegenden, wo Werksteine selten waren (Jes. 9, 9), in Babylonien, Assyrien, Ägypten (1 Mos. 11, 3; Neh. 3, 14; 2 Mos. 5, 7). Der Lehm wurde durch Treten und Beimischung von Stroh konsistent gemacht, die Backsteine לְבֵנָה an der Sonne getrocknet oder im מַלְבֵּן Ziegelofen gebrannt (2 Sam. 12, 31; Jer. 43, 9). b) Töpfer יֹצֵר chald. פֶּחָר (Dan. 2, 41) gr. κεραμεὺς werden öfters erwänt (Ps. 94, 9; 1 Chr. 4, 23; Jes. 29, 16; 45, 9; 64, 7; Hiob 10, 9; Matth. 27, 7. 10) — ein in seiner Werkstätte חֲרֹסוֹת auf der Scheibe אָבְנַיִם (zwei durch den Fuß in drehende Bewegung gesetzten Steinen, Sir. 38, 32) arbeitender ist Jerem. 18, 3 ff. genannt. Ehe der Ton חֹמֶר auf die Scheibe kam, wurde er mit den Füßen geknetet (Jes. 41, 25). Die mit Händen formirten Gefäße כְּלֵי חֶרֶשׂ oder כ״ יוֹצֵר wurden im Ofen κάμινος gebrannt (Sir. 39,

34), Krüge oder Flaschen נֵבֶל (Jes. 30, 14; Klagl. 4, 2; Jer. 48, 12) צַלַּחַת (1 Sam. 26, 11 ff.; 1 Kön. 17, 12), Töpfe, Schalen, Becken מִזְרָק, כֵּפֶל, צַלַּחַת, קְעָרָה, קֶסֶת (הַסֹּפֵר, Hes. 9, 2 ff. Dintenfass). Die Reichen hatten solche Gefäße auch aus Metall. Irdenes Küchengeschirr kommt mehrmals im Gesetz vor (3 Mos. 6, 31). Dass man das Glasiren verstand, scheint aus Sir. 38, 34 zu erhellen; in Ägypten findet man aus alter Zeit glasirte irdene Figuren. Auch Bilder machten sie nach Weish. 15, 8. Der Töpferacker Matth. 27, 7. 10 ist wol eine einem Töpfer in Jerusalem gehörige ausgebeutete Tongrube. 4) Glaser זגגים nennt erst der Talmud M. Chel. 8, 9, s. Buxt. lex. talm. p. 645. In den ägyptischen Hypogäen finden sich Darstellungen des Glaserhandwerks. Glas זְכוּכִית (rabb. זְגוּגִיתָא) wird Hiob 28, 17 erwänt (vielleicht Bergkrystall). Die Nachbarschaft der Phönizier, der Erfinder des Glases, lässt Bekanntschaft mit demselben voraussetzen. Was Spr. 23, 31 Luth. mit Glas übersetzt, ist כּוֹס, ein Becher, meist aus Metall s. Michael. hist. vitri ap. Hebr. in comm. soc. Gott. t. IV, p. 301. 5) Lederarbeiter: a) Gerber, *βυρσεὺς*, Apg. 9, 43, talm. בּוּרְסִי bei den Juden gering geachtet, nicht nur des üblen Geruchs wegen (Aub. 7, 10; Megill. 3, 2), daher auch vor den Städten wonend (Bababathra 2, 9) an Flüssen oder am Meer, wie der Gerber Simon in Joppe (Apg. 10, 6). In Ägypten war nach Champollion, vgl. Hengstenb. a. a. O. S. 142, die Lederbereitung sehr vervollkommnet. Rotgefärbtes Widderleder und Tachaschhaut (nach Philo, Joseph. und alten Übersetzern hyacinthblau) kommt als oberste Decke der Stiftshütte vor; letzteres, warscheinlich von Delphinhaut, diente auch den Weibern zu Luxusschuhen (Hes. 16, 10). b) Schuster und Sandalenmacher, רצען, סנדלר kommen erst im Talmud vor. Sabb. 60, 6; Pesach. 4, 6; Buxt. lex. talm. s. v. 6) Weberei (אָרַג, flechten), ein Hauptgewerbe des flachsreichen Ägyptens (Jes. 19, 9; Hes. 27, 7; Spr. 7, 16), wurde hier auch von Männern getrieben (Wilkins. III, 134 ff.; Hengstenb. a. a. O. S. 143 f.), war aber, wie Spinnen (טָוָה, מַטְוֶה Gespinnst), meist Sache des Weibes, bei den Hebräern, wie im sonstigen Altertum (2 Mos. 35, 25 f.; Spr. 31, 13. 19 ff.; 1 Sam. 2, 19; 2 Kön. 23, 7; Apg. 9, 39), nicht bloß für den Hausgebrauch, auch als Erwerbszweig Spr. 31, 24; Tob. 2, 11. Das Spinnen des in hölzernen Kämmen gehechelten שָׂרַק Flachses (פִּשְׁתִּים שְׂרִיקוֹת Jes. 19, 9) und der gekämmten Wolle geschah am Rocken כִּישׁוֹר mit der Spindel פֶּלֶךְ. Der Faden פְּתִיל wurde auch gezwirnt שָׁזַר. Der gezwirnte Faden מָשְׁזָר (dreifach gezwirnt חוּט מְשֻׁלָּשׁ, Pred. 4, 12) wurde auf Spulen סליל gewickelt, auf den hochschäftigen Weberbaum מָנוֹר (1 Sam. 17, 7; 2 Sam. 21, 19) gezogen שְׁתִי, מַסֶּכֶת (3 Mos. 13, 48 ff.; Richt. 16, 13 f.) und in diesen Aufzug mit dem Weberschifflein אֶרֶג der Einschlag עֵרֶב stehend hineingewoben und mit dem Spaten יתד הארג fest geschlagen (Hiob 7, 6; Richt. 16, 4). Aus dem Abfall, Werg נְעֹרֶת, machte man teils Zunder, teils namentlich Schnüre, Stricke und Seile (Jes. 1, 31; Richt. 16, 9; Jos. 2, 15; 19, 9; Richt. 15, 13; Ps. 18, 6). Gewebe aus gezwirntem Byssus שֵׁשׁ מָשְׁזָר waren besonders dauerhaft und wurden zu den Teppichen und Vorhängen des Heiligtums, dem hohepriesterlichen Leibrock u. s. w. genommen. Aus Kamel- und Ziegenharen wurden gröbere Zeuge, שַׂק, zu Trauerkleidern, Gürteln, Zeltdecken gewoben (2 Sam. 3, 31; Matth. 3, 4; Jes. 3, 24; 2 Mos. 26, 7). Die Zelttuchmacher *σκηνοποιοὶ* (Apg. 18, 3) wirkten aus den Haren besonders der zottigen, cilicischen Ziege (Plin. hist. nat. VI, 28) filzartige, regendichte Zelttücher יְרִיעָה; so der Cilicier Paulus und viele seiner Landsleute. Die Zeltdecken der Stiftshütte waren jedoch nicht von den groben, schwarzen Haren der שְׂעִירִים, mit welchen vor Alters, wie jetzt noch, die Nomaden ihre Zelte bedecken, sondern von den zarte-

ften, warscheinlich weißen Haren der עִזִּים. — Verschiedene Stoffe durften nicht ineinander gewoben werden (s. „Kleider bei den Hebr.", 3 Mos. 19, 19; 5 Mos. 22, 11; M. Chil. 9). Außer der einfachen Linnen-, Wollen-, Baumwollenweberei wird 2 Mos. 28, 4. 39 ein gewürfelter Zeug תַּשְׁבֵּץ erwänt, dessen Würfel eingefasßten Edelsteinen geglichen zu haben scheinen, mit hinein gewobenen Goldfäden (Ps. 45, 12 מִשְׁבְּצוֹת זָהָב). Die Buntweberei (רֹקֵם, רִקְמָה, רֶקֶם LXX ποικιλτὴς und ῥαφιδωτὴς) mit Einschlag von Goldfäden, blauen und roten Purpurfäden, Karmoisinfäden war eine höhere Stufe der Weberei (2 Mos. 26, 36; 27, 16; 28, 39; 36, 37; 38; 18; Richt. 5, 30; Hes. 16, 10; 26, 16; Ps. 15, 15), ebenso die Damastweberei (in דְּמֶשֶׁק Teppich Am. 3, 12 vorkommend, nicht von Damaskus, sondern Steigerungsstamm der Wurzel مَشَق, inseruit rem rei). — Einweben von Figuren, z. B. Cherubim, in den Zeugen, מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב (2 Mos. 26, 1. 31; 28, 6; 35, 35; 36, 8; 39, 8. LXX ἔργον ὑφαντὸν ποικιλτοῦ) eine Kunst, in der die Phönizier Meister waren (Hom. Il. VI, 288 sq.). Gesenius, Bähr u. a. unterscheiden so, dass רקמה ein Aufnähen oder Einsticken bunter Figuren mit der Nadel auf einer Seite, מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב Einwirken oder Einweben bezeichne nach den Rabb Joma 9: רקם est opus, quod fit acu ideoque figuram unam tantum habet, חושב est opus textoris, ideoque duas habet figuras (auf beiden Seiten). Buntgewirkte Kleider waren ein Luxusartikel schon in früher Zeit (Richt. 5, 30; Ps. 45, 14 f.; Hes. 16, 10. 18; 26, 16). Rote und blaue Fäden lieferten die Purpurfärbereien Phöniziens. 7) Walker כֹּבֵס, γνάφευς reinigte sowol frische Gewebe, als die getragenen weißen und bunten (Jes. 7, 3; 36, 2; Mark. 9, 3; Schabb. f. 19, 1) Kleider vom Schmutz durch Einweichen in Wasser, Schlagen und Stampfen in einem Trog, erstere bedurften dreitägige, letztere eintägige Arbeit. Man bediente sich zur Entfettung des Mineralkali נֶתֶר und der Lauge aus Asche von Seifenpflanzen בֹּרִית (Jer. 2, 22; Mal. 3, 2; Hiob 9, 30), auch des מֵי רַגְלַיִם, Urin (M. Schabb. 9, 5; Nidd. 9, 6) und der Walkererde. Sie trieben dieses unreine, übelriechende Gewerbe außerhalb der Tore (daher das Walkerfeld שְׂדֵה כֹבֵס bei Jerusalem am obern Teich, im Westen der Stadt 2 Kön. 18, 17; Jes. 7, 3; 36, 2). 8) Färber, wie Luther Mark. 9, 3 γνάφευς übersetzt, kommen in der Bibel nicht vor, aber im Talmud צבעים M. Baba kam. 9, 4; Eduj. 7, 8. 9) Salbenbereiter רֹקְחִים 2 Mos. 30, 25. 35; Pred. 10, 1 und רַקָּחוֹת 1 Sam. 8, 13; Neh. 3, 8 μυρεψὸς Sir. 38, 7, waren nicht unwichtige Leute im Orient, wo Wolgerüche und Salbung der Haut so wichtige Stücke körperlichen Wolbefindens sind, abgesehen von dem Gebrauch der wolriechenden Öle und des Rauchwerks (רקח 2 Mos. 30, 25. 30 steht für beides) zu heiligen, sinnbildlichen Handlungen und bei Bestattung der Toten (2 Chr. 16, 14). Die Salben (s. d. Art.) waren meist eine Mischung aus feinem Olivenöl und anderen wolriechenden Ölen und Harzen; ihre Bereitung war daher eine Kunst, die nicht nur von Sklavinnen (1 Sam. 8, 13), sondern auch von Männern (Luth. Apotheker) betrieben wurde. 10) Bäckerei als besonderes Gewerbe kommt zuerst vor Hos. 7, 4 ff. Die Bäcker אֹפִים hatten in Jerusalem ihren Bazar Jer. 37, 21. In Ägypten war die Bäckerei sehr ausgebildet (Wilkins. II, 385; Rosell., Mon. II, 2, 264) und wurde kastenmäßig betrieben; der שַׂר der Kaste, Oberbäcker, war Josefs Mitgefangener (1 Mos. 40, 2) s. d. Art. Backen. 11) Barbiere גַּלָּב Hesek. 5, 1, סַפָּר M. Schabb. 1, 2, wurden erst seit der Zeit Alex. d. Gr. häufiger, wo Abscheren des Barts allgemeiner wurde (Joseph. Ant. 16, 11. 5 bell. jud. 1, 27. 5). Fürsten und Vornehme nahmen Barbiere in ihre Dienste. 12) Käsemacher, τυροποιοὶ hatten in Jerusalem in einem besonderem Quartier, dem φάραγξ τῶν τυροπ. Käsemachertal, ihr Gewerbe (Joseph. bell. jud. 5, 4, 1). 13) Schneider kommen erst

im Talmud vor unter dem Namen חרים. Meist war das Verfertigen von Kleidern Sache der Frauen 1 Sam. 2, 19; Spr. 31, 22 ff.; Apg. 9, 39. —

Der Betrieb eines Handwerks galt, in späterer Zeit wenigstens, bei den Juden so wenig für etwas erniedrigendes, dass vielmehr in der Mischna die ausschließliche Beschäftigung mit gelehrten Studien streng getadelt und Erlernung eines Handwerks als Pflicht angesehen wird, anders als bei Griechen und Römern. In M. Kidd. 4, 14; Tos. in Kidd. 1 heißt es: Quicunque filium suum non docet aliquod opificium, est ac si doceret eum latrocinium, tr. Pes. 112 sq. Mach lieber den Sabbat zum Werktag, als dass du von andern Menschen abhängig werdest, tue öffentlich die niedrigste Arbeit und näre dich damit und sage nicht: ich bin ein Priester, ein großer Mann, für mich passt sich's nicht. Wie Paulus, so trieben die angesehensten Schriftgelehrten zu ihrem Lebensunterhalt ein Handwerk, R. Jochanan war Sandalenmacher, R. Isaak Schmid, R. Josef drehte die Mühle, R. Simon war Sticker, R. Abin Zimmermann, der berühmte Hillel soll sich vom Holzspalten ernärt haben (s. Delitzsch, Jüd. Handwerkerleben zur Zeit Jesu, S. 73 ff.). Anders urteilt noch Sir. 38, 24—39, 11. Doch gelten einige Handwerke für weniger ehrenwert; Weber, Barbiere, Gerber, Walker, Salbenmacher, Badheizer können nach M. Kidd. f. 82, 1 nie Könige und Hohepriester werden, überhaupt Gewerbe, die mit unreinen Stoffen oder Weibern in Berürung bringen. Vgl. Otho lex. rabb. p. 155. 291; Lightf. p. 616; Wetst. N. T II, 516; Delitzsch a. a. O. S. 39 ff. — Die rabb. Bestimmungen über den Arbeitslon der Handwerker, in betreff dessen das Gebot, dem Arbeiter seinen Lon noch an demselben Tag auszuzalen (3 Mos. 19, 13; 5 Mos. 24, 14 f.), auch armen Handwerkern zu gut kam s. Schulch. ar. chosch. 339, 6. Vgl. Winer RWB. unter Handwerk und einzelnen Art. Die Archäol. v. De Wette § 104 ff.; Saalschütz I, 128 ff.; Jahn I, 432 ff.; Keil II, 127 ff.; Hartmann, Hebr. am Putztisch; Delitzsch, Handwerkerleben zur Zeit Jesu, 2. A., 1875. **Leyrer.**

Hanna (חַנָּה = Anmut) war ein bei Hebräern und Phöniziern (man erinnert sich gleich an Virgils Anna, Didos Schwester!) vielfach vorkommender Frauenname. In der Bibel werden drei Frauen dieses Namens erwänt: 1) die Mutter Samuels, die eine Gattin des Elkana aus Ramathaim — Zophim, die ihren nach langer Unfruchtbarkeit gebornen, ersten Son ihrem Gelübde zufolge dem Herrn weihte und dem Priester Eli für den Dienst Gottes übergab, bei welchem Anlasse ihr der bekannte, schöne Lobgesang in den Mund gelegt wird, der freilich ursprünglich bei anderem Anlasse gedichtet sein muss, indem mehrere Züge desselben (z. B. V. 4, 10) durchaus nicht auf Hanna und ihre Umstände passen; vielmehr scheint das, anderer gelegentlicher Andeutungen wegen (V. 5) der Hanna beigelegte Lied eher davidischen Ursprungs, es stammt jedenfalls aus der Königszeit und verherrlicht irgend einen bedeutenden Sieg über Feinde. Nach diesem Lobgesange ist großenteils derjenige der Maria, Luk. 1, 46 ff., gebildet. Hanna gebar übrigens noch 3 Söne und 2 Töchter, 1 Sam. K. 1. 2. 2) Die Frau des Tobit aus dem Stamme Naphthali, Tob. 1, 9; 2, 1. 11; 11, 5; nach der Vulgata, die Luther befolgt hat, wird 7, 2. 8. 14. 16; 8, 12 auch Reguels Weib so genannt, wofür aber der griech. Text Ἔδνα hat. 3) Eine Prophetin aus dem Stamme Ascher, Tochter Phanuels; nach 7järiger Ehe hatte sie — was zu ihrer besonderen Ehre angemerkt wird, da das spätere Judentum und zum teil auch das Heidentum wie die ältere christliche Kirche die zweite Ehe, wo nicht verwarf, doch geringer schätzte als den Witwenstand, s. 1 Tim. 3, 2 (und dort Wetstein); 5, 5, 9 (vgl. de Wette, Lehrb. d. christl. Sittenl., § 252 ff.) — bis in's 84. Jar als fromme Witwe in Fasten und Beten zu Jerusalem beim Tempel dienend Tag und Nacht verharrt. Als nun das Kind Jesus im Tempel dargestellt wurde, erkannte sie in ihm, Gott preisend, den verheißenen Messias und zeugte von ihm, änlich dem greisen Simeon, s. Luk. 2, 36 ff., vgl. Krummacher in Pipers evangel. Jahrb. IV, S. 43 ff. **Rüetschi.**

Hannover, s. Preußen, kirchlich-statistisch.

Hansiz, Markus, Jesuit und Kirchenhistoriker des 18. Jarh., geb. 23. April 1683 bei Völkermarkt in Kärnthen, tritt in das Jesuitenkollegium zu Ebersdorf, studirt in Wien, wird Priester, Lehrer der Philosophie zu Graz u. a. O. 1713, widmet sich der Geschichte, besonders der Kirchengeschichte Deutschlands. Angeregt durch den Vorgang der Gallia Christiana (Paris 1656 ff.), der Italia sacra von Ughelli (Venedig 1717 ff.), der Anglia sacra von Wharton (London 1691) und beseelt von dem in der katholischen Ordensgeistlichkeit erwachten Sinn für kirchliche Geschichtsforschung, fasste Hansitz den großartigen Plan einer Germania sacra, und begann auch alsbald die Ausfürung mit der Geschichte der Lorcher Kirche, des Bistums Passau (1727) und des Erzbistums Salzburg (1729). Nachdem er eine Reise nach Rom gemacht, die ihn mit Muratori, Maffei u. a. zusammenfürte, ist er 1731—54 mit kleineren Schriften verschiedenen Inhalts, besonders aber mit Vorarbeiten zum III. Band der Germania sacra, der das Bistum Regensburg enthalten sollte, sowie mit Sammlung von Materialien für die Bistümer Wien, Neustadt, Seckau, Gurk, Lavant, für die Geschichte Kärnthens rc. beschäftigt: viele Bände Kollektaneen von ihm sollen noch in Wien und anderwärts sich finden. Aber nur noch die Einleitung zu Band III war ihm vergönnt herauszugeben (1754). Nachdem ihn dieser prodromus durch die darin geübte Kritik mit den Stiftsherrn von St. Emmeram in einen gelehrten Streit verwickelt, wie zuvor schon seine Kritik der salzburgischen Lokaltradition vom heil. Rupert ihm manche Gegner erweckt hatte, zog sich der 73järige Greis 1756 von aller litterarischen Tätigkeit zurück, suchte aber fortan durch gelehrte Ratschläge, die er seinen Ordensbrüdern in Klagenfurt und Graz erteilte, sowie durch die Verbindungen, die er mit dem gelehrten Fürstabt von St. Blasien, Gerbert, anknüpfte, die Fortfürung des begonnenen Werkes zu fördern. Er starb 5. Sept. 1766 zu Wien, 84 Jare alt. Der Titel seines Hauptwerks ist: Germania Sacra, tom. I: Metropolis Laureacensis cum episcopatu Pataviensi, chronologice proposita, auctore P. Marco Hansiz, S. J., Augsburg 1727, Fol. — tom. II: Archiepiscopatus Salisburgensis chronol. prop. a. P. M. H., ebend. 1729 Fol. — tom. III: de episcopatu Ratisbonensi prodromus, s. informatio summaria de sede antiqua Ratisbonensi etc., Wien 1754, Fol. Nach seinem Tod erschienen noch seine Analecta pro historia Carinthiae, Klagenfurt 1782, 8°, Nürnb. 1793, 8°. So sind es freilich nur einige Bruchstücke, die unter dem vielversprechenden Titel einer Germania sacra von H. begonnen, von den schwäbischen Benediktinern fortgesetzt wurden (Ussermanns episc. Wirceburgensis. St. Blasien 1794, 4°; Ambros. Eichhorns episc. Curiensis, ebend. 1797, 4° und Tr. Neugarts episc. Constantiensis tom. I, ebend. 1803, 4°); doch besitzen wir in ihnen rühmliche Denkmale deutschen Fleißes und tüchtige Vorarbeiten zur deutschen Landes- und Kirchengeschichte; und Hansiz insbesondere zeichnet sich nicht bloß durch Gelehrsamkeit, Forscherfleiß, fließende Darstellung aus, sondern auch durch ein Maß von Warheitsliebe und historischer Kritik, das weiter ging als seine Glaubens- und Ordensgenossen gerne sahen.

S. Walch, Bibl. theol. III, 314; Meusel, Lex.; Adelung zu Jöcher; Baur in der Hall. Encykl.; J. Pletz in der Wiener theol Zeitschr. 1834, I, S. 13 ff.; Backer, écrivains de la Compagnie de Jesus, II, 285; K. Werner, Geschichte der kathol. Theologie, S. 132; vgl. auch Rettberg, KG. Deutschl. I, S. 2 ff.

Wagenmann.

Haphtharen, s. Bibeltext des A. T.'s, Bd. II, 392.

Har bei den Hebräern. Das Haupthar trugen die alten Hebräer als Schmuck und Zierde des Mannes, doch so, dass sie es nicht übermäßig lang wachsen ließen, sondern es von Zeit zu Zeit abschoren, 2 Sam. 14, 16; das Har wachsen zu lassen, geschah nur infolge eines Gelübdes, 4 Mos. 6, 5 vgl. v. 14; Richt. 12, 5; 16, 22; Apostelgesch. 18, 18 (vgl. d. Art. Nasiräat), ja das Wachsenlassen der Hare und Nägel wird Dan. 4, 30 als Zeichen der Tierheit Nebukadnezars angefürt. Auf der anderen Seite ist Ausraufen, Esra 9, 3; Stücke in Esth. 3, 2,

unordentlich Herabfallen und Fliegenlassen (Levit. 10, 6; 13, 45; 21, 10 und dazu Knobel) oder Abscheren der Hare Zeichen der Trauer, Jerem. 7, 29; Micha 1, 36; Hiob 1, 20, und der Gefangenschaft, Jes. 7, 20, weshalb denn auch in der Priesterordnung des neuen Jerusalems bei Hesekiel (44, 20) den Priestern ausdrücklich geboten wird: „Ihr Haupt sollen sie nicht kal scheren und nicht frei wachsen lassen; verschneiden sollen sie die Hare ihres Hauptes". Doch war auch beim Abscheren des Hauptthares wie beim Barte eine gewisse Art desselben im Gesetze verboten, 1 Mos. 19, 27, s. d. Art. Bart. Ein Kalkopf ist Gegenstand des Spottes und der Verachtung, 2 Kön. 2, 23; Jes. 3, 17. 24. Junge Leute ließen die Hare auch wol in Locken wachsen, Hohel. 5, 2. 11, oder flochten das lange Har in Zöpfe, wie Simson Richt. 16, 13, 19; später aber galt dies jedenfalls, warscheinlich des Missbrauchs wegen, der damit getrieben worden war, als ein Zeichen weibischer Weichlichkeit und als Beschimpfung für einen Mann, 1 Kor. 11, 15, s. Wetstein zu der St. Zur Pflege des Hauptthares bei Männern und Weibern gehörte, wie heute noch im Oriente, das Salben mit duftenden Essenzen und Ölen, Ps. 23, 5; 133, 2; Matth. 6, 17; Luk. 7, 46. Bei dem weiblichen Geschlechte galt auch hier, wie bei fast allen Völkern der Erde, langes und schönes Har als eine hohe Zierde, Hesek. 16, 7; 1 Kor. 11, 15, und es gehörte zu einem wesentlichen Bestandteile der weiblichen Toilette, das Har in Flechten und Locken zu ordnen und es mit schönen Binden und Schnüren geschmackvoll zu umwinden, Judith 10, 3; 16, 8; 1 Petr. 3, 3, wie dies Hartmann (die Hebräerin am Putztische und als Braut, Bd. II, S. 206 ff.) des Ausfürlicheren nachweist. Solcher Lockenschmuck wird im Hohen Liede 4, 1; 6, 5 mit einer Ziegenherde, die am Berge Gileads lagert, oder 7, 6 mit einem Purpurgeflechte, das den Geliebten gefangen hält, verglichen. Dass das „Drechselwerk" מַעֲשֵׂה מִקְשֶׁה, Jes. 3, 24, die künstlich gedrehten und gekräuselten Locken bezeichnet, daran ist wol jetzt kein Zweifel mehr. Einer Frau das Har abschneiden, ist Zeichen der höchsten Beschimpfung, 1 Kor. 11, 6. Über das Scheren des Hares als Symbol bei der Reinigkeitserklärung des Aussätzigen, s. 3 Mos. 14, 8. 9, vgl. den Art. Aussatz. In gleicher Weise gilt als Symbol der Reinheit das Scheren des Hares bei dem kriegsgefangenen Weibe Deut. 2, 12 und bei der Einweihung der Leviten, 4 Mos. 8, 7. Graues Har galt als eine Ehrenkrone und Schmuck der Greise (Prov. 16, 31; 20, 29; 2 Makk. 6, 23 und dazu Grimm), daher im Bilde Dan. 7, 9 das Har des ewigen Gottes mit reiner Wolle verglichen wird. — Von Perrücken, wie sie die kal geschorenen Egypter trugen (Wilkinson III, 399 ff.), findet sich in der Bibel keine Spur. — Über das Har und seine Tracht in der alten Welt überhaupt verweise ich auf die gelehrten Citate bei Winer, Realwörterbuch u. d. W.; Kamphausen in Riehms Hdwtb. I, 545 ff. **Arnold † (Rüetschi).**

Hara, הָרָא, Gebirgsland, ist in 1 Chron. 5, 26 („nach Chalach und Chabor und Hara und Gosanfluss") eine der in 2 Kön. 15, 19 kurz als Assur bezeichneten Exil-Gegenden der transjordanensischen Stämme. In 2 Kön. 17, 6; 18, 11, wo im übrigen dieselben Namen stehen, obwol es sich da um das Exil nicht der trans-, sondern der cisjordanensischen Stämme handelt, fehlt Hara; doch findet sich statt dessen, wenn auch erst nach „Gosanfluss", der Ausdruck „Städte" (Alex. Berge) „Mediens". Darnach ist Hara warscheinlich eine (aramäisch geformte) Bezeichnung des medischen Hochlandes, welches auch arabisch kurzweg Dschebal (Gebirge) heißt, der Gegend zwischen dem Tigris und Urmiasee.

Schwierig ist die Beantwortung der Frage, ob der Chronist die Namen Chabor und Gosanfluss (oder Fluss von Gosan), die man in 2 Kön. nicht umhin kann (mit Thenius u. a. gegen Ewald, Bertheau und Keil) appositionell zusammen zu ziehen, durch die Einschiebung von „Hara" mit irgend welchem Recht von einander getrennt hat. Möglich ist es, dass er es bloß getan hat, weil er keine genügende Kenntnis von der Bedeutung dieser Namen und ihrem Verhältnis zu einander hatte. Möglich ist es aber auch, dass man in bezug auf die Gegenden des assyrischen Exils ebensowol von einem Flusse Gosans Namens Chabor, wie in 2 Kön. geschehen zu sein scheint, als auch von einem Distrikt

oder Gebirge Chabor, neben welchem dann „Gosanfluss" leicht zu einer selbständigen Flussbezeichnung wurde, wie wir es in 1 Chron. finden, reden konnte, — wie denn bei Ptol. 6, 1 auf der Grenze Assyriens und Mediens wirklich auch ein Berg oder Gebirge Chaboras erwänt wird. Jedenfalls ist die Beifügung von Hara in 1 Chron. und die der Städte Mediens in 2 Kön. ein Beweis, dass die zehn Stämme bis nach derselben fernen, östlichen Gegend, von der einst die Nachkommen Arphachsads, die Vorfaren Israels ausgezogen waren, bis nach der Arrapachitis (Ptol. 6, 1) zurückversetzt wurden, wie denn auch die jüdische Tradition besonders dorthin weist, sodass für den Chabor (חָבוֹר) und Gosan nicht bloß der K'bar (כְּבָר) in Ez. 1, 1. 3 (der in den Euphrat fließende Chaboras) und die mesopot. Landschaft Gauzanitis, sondern auch der nördlich von Mosul in den Tigris mündende Khabur mit der Landschaft Chazene und zudem auch der erwänte Berg Chaboras, für Chalach aber nicht bloß die mesopot. Chalkitis (Ptol. 5, 18), sondern auch die östlichere Kalakine (Ptol. 6, 1) in Vergleich kommen. Vgl. Bochart, Geogr. s. III, 14; Rosenm. Alterth. K. I, S. 295; Ewald, Gesch. Israels III, S. 658 (612); M. v. Niebuhr, Gesch. Ass. S. 159; J. Wichelhaus in DMZ. V, S. 474 ff. **Fr. W. Schultz.**

Haran ist 1) wenn = הָרָן (Bergbewoner), Alex. Ἀῤῥάν, Name des jüngsten Sones Therachs, der noch in Ur Casdim starb und Lot, Milca und Jisca hinterließ, 1 Mos. 11, 26 ff., — ebenso auch Name eines Leviten, 1 Chron. 23, 9. — 2) = חָרָן (warscheinlich nicht von חָרַר aruit, sondern von חרר, حَرَّ nobilis fuit), ist es Name eines Sones Calebs von der Epha, 1 Chron. 2, 46 (Alex. Ἀῤῥάμ), — gewöhnlich aber Name der bekannten Stadt und Gegend im nördlichen Mesopotamien, die in der Alex. Χαῤῥάν, in Ez. 27, 23 Χαῤῥά, bei den Griechen und Römern Κάῤῥαι, Carrae, syr. ܚܪܢ, arab. حَرَّان heißt. Das weite, nur in der Ferne von Bergen umgebene Flachland Mesopotamiens (Paddan Aram, auch Aram Naharajim) ist dort nach Edrisi p. Jaubert II, 153 an Wasser und Bäumen nicht gerade reich; indes erwänt Abulfeda außerhalb der Stadt Quellen und Brunnen (Paulus, N. Repert. III, S. XV f.) und jedenfalls ist die Gegend fruchtbar; auch war sie in alter Zeit gut bebaut (Amm. Marc. 18, 7, 3 f.; Wilh. v. Tyr. 10, 29; Istachri 47). Besonders aber kommt ihre Lage in betracht. Von der Arrapachitis, der Heimat Arphachsads aus, die jenseits des Tigris nach dem Urmia- und Vansee zu suchen ist, vielleicht auch von Ur Casdim aus (vgl. jedoch den Art. Babylonien) lag Haran so ziemlich auf dem Wege nach Canaan, von Edessa oder Orfa nur 10 Stunden südöstlich. Von der Straße, die vom Tigris her nach Westen fürt und Medien, Assyrien, Babylonien und den persischen Meerbusen mit der cilicischen Küste verbindet, zweigt sich hier südlich gerichtet der Weg nach dem Euphrat ab, der weiterhin nach Tadmor, westlicher nach Haleb und Hamat, dann nach Damaskus fürt, vgl. Mov. Phöniz. I, S. 247. Warscheinlich erklärt es sich mit aus dieser Lage, dass Therach bei seinem Zuge aus Ur Casdim nach Haran kam, wenn es dann auch besonders die Fruchtbarkeit war, was ihn und den Nahor hier festhielt, wärend Abraham und Lot nach Canaan weiterzogen, 1 Mos. 11, 26 ff.; 12, 4. 5; 24, 10; 27, 43; 28, 10; 29, 4; vgl. auch Apg. 7, 2 u. Jos. Arch. 1, 16. 1. Für die Assyrer war die Stadt eine wichtige Etappe auf ihren Zügen nach Cilicien und der Meeresküste. Schon seit Tiglat Pilesar I. um 1100 v. Chr. erwänen sie sie auf ihren Inschriften unter dem Namen Charran, vgl. Schrad. Keilinschr. und das A. Test., S. 45, und ausdrücklich heben sie sie neben einigen andern in 2 Kön. 19, 12 u. Jes. 37, 12 als von ihnen erobert hervor. In Ez. 27, 23 kommt sie unter denen, die mit Tyrus Handel trieben, vor. Dass hier gleich darauf auch die Händler von Saba genannt werden, erläutert sich durch eine Notiz des Juba in Plinii hist. n. XII, 17 (40), wonach die Sabäer, die Be-

woner des Weihrauchlandes vom pers. M. B. her ihre Ware nach Carrhä auf den Markt brachten und von da nach Gabba (Gabala in Phönizien), überhaupt nach dem palästinensischen Syrien zu ziehen pflegten, vgl. Mov. l. c. S. 247. Die Annahme von J. D. Michaelis, dass hier ein anderes, ein südarabisches Haran gemeint sei, hat nicht genug für sich, da auch die daneben stehenden Namen sehr wol von asiatischen Orten, Canne von Calne (Ctesiphon) und Eden von den in 2 Kön. 19, 12 u. Jes. 37, 12 erwänten B'ne Eden gedeutet werden können. In der römischen Zeit trat Haran von neuem hervor, vgl. Ptol. 5, 8. 12; Strabo 16, 747; Plin. 5, 24; Amm. Marc. 23, 3; Mannert, Geogr. V, 2 S. 280 ff.; Forbiger, Handb. der alten Geogr. II, 269 f. Crassus erlitt hier a. 53 seine Niederlage, vgl. Plut. vit. Crassi 25. 27. 28 u. Dio Cass. 40, 25, und Caracalla stand in derselben Gegend, als er von Macrinus getötet wurde, vgl. Herodian 4, 13. 7. Nach Herodian l. c. hatte die Stadt einen berühmten Mondtempel und noch im Mittelalter war sie Sitz einer heidnischen Sekte, der haranischen Ssabier. Nachdem sie noch in der Zeit der arabischen Herrschaft groß und wichtig gewesen war, fürt sie erst Abulfeda (in Mesopot. p. 16) als zerstört an. Niebuhr (Reise 2, 410) wurde sie als ein kleiner Ort bezeichnet und jetzt liegt sie (Otter, Reise 1, 115) in Trümmern. Vgl. Chwolsohn, Ssabier 1, 303 ff. u. Ritter, Erdk. XI, 291 ff. **Fr. W. Schultz.**

Hardenberg. Albert Rizaeus aus Hardenberg, einem Orte in der holländischen Provinz Overyssel, und nach diesem seinem Geburtsorte meistens Hardenberg (Hardebergus, Hardenberch, Hardenburch u. a.), auch einzeln Durimontanus genannt, wärend der Name Rizaeus, welcher in der ihm von Johannes Molanus gesetzten Grabschrift vorkommt, vielleicht sein Familienname war, soll i. J. 1510 geboren sein. Nach einer von ihm selbst herrürenden Angabe ist er mit dem Papst Hadrian VI., der aus einem zwischen Hardenberg und Zwolle gelegenen Dorfe stammt, verwandt gewesen. Etwa 7 Jare alt wurde er von seinem Vater, als dieser in bedrängte Verhältnisse geraten war, in die Schule des Bruderhauses zu Groningen gegeben, wo Gosewin van Halen (vgl. Band II, S. 574) sein Lehrer ward. Dieser, früher Wessels Famulus, erzog ihn im Sinne der Brüder des gemeinsamen Lebens und pflanzte ihm zugleich die Verehrung für Wessel ein, die Hardenberg noch in seinen späteren Jaren veranlasste, ein Leben Wessels zu schreiben. Ein Mitschüler Hardenbergs war hier Regner Praedinius, später Rektor zu Groningen und berühmter Philologe. Warscheinlich noch vor dem J. 1528 (vielleicht im J. 1527) trat Hardenberg in das reiche und angesehene Kloster Aduard (Adwert, Aduwert) bei Groningen ein, dessen Abt Johannes Reekamp (seit 1528) sein Verwandter war. Dieser zeichnete sich durch Gelehrsamkeit aus, wie denn die „rote Schule" Aduards durch ihre Lehrer und die aus ihr hervorgegangenen Männer (Wessel, Hagius u. a.) sich eines außerordentlichen Rufes erfreute; auch Hardenberg ist hier, wenn wir auch das genauere nicht wissen, mit tüchtigen Kenntnissen bereichert worden; seine Studien — die Methode scheint eine vor allem zum Selbststudium anhaltende gewesen zu sein — scheinen, wie aus einem Briefe Gosewins an ihn zu schließen ist, die wichtigsten Klassiker und Kirchenväter, die Geschichte und vor allem die Bibel umfasst zu haben. Jedenfalls war Hardenberg, als er im J. 1530 die Universität Loewen bezog, schon mit Wessels Schriften bekannt und verband mit wissenschaftlichem Sinn und Eifer eine den scholastischen Spitzfindigkeiten abholde, mehr dem praktischen Christentum zugewandte Richtung. Dass er schon damals eine bewusste Hinneigung zur Reformation gehabt habe, ist nicht nachweisbar. In Loewen, wo er im wesentlichen den damals üblichen theologischen Kursus durchgemacht haben wird, herrschte eine entschieden antireformatorische Richtung; dass Hardenberg gerade hierhin ging, scheint der Herzog Karl Egmont von Geldern, der sich seiner annahm, veranlasst zu haben. Aber je entschiedener die Lehrer hier sich gegen Luther und alle freieren Anschauungen jener Zeit, auch gegen Erasmus u. s. f. verneinend verhielten, desto mehr gewann die heimliche Beschäftigung mit den Schriften dieser Männer Schüler wie Hardenberg und seine

Freunde für die neuen Lehren der Humanisten und Reformatoren; Hardenbergs Hinneigung zu diesen trat bald deutlich hervor und verursachte ihm manche Unannehmlichkeiten, die noch größer gewesen wären, wenn er nicht unter dem Schutze des Herzogs gestanden hätte. Doch hielt er es, nachdem er Baccalaureus geworden war, für geraten, Loewen zu verlassen; ob schon vor oder erst nach dem am 30. Juni 1538 erfolgten Tode des Herzogs ist nicht sicher. Er wollte nach Italien gehen, wurde also damals wol vorwiegend von den klassischen Studien angezogen, die dort blühten. Unterwegs erkrankte er in Frankfurt a. M., so dass er nicht weiter reisen konnte. Das veranlasste ihn nach Mainz zu gehen, wo er das Recht Vorlesungen zu halten erhielt. Hier ward er bald Doktor der Theologie und zwar warscheinlich doctor bullatus, nicht doctor rite formatus; vielleicht weil diese Art, die Doktorwürde zu erlangen, schneller ging und weniger kostete. Ob das im Dezember 1537 oder 1539 geschah, hat sich bisher nicht sicher entscheiden lassen; für jedes dieser Daten beruft man sich auf eigene Angaben Hardenbergs, doch ist die für das J. 1537 so deutlich von seiner eigenen Hand vorhanden, dass nur höchst gewichtige Gründe der für 1539 sprechenden den Vorzug zu geben gestatten (das nähere bei Spiegel S. 18, und besonders bei Schweckendieck S. 8 in den unten anzufürenden Werken). In Mainz schloss H. die für sein ferneres Leben sehr wichtig gewordene Freundschaft mit Johannes a Lasco, der damals schon in persönlichem Umgang mit Zwingli für dessen Lehre gewonnen war und durch den H. die reformatorischen Anschauungen jedenfalls genauer kennen lernte. Nachdem er Doktor geworden, glaubte er um der größeren Freiheit willen, die ihm nun gestattet werden würde, sich wider nach Loewen begeben zu können. Auch hier traf er wider mit a Lasco zusammen. Er trug nun bei der Erklärung der Briefe des Apostel Paulus schon die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben frei vor, obschon er sich noch nicht zur Annahme der Reformation entschieden hatte. Bei Studenten und Bürgern fand er großen Anklang, und das machte ihn dann wider mutiger, mit dem, was er als Warheit erkannt hatte, offen aufzutreten. Doch nun regten sich auch seine Gegner; eine Klage bei dem allen kirchlichen Neuerungen feindlichen Hof zu Brabant bewirkte den Befehl, ihn gefangen nach Brüssel zu füren; dort würde er wol sicher als Ketzer zum Tode verurteilt worden sein. Da sich aber Bürger und Studenten in großer Menge seiner Abfürung widersetzten, wurde gestattet, das Gericht über ihn in Loewen zu halten, wo dann das Urteil milde genug ausfiel; er musste die Kosten des Verfarens bezalen und ihm wurde ein Teil seiner Bücher verbrannt. Er konnte jedoch nun nicht in Loewen bleiben; wie sein Freund a Lasco sich damals nach Emden wandte, so fand er selbst einen Zufluchtsort in Aduard, dessen Abt Reekamp der Reformation nicht so feindlich gegenüberstand und ihm sogar eine Lehrerstelle übertrug. Hier blieb H. etwa 3 Jare, 1540 bis 1542 oder 1543; die klösterliche Stille, die er nur einigemale durch Reisen unterbrach, ist seiner inneren Entwicklung sehr woltätig gewesen; doch verleidete der Widerspruch zwischen der eigentlichen Überzeugung des Abtes und dem, was er in dem Kloster geschehen lassen musste, ihm den Aufenthalt dort immer mehr; besonders suchte nun auch a Lasco durch Briefe und bei gegenseitigen Besuchen ihn zum Bruch mit der römischen Kirche zu bewegen. Im J. 1541 machte er auf Veranlassung des evangelisch gesinnten Bischofs von Münster Franz von Waldeck eine Reise nach Bonn zum Kölner Erzbischof Hermann von Wied, deren Zweck unbekannt ist. Wenn er hier auch nicht, wie Schweckendieck S. 13 annimmt, schon mit Butzer verkehrte, da dieser damals noch nicht dort gewesen sein wird (Band III, S. 43), so brachte er doch der Reformation günstige Eindrücke mit nach Aduard zurück; es mögen bei diesem Anlass auch wol schon die Beziehungen angeknüpft sein, die später zu seinem Eintritt in den Dienst des Erzbischofs füríen. Auch zu Melanchthon stand er damals schon in Beziehungen, wenigstens ließ Melanchthon ihm schriftlich Ermanungen und Ratschläge zukommen (Spiegel S. 33), wenn auch vielleicht nicht direkt, da sich H.'s Name seinem Gedächtnis nicht eingeprägt hatte (vgl. Corp. Reff. V, Sp. 143 oben, was nur auf H. gehen kann). Gewiss ist, dass H., dem Rate Melanchthons und den immer dringender

werdenden Vorstellungen a Lascos folgend, nun, nachdem er seine Angelegenheiten dort geordnet hatte, Aduard verließ; damit wandte er sich aber von der römischen Kirche und selbst von Wessel und den Brüdern des gemeinsamen Lebens ab und der Reformation zu. Auf Melanchthons Wunsch ging er nach Wittenberg (Spiegel S. 34); er selbst sagt, er sei im J. 1542 nach Wittenberg gereist (Schweckendieck S. 66, Anm. 25); da er hier erst im Juni 1543 inskribirt ist, (sein Name steht Foerstemann, Album, S. 207a, unter den pauperes gratis recepti), so scheint er sich unterwegs aufgehalten zu haben, falls nicht die Inskription sich aus unbekannten Gründen verzögerte. Dass er von Aduard aus erst nach Emden gegangen sei, wie u. a. auch Spiegel S. 34 f. annimmt, ist wenigstens nicht nachzuweisen (was Spiegel dafür anfürt, ist nicht beweisend, seine Kleider braucht H. nicht selbst nach Emden gebracht zu haben). In Wittenberg hat H. natürlich vor allem Luther selbst kennen gelernt; dass er in ein näheres Verhältnis zu ihm getreten sei, ist nicht bekannt und bei der großen Verschiedenheit ihrer Naturen nicht warscheinlich. Die Angabe in der schon oben angefürten Grabschrift H.'s, dass Luther von ihm gesagt habe: en hic alter ego erit (Schweckendieck S. 69, Anm. 87), kann nur eine poetische Hyperbel sein, die auf irgend einer nicht ungünstigen Äußerung Luthers über ihn beruhen mag (so auch Spiegel S. 36). Besonders eng befreundet ward H. mit Melanchthon und Paul Eber. Ersterer, der vom Mai bis Mitte August 1543 von Wittenberg zur Einfürung der Reformation in Köln abwesend war und den H. deshalb warscheinlich erst einige Monate nach seiner Ankunft in Wittenberg kennen lernte, trat bald zu H. in ein engeres Freundschaftsverhältnis, das dann zu einem bis zu Melanchthons Tode fortgesetzten Briefwechsel zwischen beiden fürte. Schon im Anfang des J. 1544, wol Ende Februar oder Anfang März, verließ H. Wittenberg; der erste Brief Melanchthons an ihn, den wir haben, ist vom 25. März 1544 datirt und nach Speier gerichtet. Er begab sich damals wider zu dem Erzbischof von Köln, der zur Durchfürung der Reformation in seinen Landen und zur Verteidigung derselben auf dem Reichstage zu Speier, welcher am 20. Februar 1544 eröffnet ward, noch einen tüchtigen Theologen zu seinen Diensten haben wollte, und dem Melanchthon ihn empfohlen hatte. Die Tätigkeit, die hier von ihm erwartet wurde, scheint auch anfänglich seinen eigenen Wünschen entsprochen zu haben; es handelte sich um die Einfürung des von Butzer und Melanchthon verfassten und vom Erzbischof gebilligten Reformationsentwurfes für das Erzbistum; die in diesem Entwurf ausgesprochenen Grundsätze und Lehren stimmten so völlig zu seinen Ansichten, dass er sich z. B. auf die Fassung der Lehre vom Abendmal in demselben, die von Butzer herrürte und von Luther stark getadelt ward, noch später als der von ihm festgehaltenen berief. Deshalb nahm er denn auch mehrere Berufungen in andere Stellungen, die wärend dieser Zeit an ihn ergingen, nicht an, oder wurde auch vom Erzbischof, der ihn nicht entbehren wollte, veranlasst, sie abzulehnen. So als schon im März 1544 Melanchthon bei ihm anfragte, ob er die Superintendentur in Braunschweig übernehmen wolle, und als derselbe ihn im August desselben Jares für eine Professur in Greifswalde vorschlug, oder als er im folgenden Jare in die Dienste des Bischofs von Münster treten sollte. Auf dem Reichstage zu Speier 1544 und warscheinlich auch auf dem zu Worms 1545 ist er dem Erzbischof von wesentlichem Nutzen gewesen; zwischen beiden machte er im Auftrage desselben eine Reise nach Oberdeutschland, um mit den dortigen Theologen sich über einige zu Worms bestrittene Artikel zu beraten. Diese Reise fürte ihn zunächst nach Straßburg, wo er lange weilte und mit Butzer an der weiteren Ausarbeitung der genannten Reformationsschrift des Erzbischofs tätig war; von hier ging er auch nach Basel, Zürich, wo er mit Konrad Pellicanus und Heinrich Bullinger befreundet wurde, und nach Konstanz, wo er mit den Brüdern Blaurer verkehrte. Dann war er wider bei dem Erzbischof selbst, um für den bevorstehenden Wormser Reichstag, der vom März bis August 1545 zusammentrat, eine Verteidigungsschrift der Kölner Reformation auszuarbeiten. Um diese Zeit finden wir auch a Lasco beim Erzbischofe; beide haben dann wol miteinander die Sache desselben zu Worms

vertreten. Als dieser Reichstag den bekannten traurigen Ausgang nahm und der Erzbischof sich nun dem schmalkaldischen Bund anschloss, wollte er H.'s Rat und Hilfe um so weniger entbehren, als es nun sich für ihn um die Durchfürung seiner Reformation im einzelnen handelte. Hardenberg, der sich schon in der letzten Zeit nach einer festen Anstellung gesehnt hatte, scheint damals von ihm zum Pastor in Kempen ernannt zu sein. Die Verhältnisse sind nicht ganz deutlich. Als sicher darf angenommen werden, dass er trotz der vielerlei Beschwerden und Unannehmlichkeiten, die er im Dienste des Erzbischofs zu erdulden hatte, bis zuletzt bei ihm ausgehalten und seines vollen Vertrauens genossen hat. Nachdem aber der Erzbischof sich genötigt sah, am 25. Januar 1547 (dieses Datum gibt u. a. auch Sleidanus an; andere nennen den Februar) sein Amt niederzulegen, war auch H.'s Wirksamkeit im Erzbistum, das nun wider katholisch wurde, zu Ende. Er soll dann in Eimbeck als Pastor gestanden haben, aber weil er in den Verdacht kam, im Abendmal zwinglisch zu denken, sehr schnell diese Stelle wider haben aufgeben müssen; vgl. Ludwig Gottlob Crome, Ursprung und Fortgang der Reformation in Eimbeck, Göttingen 1783, 4° (Crome war Rektor in Eimbeck und hat diese Mitteilung einer handschriftlichen Mitteilung des Georg Fathschild, der am Ende des 16. Jarhundert auch Rektor in Eimbeck war, entnommen; es scheint nicht gerechtfertigt, die Glaubwürdigkeit dieser Angabe mit Planck V, 2, S. 142, Anm. 201, zu bezweifeln). Anfangs Mai 1547 traf H. mit Melanchthon in Braunschweig zusammen; von hier aus trat er als Feldprediger in die Dienste des Grafen Christof von Oldenburg, der ihn von seiner Wirksamkeit im Kölnischen her kannte (Christof war Kanonikus in Köln) und jetzt mit Albrecht von Mansfeld das von Magdeburg, Braunschweig und Hamburg zur Befreiung Bremens aufgebotene Heer befehligte. In der Schlacht bei Drakenborg am 23. und 24. Mai 1547, in der Erich von Braunschweig besiegt und Bremen befreit wurde, zeichnete auch H. sich aus; obwol er verwundet war, nahm er doch teil an dem Einzuge des siegreichen Heeres in Bremen und dem ehrenvollen Empfang, der diesem hier bereitet wurde. Hier in Bremen wurde Hardenberg nun nach dem Wunsche und auf den Vorschlag des Domkapitels, das damals schon fast ganz lutherisch war, vom Grafen Christof, als dem Senior des Domkapitels, zum Domprediger ernannt, was der katholische Erzbischof Christof von Braunschweig, der in Bremen fast allen Einfluss verloren hatte, nicht zu hindern vermochte. Wärend in den Bremer Stadtkirchen schon seit dem Jare 1525 (Heinrich von Zutphen hatte schon im J. 1522 in Bremen die Reformation begonnen) lutherisch gepredigt ward, war der Dom, seitdem 1532 der katholische Gottesdienst daselbst gewaltsam abgestellt war, geschlossen geblieben. Hardenberg stand als Domprediger nicht unter der städtischen Obrigkeit, sondern unter dem Domkapitel, wenn auch der Rat mit seiner Anstellung zufrieden war (vgl. Schweckendiek S. 14 und Spiegel S. 88); er hatte auch keine eigene Gemeinde und keinen Anteil an der Verwaltung der Sakramente und der Verrichtung der übrigen Amtshandlungen, die den Pastoren an den Pfarrkirchen zukamen; außer zwei Predigten sollte er jedoch wöchentlich eine lateinische theologische Vorlesung halten, weshalb er auch als Professor bezeichnet wird. Doch stand er anfänglich mit der Bremer Pfarrgeistlichkeit im besten Einvernehmen, wie denn die beiden angesehensten Prediger, Probst und Timann, die um die Einfürung der Reformation in Bremen die größten Verdienste hatten, selbst seine Anstellung am Dom befürwortet hatten. (Über Jakob Probst, der nach einer wol nicht völlig sicheren Nachricht ursprünglich Spreng oder änlich geheißen haben soll und damals Superintendent in Bremen war, vergl. Förstemann, Liber decanorum, S. 25, wo er nach seinem Geburtsort Ypern Jacobus Iperensis genannt ist; ferner Janssen, Jacobus Praepositus. Amsterd. 1866, dann besonders Zeitschrift für historische Theologie, 1860, S. 289 ff., und Burkhardt, Luthers Briefwechsel, S. 22; — über Johannes Timann Amsterdamus die 1. Auflage dieser Encykl., Band XXI, S. 273 ff.; er gilt namentlich für den Verfasser der Bremer Kirchenordnung, welche mit einer Vorrede Bugenhagens 1534 zu Magdeburg von Michel Lotther gedruckt ward und Luthers und Melanchthons Beifall

fand.) Da nun auch H.'s Predigten im Dom gern gehört wurden, so ist leicht zu verstehen, dass er diese Bremer Stellung der ihm fast gleichzeitig angebotenen Superintendentur in Emden vorzog, zumal ihm durch a Lasco bekannt war, welche Schwierigkeiten ihm in Emden durch den notwendigen Kampf gegen dortige sektirerische Bewegungen bereitet werden würden. Ob Probst und Timann und die übrigen Bremer Geistlichen anfänglich von der nicht völlig mit Luther übereinstimmenden Stellung H.'s zur Lehre vom Abendmal nichts wussten oder ob, was warscheinlicher ist, nach der Not der letzten Zeiten die Freude darüber, dass der Bestand der Reformation in Bremen nun wider gesichert erschien, sie einen etwaigen Unterschied in einer einzelnen Lehre zunächst übersehen ließ, zumal sie nicht verkannten, wie wichtig für Bremen es sei, dass durch die Berufung H.'s sich auch das Domkapitel entschieden auf die Seite der Reformation stellte, muss dahingestellt bleiben. Jedenfalls dauerte der Friede nicht lange. Und noch im J. 1547 kam auch der Unterschied in der Lehre vom Abendmal zur Sprache; doch beruhigte sich damals der Rat bei dem von H. im Januar 1548 abgegebenen Bekenntnis vor allem wol darum, weil Melanchthon, dessen Ansehen in diesen Kreisen noch unerschüttert war, es gebilligt hatte. In dieser seiner ersten Konfession vom Abendmal, von der Wagner (in der unten zu nennenden Schrift) S. 40 und Spiegel S. 126 Auszüge (leider nur in deutscher Übersetzung) mitteilen, sagt H., dass uns im Abendmal der ganze Christus, Gott und Mensch, mit allen seinen Gütern warhaftig gegeben und von uns empfangen werde; Brot und Wein seien sichtbare heilige Zeichen, welche Leib und Blut des Herrn für uns darstellen und mitteilen; wer das Sakrament gläubig empfängt, wird der Substanz des Leibes und Blutes Christi warhaftig teilhaftig; „in betreff der Ungläubigen streite ich nicht; ich richte aber dem Herrn ein gläubig Volk zu, das hinzutritt". Dass dieses Bekenntnis von a Lasco getadelt ward, zeigt uns deutlich, in welchem Sinne es von H. abgegeben und von den Bremern angenommen wird. Hardenberg hatte in den nächsten Jaren in Bremen wegen seiner Lehre vom Abendmal keine weiteren Streitigkeiten, so dass er auch dem widerholten Rate a Lascos, Bremen zu verlassen und nach Emden zu kommen, nicht folgte. Der Kampf gegen das Interim, in welchem H. trotz seiner Freundschaft zu Melanchthon entschieden mit seinen Kollegen zusammenstand, und andere kirchliche Bewegungen, vor allem wie es scheint auch die Gefar, die Bremen von widertäuferischen Umtrieben drohte, ließen auch zunächst das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit und Einigkeit erstarken, sodass der Bremer Rat im J. 1557 schreiben konnte, wir haben nicht anders gemeint, denn dass er mit uns in einhelligem Verstande unsers waren christlichen Glaubens eins wäre (Dän. Bibl. V, S. 186); und wie sehr H. sich des Vertrauens seiner Kollegen erfreute, ist daraus ersichtlich, dass er mehrfach im Namen der Bremer Geistlichkeit abzugebende Gutachten verfasste, so beim Streit über die Höllenfart, gegen Osiander u. s. f. (Spiegel S. 106 ff.). Doch mag wol gerade in dieser Zeit des äußeren Friedens mit seinen Kollegen ihm seine Abweichung namentlich in der Lehre vom Abendmal innerlich immer deutlicher geworden sein; der Verkehr mit a Lasco, welcher zweimal, im Winter 1549 auf 1550 und im J. 1553 bei H. in Bremen war, mag ihm seine abweichenden Ansichten auch mehr zum Bewusstsein gebracht haben, wenn er auch nicht sich so entschieden wie dieser auf Zwinglis Seite stellte. Andererseits mussten auch seine Bremer Kollegen durch die Streitigkeiten außerhalb Bremens, wir erinnern nur an den Streit Westphals gegen Calvin und an die mannigfachen Verwicklungen, in die Melanchthon geriet, veranlasst werden, dem Eigentümlichen der lutherischen Abendmalslehre immer größeres Gewicht beizulegen und dann auch auf die Stellung H.'s zu dieser Lehre Luthers Acht zu haben; und es bedarf nicht des Hinweises auf allerlei kleinliche Ursachen, um den Widerausbruch des Abendmalsstreites in Bremen begreiflich zu finden. Hardenberg vermied, seine abweichenden Ansichten offenkundig werden zu lassen; es entspricht seiner ganzen Art, dass er tunlichst den Frieden zu erhalten suchte; und es mag um so leichter geglaubt werden, dass er an Butzer geschrieben habe, er trage seine Meinung so vor, dass auch die, welche anders als er dächten, da-

durch nicht geärgert würden (vgl. u. a. Wagner S. 45), wenn wir sogar lesen, dass Melanchthon, und zwar zu einer Zeit, als der Streit schon wider ausgebrochen war, ihm schrieb: te autem oro, ne properes ad certamen cum collegis; oro etiam, ut multa dissimules (am 23. April 1556, Corp. Reff. VIII, Sp. 736). Als Hardenberg mit seinem Freunde Herbert von Langen im Juli 1554 in Wittenberg war, konnte er noch sagen, dass die bremische Kirche ruhig sei (ebenda Sp. 315); aber in Ostfriesland war der Kampf damals schon ausgebrochen. Hier hatte nämlich a Lasco durch die Herausgabe eines Katechismus, in welchem er die Abendmalslehre nach seiner Weise vortrug, Anstoß erregt und es waren Streitigkeiten entstanden, infolge deren er Emden verlassen muſste und auch sein Verhältnis zu Hardenberg gelockert ward (vgl. Salig, Historie der augsburg. Konfession II, S. 1109 f.). Es ist nicht unwarscheinlich, dass die Gefar, welche Timann in diesen Emdener Vorgängen auch für seine heimische Kirche erblickte, ihn zur Herausgabe seiner Farrago veranlasst hat, deren Vorrede vom 15. Mai 1554 datirt ist, als also zu Bremen noch kein Streit war. Gewönlich wird die Sache so dargestellt, als wenn Timann bei der Herausgabe der Farrago es von Anfang an auf eine Herausforderung Hardenbergs abgesehen habe (so u. a. Spiegel S. 163), so dass das Erscheinen dieses Buches als Anfang des zweiten bremischen Sakramentstreites gilt. Jedenfalls aber sah sich Melanchthon schon wenige Wochen nach der Rückkehr H.'s aus Wittenberg nach Bremen veranlasst, vor einem neuen Abendmalsstreit in Bremen zu warnen, wie aus seinen Briefen vom 29. August 1555 an Hardenberg und vom 1. Sept. 1555 an Timann (C. R. VIII, Sp. 336 u. 337) ersichtlich ist und die Farrago kann erst Ende 1555 oder Anfang 1556 in Bremen verbreitet sein; H. hatte sie sogar nach Spiegel a. a. O. im August 1556 noch nicht gelesen (?). Über dieses Werk selbst, das unter dem Titel „Farrago sententiarum consentientium in vera et catholica doctrina de coena domini, quam firma assensione et uno spiritu iuxta divinam vocem ecclesiae Augustanae confessionis amplexae sunt, sonant et profitentur u. s. f." zu Frankfurt a. M. bei Petrus Brubacchius 1555 (one Anhang 605 S. kl. 8°) erschien, kann hier nicht ausfürlich berichtet werden; es sei nur als weniger bekannt erwänt, dass der Brief Luthers an Jakob Probst vom 17. Januar 1546, in welchem der Ausspruch: „beatus vir, qui non abiit in consilio sacramentariorum nec stetit in via Cinglianorum nec sedit in cathedra Tigurinorum" sich findet, vgl. de Wette V, S. 778, hier zuerst veröffentlicht ist, Farrago S. 168 ff. Was Hardenberg und seine Freunde an dem Timannschen Buche Anstoß nehmen ließ, war die Behauptung quod Christi corpus ubique sit, welche als eine Folge aus den beiden Aussprüchen quod verbum caro factum est und quod sedet ad dexteram patris S. 225 aufgestellt und dann bis S. 299 mit Auszügen aus Schriften der Reformatoren und Kirchenväter belegt ist; H. hat bis zuletzt erklärt, die eigentliche Streitsache zwischen ihm und den übrigen Pastoren betreffe nicht die Lehre vom Abendmal selbst, sondern nur die Lehre von der Ubiquität. Timann wünschte, dass die sämtlichen Bremer Geistlichen, um ihre Einigkeit in der Lehre zu bezeugen, seine Farrago unterschreiben möchten; als Hardenberg und zwei andere Pastoren sich dazu nicht willig finden ließen — Hardenberg hatte ihm vorher schon privatim seine abweichende Ansicht betreffs der Ubiquität ausgesprochen — fing Timann an gegen ihn zu predigen; das muss in der Fastenzeit 1556 gewesen sein. Gegen Ostern d. J. versuchte der Rat die streitenden Prediger durch ein Kolloquium zu versönen; bei dieser Gelegenheit soll Hardenberg nach einem Berichte über dieses Kolloquium in seiner zu Bremen abschriftlich vorhandenen Autobiographie, sich darauf berufen haben, dass Luther nicht lange vor seinem Tode zu Melanchthon gesagt habe, der Sache vom Abendmal sei zu viel geschehen, und auf Melanchthons Aufforderung, dann wollten sie eine Schrift herausgeben, um die Sache zu lindern, damit die Warheit bleibe und die Kirche wider einträchtig werde, geantwortet habe: „Ja, lieber Philipp, ich habe daran oftmals und vielfach gedacht; aber dann würde die ganze Lehre verdächtig; ich will es dem allmächtigen Gott befohlen haben; tut ihr auch etwas nach meinem Tode"; — das habe Melanchthon ihm und Herbert von Langen

selbst erzält, also dann doch warscheinlich, als sie mit einander 1554 in Wittenberg waren. (Vergl. Zach. Ursini, Operum tom. II, Heidelbergae 1612, fol., Sp. 1546—1550; Brem= und Verdische Bibliothek, Band 3, Stück 3, Hamburg 1757, S. 691 f., wo diese Geschichte niederdeutsch nach einem früheren Abdruck aus Balthasar Willii, de coena domini, Bremae 1656, mit Hardenbergs eigenen Worten mitgeteilt wird; ferner: Reformirte Kirchenzeitung, 1853, Nr. 40, von Spiegel angefürt; Spiegel S. 169 f.; Theodor Diestelmann, Die letzte Unterredung Luthers mit Melanchthon über den Abendmahlsstreit, Göttingen 1874; Julius Köstlin, Leben Luthers II, S. 602, und vor allem die Anzeige der Diestelmannschen Schrift von Köstlin in den Studien und Kritiken 1875, S. 373 bis 391). Dass Hardenberg, falls diese Mitteilung von ihm gemacht wurde, überzeugt gewesen ist, nach bestem Wissen die Warheit zu sagen, darf nicht bezweifelt werden; andererseits stimmt ein solcher Ausspruch Luthers nicht zu andern aufs gewissefte bezeugten Äußerungen von ihm aus der letzten Zeit seines Lebens (vgl. nur die oben aus dem Briefe an Probst angefürte und änliche gibt es viele); und ganz unverständlich bleibt, wie Melanchthon eines solchen direkten Auftrages Luthers nur so wie beiläufig in einem Gespräche sollte gedacht haben, wie denn auch den übrigen Zeugnissen für eine solche Äußerung Luthers gegenüber, wie sie vor allem Diestelmann gesammelt hat, immer auffällig bleibt, dass Melanchthon niemals öffentlich diese Worte Luthers bezeugt hat, auch in seinen Briefen ihrer niemals gedenkt. Es wird daher unter der Voraussetzung, dass Hardenberg sich in seiner Selbstbiographie unmissverständlich so äußert, nur übrig bleiben zu sagen, dass hier irgendwo ein genauer nicht nachzuweisendes Missverständnis vorliegen muss, zu welchem vielleicht ein Wort Luthers selbst den Anlass gegeben haben mag; ob aber diese Voraussetzung richtig ist, würde sich nur feststellen lassen, wenn Hardenbergs Autobiographie in seiner eigenen Handschrift vorläge, was nicht der Fall ist, obschon Spiegel und Diestelmann es annehmen; dass Luther Worte zugeschrieben werden, die sich nicht auf ihn zurückfüren lassen, kommt auch sonst vor. — Das Kolloquium brachte keinen Frieden, und so sah sich der Rat veranlasst, von seinen Predigern ein Bekenntnis vom Abendmal zu fordern, das dann auch Hardenberg unterschreiben sollte. Die Prediger reichten dasselbe am 21. Oktober 1556 ein; es findet sich in hochdeutscher Übersetzung abgedruckt in der dänischen Bibl. Band V, S. 194 unten bis 199; Hardenberg verweigerte die Unterschrift, weil er nicht unter der bremischen Obrigkeit stehe, sondern vom Domkapitel angestellt sei, und als der Rat sich nun an letzteres wandte und dieses von ihm ein Bekenntnis forderte, reichte er mit den von ihm schon früher aufgesetzten Thesen gegen die Ubiquität ein dem Wolfgang Musculus wörtlich entlehntes, auch von Timann in seine Farrago S. 371 aufgenommenes Bekenntnis vom Abendmal als das seinige ein. Da der Streit immer lebhafter wurde und die ganze Stadt an ihm teilnahm, so wandte sich der Rat nun nach Wittenberg um ein Gutachten; dorthin hatte auch H. schon seine Thesen gesandt, wie wir aus einem Briefe Ebers an ihn vom 5. Dez. 1556 und einem Melanchthons vom folgenden Tage sehen (beide Briefe bei Salig III, S. 731 Anm., der Mel.'s auch C. R. VIII, Sp. 917). Das Schreiben des Rats (abgedruckt C. R. VIII, Sp. 928 ff.), welches durch zwei Mitglieder desselben persönlich überbracht ward, gibt als den Gegenstand des Streites nur die Lehre vom Abendmal an und tadelt es, dass H. positiones contra ubiquitatem Christi eingereicht habe, „mit denen wir gar nichts zu tun, uns auch derselben in keiner Weise teilhaftig machen, können aber wol leiden, dass von solchen hohen Sachen one unsere Beförderung in hohen Schulen disputirt werde, dieweil es uns allein um den lieben, heiligen, einfältigen Katechismum zu tun ist, dass wir denselben reine mögen behalten, gründen auch für unsre Personen die Lehre vom h. Abendmale auf nichts anders, denn auf das allmächtige Wort unsers Herrn Jesu Christi und seine Einsetzung“. Die Gesandten sollten über Braunschweig und Magdeburg gehen und auch die dortigen Ministerien befragen; andere Gesandte wurden um dieselbe Zeit nach Hamburg, Lübeck und Lüneburg geschickt. Das Wittenberger Gutachten,

welches vom 10. Januar 1557 datirt ist (C. R. IX, Sp. 15 ff.), ermant, nicht fremde Disputationen in den Artikel vom Abendmal zu mengen und an der Form cum pane sumitur corpus sich genügen zu lassen, wärend die andere panem et vinum esse essentiale corpus et sanguinem Christi in den sächsischen Landen nicht gebraucht würde; es war one Frage der Hardenbergschen Ansicht vom Abendmal nicht entgegen und selbst Bugenhagen, der wol persönlich auch H. für einen Sakramentirer hielt, bittet in einer Nachschrift, nicht andere Worte zu gebrauchen, als überliefert seien und die Kirche angenommen habe, nachdem er vorher auf die augsb. Konfession, die Apologie, die Konfession der sächsischen Kirchen und Melanchthons loci hingewiesen, in quibus sunt formae verborum, in quibus nos et nostrae ecclesiae se continent. Desto entschiedener aber billigten die Schreiben der genannten städtischen Ministerien, die auch um diese Zeit einliefen, das Bekenntnis der bremischen Prediger und warnten vor aller Gemeinschaft mit Sakramentirern, und der Rat wurde seiner Mehrzal nach immer mehr davon überzeugt, dass Hardenberg entfernt werden müsse, um den kirchlichen Frieden wider herzustellen. Doch hatte H. auch im Rat mächtige Freunde, wie namentlich den Bürgermeister Daniel von Büren. Die Einzelheiten über den Fortgang des Streites in Bremen selbst, wo man auf beiden Seiten sich immer mehr gegen einander verbitterte, können hier nicht erzält werden. Entscheidendes geschah auch in den nächsten Jaren nichts. Im J. 1557 schrieb der König von Dänemark Christian III. an den Rat (Dän. Bibl. V, S. 177 ff.), er möge H. entfernen; dasselbe wünschten die Fürsten des sächsischen Kreises und die Magistrate der Städte Hamburg, Lübeck und Bremen; es ist schon die Zeit der beginnenden kryptocalvinistischen Streitigkeiten und H. galt ihnen ausgesprochenermaßen für einen Zwinglianer. Beim Wormser Kolloquium im September 1557 wurde der H.'schen Sache nicht gedacht. Das Bekenntnis vom Abendmal, das im sog. Frankfurter Rezess vom 18. März 1558 angenommen ward (vgl. Salig III, S. 363 ff. und C. R. IX, Sp. 489 ff., bes. Sp. 499), half dem Rate auch nicht weiter; es war melanchthonisch gehalten, ward von H. am 9. Juni 1558 unbedingt als der volle Ausdruck seiner Lehre angenommen (Spiegel S. 223) und gerade die übrigen Prediger verhielten sich ihm gegenüber etwas zurückhaltend. Nun aber griff der neue Erzbischof von Bremen, warscheinlich von den übrigen Ständen des sächsischen Kreises darum angegangen, in den Streit ein. Nachdem Christof gestorben war, war am 4. April 1558 sein Bruder Herzog Georg von Braunschweig-Lüneburg zum Erzbischof erwält worden; dieser suchte zuerst auf dem Landtage zu Basdal die Bremer Bürgermeister zur Annahme von Vorschlägen, wie ein Ende des Streites herbeizufüren sei, zu bewegen; als ihm das nicht half, brachte er die Sache selbständig an den Kreistag. Inzwischen war auf Rat des Braunschweiger Superintendenten Mörlin Heshusius nach Bremen gerufen; Timann war schon am 17. Febr. 1557 in Nienburg auf einer Visitationsreise gestorben und Probst galt für zu alt, um kräftig die Sache der Prediger gegen H. zu füren; Heshusius, der sich zuerst in Bremen die Sachlage ansah, riet dann zu einer öffentlichen Disputation. Hardenberg war nicht abgeneigt, sich auf eine solche einzulassen; er dachte eine zeitlang daran, mit Heshusius in Heidelberg zu disputiren; aber Melanchthon riet entschieden davon ab, es würde nur ein unfruchtbares Schauspiel abgeben; Heshusius drang auf eine Disputation in Rostock oder in Bremen; dann riet Melanchthon (in seinem vorletzten Schreiben an Hardenberg vom 29. Februar 1560, C. R. IX, Sp. 1062), wenn die Disputation nicht zu vermeiden sei, solle H. Petrus Martyr, ihn und einige andere Freunde hinzuziehen; aber si senatus Bremensis et collegium vestrum (das Domkapital) permittent instituі theatricam disputationem, multi sapientes iudicabunt, eos imprudentes facere. Auch der Erzbischof wollte die Disputation nicht, und als sie dann doch am 20. Mai 1560 beginnen sollte, kam Hardenberg nicht, weil Erzbischof und Domkapitel es ihm verboten hatten. Hingegen waren, um mit ihm zu disputiren, außer Heshusius die Superintendenten von Eitzen von Hamburg, Mörlin von Braunschweig und Becker von Stade erschienen. Um diese Zeit befürchtete Hardenberg, dass ihm plötzlich irgend ein Leid zugefügt werden möge,

so dass er sich in oder außer seiner Wonung in Bremen versteckte; er wurde jetzt ganz offen für einen Widertäufer ausgegeben. Desto mehr fülte sich der Erzbischof veranlasst, die Sache nun wirklich an den Kreistag zu bringen; das geschah im Juni 1560; der Kreistag ernannte zunächst Abgeordnete zur Untersuchung der Sache. Das Domkapitel beantragte bei diesen Abgeordneten, dass von den Universitäten Wittenberg, Leipzig, Marburg und Heidelberg ein Gutachten eingeholt werde; der Rat wünschte, dass die Superintendenten des niedersächsischen Kreises entscheiden sollten. Die Abgeordneten bestimmten schließlich, dass jede Partei innerhalb 14 Tagen ein klares Bekenntnis vom Abendmal einreichen, das der andern Partei vorzulegen und von dieser dann wider innerhalb 14 Tagen zu begutachten sei; über diese Vorlagen solle dann der nächste Kreistag beschließen und bis dahin von beiden Seiten Friede gehalten werden. Auf dem darauf im November 1560 gehaltenen Kreistag übergaben die Abgeordneten diese Bekenntnisse; aber der Kreistag hielt sich noch nicht für genügend instruirt und verschob die Entscheidung bis zu einem neuen Kreistage, der am 3. Februar 1561 in Bremen zusammentreten sollte; sowol Hardenberg als die Stadtprediger sollten nochmals ihr Bekenntnis aufsetzen und diese neuen Bekenntnisse sollten dann an alle Kreisstände versandt werden, damit sie ihre Abgeordneten genügend instruiren könnten. Die von Hardenberg infolge dieses Beschlusses verfassten Schriftstücke, ein abermaliges Bekenntnis vom Abendmal vom 17. Dez. 1560 und die Beurteilung des Bekenntnisses der Bremer Prediger vom 20. Dez. 1560 sind bei Wigand, De sacramentariismo, S. 380 ff. abgedruckt; sie enthalten im wesentlichen nur dasselbe, was er schon früher gesagt, so namentlich auch die Angabe, dass es sich ihm immer nur um Abweisung der Lehre von der Ubiquität gehandelt habe; vgl. auch Schmid im unten anzufürenden Werke S. 191 ff. Auf dem Kreistag zu Braunschweig, der am 3. Februar 1561 eröffnet ward, erschienen nun mit den Abgeordneten der Stände eine große Anzal von Theologen, deren Namen Salig III, S. 751, anfürt; wir nennen außer Heshusius, der damals schon in Magdeburg stand, Mörlin, Martin Chemnitius und von Eitzen als die bedeutendsten; Hardenberg stand unter den Theologen ganz allein, außer seinem treuen Freude, dem Bürgermeister Daniel von Büren, war nur der Domherr Moeckhusen in seiner Begleitung. Die Verhandlungen selbst sind ausfürlich von Salig und Spiegel beschrieben; hier sei nur erwänt, dass ihm fünf Fragen vorgelegt wurden, die er schriftlich beantworten musste; vgl. Planck, Band 5, 2. Abth., S. 281 ff., wo auch Hardenbergs Antworten sich finden (ebenso bei Gerdes und bei Wigand). Der Beschluss des Kreistages erging dann am 8. Februar 1561 dahin, dass dem Domkapitel befohlen ward, Hardenberg spätestens innerhalb 14 Tagen jedoch citra infamiam et condemnationem seines Amtes zu entlassen, und dass derselbe aus dem niedersächsischen Kreise ausgewiesen sein und sich alles Predigens enthalten solle. Hardenberg kehrte schnell nach Bremen zurück, legte am 15. Februar gegen diesen Kreistagsabschied bei den Fürsten, die den Kreistag ausgeschrieben, Protest ein und verließ dann am 18. Februar mit seiner Frau Bremen. — In Bremen ward es nach seinem Fortgang noch nicht so bald ruhig. Simon Musäus, der an die Stelle von Heshusius zum Superintendenten berufen wurde, ließ sich nicht daran genügen, die Anhänger Hardenbergs zu bekämpfen, sondern trat überhaupt in einer solchen Weise auf, dass sehr bald ein Umschwung nach der andern Seite hin erfolgte; als man dem Bürgermeister Daniel von Büren den ihm von rechtswegen gebürenden Vorsitz im Rate streitig machte, erzwang er sich mit 4000 Bürgern am 19. Januar 1562 denselben. Damals mussten Musäus und zwölf andere Prediger Bremen verlassen und ihre Stellen wurden mit Männern von der Richtung Hardenbergs besetzt. Die politischen Ereignisse, welche gleichzeitig und infolge hiervon stattfanden, hatten dann den Erfolg, dass ganz Bremen sich dieser melanchthonischen oder philippistischen Richtung zuwandte und bald ganz reformirt wurde, bis dann am Dom, der seit Hardenbergs Fortgang geschlossen war, im J. 1638 ein lutherischer Prediger angestellt ward; seitdem ist der Dom die Kirche der Lutheraner in Bremen; vgl. H. W. Rotermund, Geschichte der Domkirche St. Petri zu Bremen,

Bremen 1829, S. 92 ff. — Hardenberg ward, als die genannten Veränderungen im J. 1562 in Bremen eintraten, nicht wider zurückberufen; er lebte bis zum Jare 1565 im Kloster Rastede bei Oldenburg, wo ihm der Graf Christof von Oldenburg ein Asyl eröffnete; hier war er wol größtenteils mit litterarischen Arbeiten beschäftigt; vielleicht hat er hier das schon angefürte Leben Wessels geschrieben. Im J. 1565 folgte er einem Rufe eines Grafen von Knyphausen als Prediger nach Sengwarden, wo er ungeachtet des Einspruches des Kreistages einige Jare wirkte. Vom J. 1567 an war er dann Pastor in Emden, wohin er früher schon so oft hatte gehen sollen; am 16. Oktober 1567 trat er dieses Amt an; seines Alters und seiner nicht mehr ganz festen Gesundheit wegen hatte man ihn von der Verpflichtung, die Kranken zu besuchen und Leichenpredigten zu halten, auf seinen Wunsch befreit. Die Emdener Kirche hatte schon damals eine Hinneigung zu dem entschieden reformirten Standpunkt, den sie hernach immer bewusster einnahm. Schweckendieck gibt an, S. 59, dass H. in Emden mit großer Treue und segensreichem Erfolge gewirkt habe; er starb am 18. Mai 1574; begraben ist er in der großen Kirche daselbst, in welcher ihm auch das Epitaphium mit der schon erwänten Inschrift von Molanus gesetzt ist. Seine Bücher befinden sich noch auf der dortigen Bibliothek.

Litteratur: Daniel Gerdes, Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi . . . ab a. 1547—1561, Groningae et Bremae 1756, 4°; (Elard Wagner) Doctor Albert Hardenbergs im Dom zu Bremen gefüretes Lehramt, Bremen 1779, 4°; H. W. Rotermund, Lexikon aller Gelehrten, die seit der Reformation in Bremen gelebt haben, 1. Theil, Bremen 1818, S. 157 ff. (wegen des Verzeichnisses von H.'s Schriften); W. Schweckendieck, Dr. Albert Hardenberg, Emden 1859 (aus dem Jaresbericht des Gymnasiums besonders abgedruckt; der Verf. ist Director des Gymnasiums in Emden); Bernhard Spiegel, D. Albert Rizaeus Hardenberg, im 4. Band des bremischen Jahrbuches und auch als besondere Monographie, Bremen 1869, erschienen; leider sind in dieser umfangreichen Schrift, in der manche handschriftlichen Quellen namentlich aus der bayerischen Statsbibliothek zu München zum ersten Male benutzt sind, diese nur in Auszügen und Übersetzung aus dem Lateinischen oder Niederdeutschen angefürt; Spiegels Buch ist durchweg eine Apologie Hardenbergs. Außer diesen Monographieen vgl. Dänische Bibliothec oder Sammlung von alten und neuen gelehrten Sachen aus Dänemark, 5. Band, Kopenhagen und Leipzig 1744, S. 160 bis 266; mehrere Aufsätze in (Pratje) Brem- und Verdische Bibliothek, namentlich Band 3, Stück 3, Hamburg 1757, S. 683 bis 812; Christ. Aug. Salig, Vollständige Historie der augsburg. Confession, 3. Theil, Halle 1735, 4°, S. 716 bis 763; G. J. Planck, Geschichte des protest. Lehrbegriffs, 5. Band, 2. Theil, Leipzig 1799, S. 138 bis 328; Heinrich Schmid, Der Kampf der lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmal, 2. Ausg., Leipzig 1873, S. 186 bis 194; A. Walte, Der allmählige Uebergang Bremens vom lutherischen zum reformirten Bekenntniß, in Niedners Zeitschrift für historische Theologie, Jahrg. 1864, Heft 1.

Carl Bertheau.

Harding, Stephan, s. Cisterzienser, Bd. III, 233.

Hardouin, Jean, der paradoxeste unter den alten und neuen Gelehrten, war geboren zu Quimper (in der ehemaligen Bretagne) 1646 und der Son eines Buchhändlers daselbst. Ganz jung noch ließ er sich unter die Jesuiten aufnehmen, deren Tracht er 67 Jare lang trug. Er schrieb anfangs über Numismatik und gab gelehrte Abhandlungen über die Münzen der Alten heraus, geriet aber bald mit allen Altertumsfreunden und Kennern der Chronologie in Streit durch die Behauptung, die er 1693 in einer Schrift aufstellte, dass alle klassischen Werke des Altertums, sowol in Prosa als Poesie, mit Ausnahme von Homer, Herodot, Cicero, dem älteren Plinius, den Georgica des Virgil, den Satiren und Briefen von Horaz — im 13. Jarhundert unter der Leitung eines gewissen Severus Archontius von Mönchen verfasst worden seien. Der gelehrte Träumer wollte beweisen, dass die Aeneis das Machwerk eines Benediktiner-

mönchs und den Ereignissen nachgebildet sei, welche den Triumph des Christentumes über das Judentum herbeigefürt hatten, Trojas Brand, meinte er, sollte die Zerstörung Jerusalems abbilden; Aeneas, der seine Götter mit nach Italien nimmt, sei nichts als das personifizirte Evangelium, das den Römern gepredigt ward, und das Gedicht lediglich nichts als eine allegorische Beschreibung der Reise des Petrus nach Rom, wohin jedoch der Apostel nach Hardouins Versicherung nie gekommen war. Die Horazischen Oden stammen aus derselben Fabrik und unter der Lalage sei die christliche Religion zu verstehen.

In seiner Abhandlung de Nummis Herodiadum behauptete Hardouin, Herodes sei ein Athener, ein Heide und Platoniker gewesen, und in seinem lateinischen Kommentar über das N. T. — Christus und die Apostel hätten bloß lateinisch gepredigt. Seine Ordensoberen veranlassten ihn jedoch, seine Irrtümer zu widerrufen. Er unterwarf sich, behielt aber dennoch seine Überzeugung. In seinen Federkriegen mit Basnage, Leclerc, Bayle, Huet, dem Kardinal Noris, Vaillant u. a. verfur er mit der größten Anmaßung und Grobheit, worin ihm aber seine Gegner nichts schuldig blieben.

Das erste, was Hardouin herausgab, war eine Ausgabe des Themistius, griechisch und lateinisch. Par. 1684, Fol., worin er dreizehn neue Reden desselben mit guten Bemerkungen mitteilt. Die von Petau hatte deren nur zwanzig enthalten. 1685 erschien von ihm die Naturgeschichte des Plinius in 5 Bdn., 4°, in usum Delphini, noch heutzutage die geschätzteste Ausgabe dieses Schriftstellers. Sie ward mit Veränderungen und Zusätzen vom Herausgeber selbst wider aufgelegt 1723, 3 Bde. Fol.; auch in der Zweibrücker Sammlung, 1783, 5 Bde., 8°. Im Jare 1715 erschien in der königl. Druckerei in 12 Bdn. die „Conciliorum collectio regia maxima", Par. Zu diesem Werke war er von der französischen Geistlichkeit aufgefordert und mit einem Jaresgehalte unterstützt worden. Es begreift alle Kirchenversammlungen seit dem Jare 34 der christlichen Zeitrechnung bis 1714, und enthält mehr denn zwanzig Konzilien, deren Geschichte früher noch nicht veröffentlicht war. Weil man jedoch den Herausgeber beschuldigte, wichtige Stücke von anerkannter Authentizität weggelassen und dafür manches Apokryphische aufgenommen, auch mehrere mit den Grundsätzen der gallikanischen Kirche unverträgliche Meinungen aufgestellt zu haben, so verbot das Pariser Parlament auf einen einer Kommission von sechs Doktoren der Sorbonne abverlangten Bericht den Verkauf des Werkes so lange, bis eine Menge Cartons gemacht und in die Bände der Sammlung eingeschoben worden waren.

Sonderbarerweise betrachtete Hardouin alle vor dem Trienter Konzil gehaltene Kirchenversammlungen als nie wirklich stattgefundene, und gab auf die Frage, warum er dann aber eine Geschichte derselben verfasst habe, zur Antwort: Das weiß nur Gott und ich. — Von seinen übrigen äußerst zalreichen Werken nennen wir noch: Chronologia Vet. Test. ad vulgat. vers. exacta et nummis antiquis illustrata, 1677, 4°; Paraphrase de l'Ecclesiaste, 1729 in 12°; Commentarius in N. T., welcher erst nach seinem Tode herauskam, Amsterdam 1742 in Fol.; Apologie d'Homère, Par. 1716, 12°; widerlegt in demselben Jare in einem dicken Band von Mad. Dacier; Opera selecta, 1709, fol.

Hardouin starb den 3. Sept. 1729 zu Paris im Kollegium Ludwigs XIV. in einem Alter von 83 Jaren. Alle seine Handschriften hatte er dem Abbé d'Olivet anvertraut, der einen Teil derselben unter dem Titel: Opera Varia, Amsterd. 1733, Fol., herausgab und die übrigen in der Kgl. Bibliothek niederlegte. Einige Abhandlungen in den erstern füren die sonderbaren Aufschriften: Pseudo-Virgilius, Pseudo-Horatius, Athei detecti u. s. w. Unter den Atheisten verstand er als guter Jesuite niemand anders als Jansen, Arnauld, Nicole, Pascal, Quesnel und viele andere würdige Männer, an deren Spitze Descartes; denn Atheist und Cartesianer war ihm gleichbedeutend.

Vergl. über ihn Dupin, Bibliothèque des auteurs ecclesiast. T. XIX, 109; Lamberts gel. Gesch. der Regierung Ludw. XIV. 216; Saxii Onomast. T. V, 320 sq.; Dictionnaire des portraits histor. p. Lacombe, T. II; Jöcher, Allg. Gelehrten-Lexikon, 2. Thl.

C. Schmidt.

Hare, Charles Julius, einer der einflussreichsten neueren Theologen Englands, wurde 1795 zu Herstmonceux in Sussex im Schoße der bischöflichen Kirche geboren und erhielt seine Jugendbildung im Charter-House in Gemeinschaft mit Grote und Thirlwall, welche sich später als Geschichtsschreiber Griechenlands einen unsterblichen Namen machten, und mit Waddington, dem Verfasser einer allgemeinen Kirchengeschichte in 6 Bänden. Einen beträchtlichen Teil seiner jüngeren Jare verlebte er auf dem Kontinente. Im J. 1811 besuchte er die Wartburg, Luthers Patmos, und atmete in diesem romantischen Zufluchtsorte des großen Reformators zuerst die Achtung und Liebe zu ihm ein, welche später durch das Studium seiner Schriften und in dem Kampfe mit dem romanisirenden Puseyismus fester begründet wurde. „Auf der Wartburg" — sagte er scherzend — „sah ich die Spuren von Luthers Dinte an der Wand und dort lernte ich zuerst die Kunst, dem Teufel Dintenfässer vor den Kopf zu werfen." Im J. 1812 bezog er das Trinity-College in Cambridge und zeichnete sich durch gründliche klassische und allgemeine Bildung aus. Im J. 1818 wurde er zum Fellow und Hilfslehrer an diesem Kollegium erwält und versammelte eine Anzal bewundernder Schüler um sich, unter welchen John Sterling, Richard Trench und Frederic Maurice (sein späterer Schwager) sich später einen bedeutenden Einfluss als theologische Schriftsteller, die beiden letzteren zugleich als Professoren am Kings-College zu London, erworben haben.

Hare trat zuerst vor das wissenschaftliche Publikum als Übersetzer von Niebuhrs großem römischen Geschichtswerk, in Verbindung mit seinem Freunde und Kollegen Thirlwall, dem nachherigen Bischof von St. David. Der erste Band erschien im J. 1828. Damit gab er sofort seine Vorliebe für deutsche Gelehrsamkeit kund. In dieser Vorliebe wurde er bestärkt durch den vertrauten Umgang mit dem berühmten Pädagogen Thomas Arnold und später mit Bunsen, sowie durch das Studium der Schriften von Coleridge, den er als christlichen Philosophen und geistvollen Theologen tief verehrte. Beide übten einen entschiedenen Einfluss auf seine Geistesrichtung. Im J. 1832 unternahm er eine Reise auf den Kontinent und hielt sich mehrere Monate in Rom auf, das, wie bei so vielen Gelehrten und Künstlern, eine Epoche in seinem Leben machte. Das archäologische, historische und künstlerische Rom zog ihn mächtig an, das kirchlich-religiöse Rom aber stieß ihn ab und befestigte ihn in seiner protestantischen Überzeugung, obwol ihn früher die Schriften von Tieck und de la Motte Fouqué mit der romantischen Schwärmerei für das Mittelalter angesteckt hatten. In Rom machte er auch die persönl. Bekanntschaft mit dem damaligen preuß. Gesandten Dr. Bunsen, und dieser Bund wurde später durch die Übersiedelung des letzteren nach London noch viel enger geknüpft. Man vergleiche darüber die Dedikation des Bunsenschen „Hippolytus" an Hare. Nach seiner Rückkehr in die Heimat, 1834, nahm er die Rektorstelle seines Geburtsortes an, wurde später zugleich Archidiakonus von Lewis in der Diözese von Chichester (daher gewönlich Archdeacon Hare genannt) und einer der ordentlichen Kapläne der Königin. In dem ländlichen Dorfe Herstmonceux unweit der Südküste von England wirkte er als Archidiakonus, Prediger, Pastor, Schriftsteller und in einem weiten Kreise von Freunden allgemein geachtet und geliebt wegen seiner Kenntnisse und seines vortrefflichen Charakters bis zu seinem Tode, welcher am 20. Januar 1855 erfolgte. Seine letzten Worte, die er mit gen Himmel gerichtetem Blicke auf die Frage, ob er seine Lage auf dem Totenbette ändern wolle, äußerte, waren: „Aufwärts, aufwärts!"

Archidiakonus Hare verband gründliche Gelehrsamkeit, originellen Geist, edlen Charakter, harmlosen Humor und aufrichtige Frömmigkeit. Er war ein genauer Kenner und begeisterter Verehrer der deutschen Wissenschaft und Litteratur und trug viel zu ihrer Anerkennung in England bei. In Luther, Schleiermacher, Neander, Olshausen, Nitzsch, Tholuck, Lücke u. s. w. war er so gut zu Hause, als in Cranmer, Hooker, Leigthon, Pearson und Tillotson. Ebenso vertraut war er mit der Entwickelung der deutschen Philosophie von Kant bis auf Hegel und Neu-Schelling und frei von den Vorurteilen, welche die praktischen und realisti-

schen Engländer gegen „deutschen Mystizismus und Transcendentalismus", d. h. gegen alle höhere Spekulation und idealistischen Tendenzen gewönlich haben. Er sammelte sich nach und nach eine der besten und reichsten Privatbibliotheken, in welcher kein deutsches Werk von Bedeutung aus dem Gebiete der Philologie, Philosophie, Theologie und Geschichte fehlte. Diesen herrlichen Schatz von über 12000 Bänden, welche jede Wand in seiner Pfarrwonung einnahmen und kaum Raum für einige aus Italien mitgebrachte wertvolle Originalgemälde übrig ließen, hat er seiner alma mater, dem Trinity-College in Cambridge vermacht. Als Philosoph war er ein selbständiger Schüler von Coleridge, den man den englischen Schelling nennen kann. Als Theologe hatte er am meisten Sympathie mit Thomas Arnold, übertraf ihn aber an Fachgelehrsamkeit. Er stand an der Spitze der älteren „breit-kirchlichen" Richtung (broad church party), welche eine vermittelnde Stellung zwischen den beiden Extremen der hoch-kirchlichen (high church), und der nieder-kirchlichen (low church party) oder evangelischen Partei einzunehmen und das anglikanische Kirchentum durch Ideeen aus der neueren deutschen Theologie zu beleben und zu liberalisiren strebt. Sie war zu Hares Zeit nicht sowol eine kirchliche Partei, wie die high church und low church party, sondern mehr eine theologische Schule. Hare war ein entschiedener Verfechter des Protestantismus gegen die neueren Übergriffe des Romanismus und Puseyismus, hütete sich aber auch vor dem entgegengesetzten Extrem des unkirchlichen Subjektivismus und vergaß nie die persönliche Achtung, die er seinen Gegnern schuldig war. Besonders tief schmerzte ihn der Übertritt seines ehemaligen Kollegen und intimen Freundes Archidiakonus (jetzt Kardinal) Manning in die römische Kirche.

Als Schriftsteller hatte Hare manche Eigentümlichkeiten, die keineswegs zur Nachamung zu empfehlen sind. Dahin gehört eine an Schleiermacher erinnernde und konsequent durchgefürte Schreibart (z. B. preacht für preached, forst für forced) und die für den Leser höchst unbequeme Methode, den wertvollsten Teil seiner Bücher in Anmerkungen niederzulegen, welche den Text an Umfang bei weitem überschreiten und eine reiche Fülle seiner geistvoller Ansichten über theologische und kirchliche Fragen enthalten. Seine Stärke lag in seinem theologischen und sittlich-religiösen Gesamtcharakter und in seiner Gabe geistvoller Anregung zu weiterer Forschung.

Sein bestes theologisches Werk ist „The Mission of the Comforter, with Notes", 3. Aufl. 1876, und nachgedruckt zu Boston. Es sind ursprünglich fünf zu Cambridge gehaltene Predigten über das Amt des heil. Geistes auf Grundlage der Worte des Herrn Joh. 16, 7—11; mehr als die Hälfte des Werkes aber besteht aus gelehrten Anmerkungen und Exkursen. Ferner die Apologie Dr. Luthers (ursprünglich Anmerkung 10 zu dem eben angefürten Werke) gegen die Angriffe Bossuets, Hallams, Sir William Hamiltons und der Puseyiten; sie verrät eine seltene Vertrautheit mit der Litteratur des 16. Jarhunderts, tiefes Verständnis des deutschen Reformators, große polemische Gewandtheit, und ist one Zweifel das beste über Luther in englischer Sprache. Er lieferte auch den Text zu der englischen Ausgabe der Illustrationen aus Luthers Leben von König. Endlich sind zu nennen die schönen Predigten über den „Sieg des Glaubens" (The Victory of Faith), ebenfalls mit wertvollen Zugaben, und „Der Kampf mit Rom" (The Contest with Rome), vom J. 1842, eine der gediegensten anglikanischen Streitschriften gegen Romanismus und Puseyismus.

Vergl. über Hares Charakter und seine Bedeutung die beiden Grabreden von Rev. H. O. Elliot und Rev. T. N. Simpkinson, sowie einen Artikel im Quarterly Review für 1855 und im amerikan. Methodist Review für 1856, und „Memorials of a Quiet Life by Augustus s. l. Hare", 1872 sq., 3 Bände.

Philipp Schaff.

Hardt, Herm. v. der, s. Hermann.

Harfe, s. Musik b. d. Hebräern.

Harmonie der Evangelien. — War der unter Überschrift „Evangelienharmonie" S. 423—435 des vierten Bandes enthaltene Artikel ein litterargeschichtlicher, so gehört dieser der neutestamentlichen Kritik an. Hier haben wir zu fragen: Welches Verhältnis findet zwischen den einzelnen Evangelien nach Stoff und Form statt? Ist es im allgemeinen möglich, eine Harmonie zwischen ihnen aufzufinden? — „Im allgemeinen", sagen wir, denn für alle einzelnen Begebenheiten und Reden aus dem Leben Jesu diese Vereinbarkeit der verschiedenen evangelischen Berichte nachweisen zu wollen, würde die Grenzen eines Artikels weit überschreiten und ein voluminöses Buch erfordern*). Wir haben uns daher hier auf die allgemeinen Fragen zu beschränken: 1) Welche Erscheinungen der teilweisen Übereinstimmung und teilweisen Nichtübereinstimmung bieten die Evangelien dar, sowol was Auswal des Stoffes, als was Anordnung desselben, sowol was den Ausdruck als was die Behandlung alttestamentl. Citate betrifft? 2) Woraus lässt sich die oft überraschende, bis auf den Ausdruck sich erstreckende Übereinstimmung in vielen Punkten neben anderweitigen Abweichungen erklären? 3) Lassen sich diese Abweichungen unter der Voraussetzung, dass die sämtlichen Evangelisten treue, glaubwürdige, warheitsgemäße Berichterstatter seien, erklärbar machen, oder nötigen sie uns zu der Annahme, dass der eine oder andere, wo nicht alle, irrtümlich berichtet haben?

Vor allem besteht ein durchgreifender Unterschied zwischen dem Ev. Joh. und den drei ersten Evangelien sowol was die Auswal des Stoffes betrifft, indem Johannes allein von Festreisen Jesu nach Jerusalem erzält**), dagegen nur wenige galiläische Begebenheiten berichtet, als was die Art des Stoffes betrifft, indem namentlich die Reden Jesu bei Johannes sich von den meisten Reden Jesu in den drei andern Evangelien durch einen eigentümlich erhabenen Charakter unterscheiden. Man hat deshalb die drei ersten Evangelien, weil sie weit mehr Gemeinsames haben, seit Griesbach die synoptischen genannt.

Aber auch diese synoptischen Evangelien weichen wider untereinander vielfach ab. Markus teilt fast keine Reden des Herrn mit; Lukas hat viele, ihm eigentümliche Begebenheiten und Reden im Vergleich mit Matthäus und umgekehrt, wärend dagegen Markus äußerst wenig enthält, was nicht auch in Matth. und Lukas zu finden wäre. Markus hat nur 24 Verse, worin er eigentümliches gibt. Matth. erzält 16 Wundertaten Christi, Lukas 15, worunter 11 ihm mit dem Matthäus gemeinsam sind; Markus 15, worunter ihm 12 mit Matthäus, 10 mit Lukas gemeinsam sind. Matthäus und Lukas greifen beide (was Mark. nicht tut) bis in die Kindheitsgeschichte Jesu zurück, doch so, dass sie in dem aus derselben mitgeteilten Stoffe durchaus nicht zusammentreffen.

Die Anordnung oder Reihenfolge (seit Chemniz „Akoluthie" genannt) der gleichen Begebenheiten und Reden ist bei jedem Synoptiker wider eine andere, nur gegen Ende der öffentlichen Wirksamkeit Jesu treffen sie alle drei überein. Was den Ausdruck betrifft, so treffen sie bei dem Bericht über eine und dieselbe Begebenheit oder Rede oft merkwürdig und wörtlich — bis in auffallende seltene Ausdrücke — überein, wärend sie dann wider, nicht im formellen Ausdruck allein, sondern sogar in der sachlichen Darstellung — oft bis zum Schein des gegenseitigen Widerspruches — auseinandergehen.

Am zweckmäßigsten betrachten wir nun zuerst die Synoptiker allein, erstlich, was die Auswal und Anordnung des Stoffes, sodann was den Ausdruck und endlich was die Darstellung betrifft. Alsdann schließlich fassen wir ihr Verhältnis zu Johannes ins Auge.

---

*) Der Verf. verweist in dieser Beziehung auf seine: Kritik der evang. Geschichte, 3. Aufl., Erlangen bei Heyder und Zimmer 1868, S. 243—784.

**) Eine natürliche Folge hievon ist, dass bei Joh. die Begebenheiten in das Schema iner objektiven Chronologie eingeordnet sind, was bei den drei andern Evangelien nicht der Fall ist.

A. Auswal und Anordnung des Stoffes bei den Synoptikern. Selbst wenn sich keinerlei traditionelle patristische Notizen über die Entstehung der einzelnen Evangelien erhalten hätten, würde schon die Betrachtung dieser Schriften selbst uns zu dem Schlusse füren, dass ihre Verfasser keineswegs eine vollständige, gleichsam von Tag zu Tag, von Woche zu Woche fortschreitende Geschichte des öffentlichen Wirkens Jesu zu geben beabsichtigten. In der Tat finden wir, dass, was die drei Synoptiker aus der ersten Hälfte des Wirkens Jesu erzälen, sich auf einige wenige Fragmente beschränkt, welche, ihren eigenen Zeitangaben zufolge, in der Regel nur einen Zeitraum von einem oder wenigen Tagen umfassten. Vieles haben sie, ihrem eigenen Zugeständnisse nach, übergangen. So geht aus Matth. 11, 21 ff. hervor, dass Jesus die Einwoner von Chorazin durch große Wundertaten zur Buße zu rufen gesucht habe; aber die Synoptiker haben von einem Wirken Jesu zu Chorazin nichts berichtet. Dass die Synoptiker also aus dem reichen Stoffe des Lebens und Wirkens Jesu nur eine Auswal mitgeteilt haben, ist über allen Zweifel erhaben, und muss auch als ganz natürlich erscheinen. Und auch das Proömium des Lukas streitet, wenn man es unbefangen betrachtet und richtig versteht, keineswegs mit dieser Annahme. Denn Lukas konnte den sporadischen Aufzeichnungen, welche einzelne unteritalische Christen sich, so gut sie eben konnten, selbst und zwar aus dem Gedächtnisse gemacht hatten, seine Schrift recht wol als eine „geordnete und vollständige“ gegenüberstellen, auch wenn dieselbe nicht nach Chronistenart Tag für Tag, Woche für Woche, dem Leben des Herrn nachging, sondern nach Art einer waren Geschichtschreibung das Wesentliche und Wichtige in planmäßiger Anordnung darbot *). —

Einen eigentümlichen Plan aber hatte jeder der Synoptiker. Außer allem Zweifel liegt, dass Matthäus den Juden und Judenchristen nachweisen wollte, dass in Jesu von Nazareth die messianischen Weissagungen von dem Samen Abrahams, in dem alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollten, sowie von dem Son oder Spross Davids, der ewig herrschen solle (Matth. 1, 1) ihre Erfüllung gefunden haben. Er will also die evangelische Tatsache in ihrer Identität mit der alttestamentl. Offenbarung darstellen. Ebenso klar ist es, dass Lukas, wesentlich dem paulinischen Wirkungs- und Lehrkreise angehörig, den Kampf des kranken, pharisäischen Judenchristentums (vgl. Gal. 1—2 und Apg. 15) vor Augen hat, und — willkürlich oder unwillkürlich — aus Jesu Leben und Reden vorzugsweise dasjenige mitteilt, was dazu dient, klar zu machen, wie nicht das ganze Israel dem Fleische nach, sondern nur das nach Versönung verlangende, und wie nicht bloß Israel, sondern die ganze Menschheit, soweit sie heilsdurstig ist, am Heile Christi teil hat. Daher stellt er Christum als den zweiten Adam dar (vgl. Luk. 3, 23—28) und macht schon 2, 2 darauf aufmerksam, wie Christi Kommen ins Fleisch mit dem politischen Untergang Israels zusammenfiel. Am schwierigsten ist es, bei Markus einen bestimmten Plan und eine diesem entwachsende Anordnung zu entdecken; aber auch schon die älteste patristische Nachricht (des Johannes Presb. bei Eus. 3, 39) sagt in Übereinstimmung hiemit, Markus habe, was

---

*) Luk. lobt die πολλοὶ (1, 1) nicht, und tadelt sie auch nicht. Er stellt aber ihre (ganz wolgemeinten) Versuche (ἐπεχείρησαν) seiner Arbeit als objektiv ungenügende gegenüber. Denn jene (seinem unteritalischen Leserkreis angehörige) πολλοὶ hatten sich aus der Erinnerung einzelnes aufzuzeichnen versucht, was die Boten des Evangeliums ihnen verkündet hatten. Als nämlich die ersten Sendboten sie verlassen hatten, fülten sie ein Bedürfnis, dem Gedächtnisse nachzuhelfen, und das, was jene von Jesu gelegentlich und sporadisch erzält hatten, aufzuzeichnen; ein jeder schrieb, was er eben noch wusste und so gut er es noch wusste. Dem sich hierin kundgebenden, aber hiedurch natürlich nur sehr ungenügend befriedigten Bedürfnisse genügte nun Lukas, er der (vermöge seines Aufenthaltes zu Jerusalem, Apg. 21, 15—27, 1) „den ganzen Stoff von Anfang an genau erforscht hatte“, folglich eine geordnete Schrift (καθεξῆς) liefern konnte. — Die Begründung und Rechtfertigung dieser, auch von H. J. Thiersch (Versuch einer Herstellung rc. 1845, S. 163 ff.) stillschweigend adoptirten Auslegung des Proömiums des Luk. siehe in meiner Krit. der evang. Geschichte, 3. Aufl., S. 142 ff.

Petrus gelegentlich über Taten und Reden erzält hatte, aus dem Gedächtnisse niedergeschrieben, doch one bestimmte Ordnung *).

Eine chronologische Reihenfolge der Begebenheiten wird man hiernach bei keinem der Synoptiker im voraus erwarten dürfen. Auch Luk. stellt mittelst des Wortes καθεξῆς seine Schrift den fragmentarischen Aufzeichnungen der πολλοὶ nicht als eine nach chronologischem Prinzip geordnete, sondern überhaupt nur als eine planmäßig geordnete, zusammenhangende entgegen. Dass er bei der Anordnung ein Realprinzip, kein chronologisches, befolgte, tritt namentlich von Kap. 10 an unverkennbar hervor, indem K. 10, 25 bis K. 13 lauter Reden Jesu, K. 14—16 lauter Gleichnisse, Kap. 17 ff. lauter kleinere Aussprüche Jesu zusammengestellt sind. Ebenso unverkennbar ist eine analoge Realeinteilung bei Matth. (K. 3—4 Anfang der Wirksamkeit Jesu, K. 5—7 Reichsgrundgesetz, K. 8—9 Wunder, K. 9, 36 — K. 11 die Jünger, K. 12—13 Verhältnis zu den Pharisäern, K. 13—14 Gleichnisse u. s. f.).

Hat nun diese Verschiedenheit der Auswal und Anordnung des Stoffes bei den einzelnen Synoptikern ihren Grund in dem besonderen Plane, den ein jeder verfolgte, so ergibt sich daraus, dass diese Verschiedenheit der Anordnung, im Allgemeinen betrachtet, keinen Widerspruch, keine Disharmonie in sich schließt, dass vielmehr die Synoptiker trotz dieser verschiedenen Anordnung gleichwol in Harmonie mit einander stehen können. Noch ist aber die Frage übrig, ob diese Harmonie sich wirklich im einzelnen nachweisen lasse. Wir bemerken nämlich, dass die Synoptiker, wennschon sie im allgemeinen nicht nach einem chronologischen Prinzip geordnet haben, doch in vielen einzelnen Fällen einzelne Begebenheiten ganz bestimmt und unzweideutig auch der Zeit nach aneinanderknüpfen (z. B. Matth. 9, 27 und V. 32, K. 13, 1 u. v. a. Vgl. Mark. 1, 29 u. v. a., Luk. 4, 38 u. a.). Hier wäre es nun möglich, dass sie in solchen vereinzelten Zeitangaben sich positiv widersprächen, indem der eine die nämliche Begebenheit an eine andere anknüpfte und dadurch in eine völlig andere Zeit verlegte, als der andere. Die Untersuchung, ob dies der Fall sei, oder ob nicht vielmehr jene vereinzelten „akoluthistischen" Angaben der Synoptiker im Einklang mit einander stehen, gehört offenbar zu der Frage nach der Harmonie der Evangelien (zur sogenannten Harmonistik) unerläslich hinzu.

In der Tat sind Untersuchungen dieser Art auch schon von frühen Zeiten an gefürt worden, jedoch ursprünglich in dem praktischen Interesse, eine Evangelienharmonie herzustellen, später erst in dem wissenschaftlichen, eine Chronologie (Akoluthie) der Vorfälle des Lebens Jesu herzustellen. Hervorragend unter den Gelehrten, welche sich hiemit beschäftigt haben, sind Gerson, Calvin, Luc. Osiander, Chemniz und Bengel. Unter diesen ist Osiander **) nur kuriositätshalber zu nennen, weil er im Verhältnis zu schon gewonnenen Ergebnissen lediglich einen Rückschritt getan hat. Von der geistlosesten Auffassung der Inspiration ausgehend, hat er die Ansicht vertreten, dass die Evangelisten, um nicht Unwarheit zu schreiben, von der chronologischen Anordnung nicht abweichen (wol aber vieles auslassen!) durften. Voraussetzend, dass sie alle chronologisch geschrieben haben, konnte er nun, da dieselben Geschichten bei dem einen so, bei dem andern anders aufeinander folgen, sich nicht anders helfen, als dass er annahm, ein und dieselbe Begebenheit habe sich mit den völlig gleichen Umständen zwei- und dreimal widerholt. So sollte z. B. Petri Schwieger dreimal durch Jesum vom Fieber geheilt worden sein. Man kann sich keine treffendere Widerlegung dieser geistlosen Ansicht denken, als die von Bengel gegebene: „Die Heilung von Petri mit einem harten Fieber behafteten Schwieger ist viel herrlicher, da eine dauer-

---

*) *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέν τοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα.* Zu der Konjektur H. J. Thiersch's, dass Markus nachträglich sein Ev. umgearbeitet und geordnet habe, gibt die Beschaffenheit des letzteren keinerlei Veranlassung.

**) Luc. Osiander, Harmonia evangeliorum, Basel Frobenius, 1537.

hafte Gesundheit darauf erfolget, als wann sie ein oder zwo Recidiven bekommen hätte".

Schon Gerson*) hatte richtig erkannt, dass die Synoptiker nicht chronologisch schreiben wollten, und hiemit den Grund zu einer waren und richtigen Harmonistik und Akoluthistik gelegt, wennschon er in der Anwendung und Ausfürung sich viele Willkürlichkeiten erlaubte**). — Calvin, one sich auf Untersuchungen einzulassen, hat in seinem Kommentar über die Evangelienharmonie doch den Stoff so geordnet, dass man sieht, seiner Anordnung müssen tüchtige und gesunde Untersuchungen zu Grunde gelegen haben. Er reiht diejenigen Begebenheiten und Abschnitte aneinander, welche von den Evangelisten durch deutliche Zeitangaben aneinander gereiht sind. Was aber Calvin (wie es scheint mehr aus glücklichem Takte) tut, das hat Chemniz***) mit klarem Bewusstsein als Grundsatz aufgestellt. Es ist sonnenklar, dass hievon jede gesunde Untersuchung ausgehen müsse. Nichts ist natürlicher und psychologischer, als dass die Jünger des Herrn bei einzelnen hervorstechend merkwürdigen Begebenheiten (wie bei der Bergpredigt und dem, was sich anschloss, ferner bei der Heilung des Gergeseners und Stillung des Sturms, bei der Speisung der 5000 und dem Wandeln auf dem See u. s. w.) sich der Aufeinanderfolge noch nach Jarzehnten erinnerten, namentlich bei Begebenheiten auf Wanderungen, wo das Temporalgedächtnis durch das Lokalgedächtnis noch unterstützt wurde, wärend sie dagegen die Zeitfolge kleinerer, unbedeutenderer Vorfälle, namentlich wenn dieselben an ein und demselben Orte statthatten, unmöglich merken und daher auch nicht widergeben konnten. Dass sie im letzteren Falle eine Reihenfolge willkürlich sollten erdichtet haben, ist, abgesehen von allen dogmatischen Gründen, ganz unwarscheinlich, da sie ja in so vielen Fällen verschiedene Begebenheiten ganz one Angabe der Reihenfolge, mit allgemeinen Formeln (z. B. „es geschah, als er in einer der Städte war", „es geschah an einem der Tage", „und Jesus zog umher im Land, und lehrte in den Schulen; und es kam") aneinanderfügen. Die erste Aufgabe muss also notwendig die sein, jene Ketten („Syndesmen") von Begebenheiten, welche von den Evangelisten wirklich auf klare Weise aneinandergereiht sind, herzustellen, ehe man nach dem chronologischen Verhältnisse dieser Ketten untereinander fragen kann.

Im Vergleich mit Chemniz bezeichnet Albr. Bengel†) keinen Fortschritt, sondern einen Rückschritt. Richtig zwar (wiewol mehr auf einer glücklichen Anung als auf nachgewiesenen Gründen beruhend) ist seine Erkenntnis oder Anerkenntnis, dass Lukas keineswegs chronologisch habe schreiben wollen. Die Art dagegen, wie er aus Vergleichung der Evv. eine Chronologie herzustellen sucht, ist eine wunderliche und verfehlte††).

Schreiber dieses selbst ist (wärend Wieseler in seiner „chronologischen Synopse" die chronologische Natur des Lukas zur Voraussetzung nahm und mit anderweitigen objektiv-chronologischen Untersuchungen kombinirte) in seiner Kritik der evang. Gesch. § 13 bis 39 zu den Chemnizschen Grundsätzen zurückgekehrt, und glaubt bewiesen zu haben, dass die in den Synoptikern enthaltenen zerstreuten Angaben über die Aufeinanderfolge einzelner Begebenheiten 1) einander nirgends widersprechen und 2) zur Herstellung von Ketten (Syndesmen) von Begebenheiten hinreichen, welche den größeren Teil der evang. Vorfälle in sich schließen, und deren gegenseitiges chronologisches Verhältnis sich teils aus inneren Gründen, teils aus einer Vergleichung mit Johannes mit völlig genügender Sicherheit herstellen läßt.

Wir wollen die Natur dieser Untersuchungen nur an einem Beispiele klar

---

*) Charlier de Gerson, Concordia evangelistarum sive monotessaron, im Bd. IV der Antwerpener Ausgabe seiner Werke.

**) Näheres hierüber s. in meiner Kritik der evang. Gesch., 3. Aufl., S. 86 ff.

***) Chemniz, Harmoniae evangelicae 1593 sqq., fortgesetzt von Leyser und Gerhard.

†) Richtige Auffassung der Evangelien, Tüb. 1736.

††) Vgl. darüber meine Krit. der ev. Gesch., Aufl. 3, S. 96 ff.

machen, und wälen dazu absichtlich den schwierigsten und verwickeltsten Fall (der übrigens auch der einzige schwierige ist). Matth. Kap. 9 wird uns erzält, dass, als Jesus eines Tages zu Tische saß, die Pharisäer ihn fragten, warum er nicht faste. Welches Tages dieses Zutischesitzen stattfand, und wie eng oder locker oder ob es sich überhaupt an die zuvor erzälte Berufung des Matthäus anschloss, wird in keiner Weise gesagt. Dagegen wird mit Bestimmtheit erzält (V. 18), dass, „als Jesus solches mit ihnen redete", Jairus eintrat, und ihn mit ihm zu gehen bat, und V. 27, dass, als Jesus von Jairus wegging, zwei Blinde ihm bis in seine Wonung folgten, und V. 32, dass, „als diese hinausgegangen waren", ein Besessen-Stummer gebracht ward. Darauf folgt V. 35 eine allgemeine Schilderung: und Jesus ging umher in alle Städte und Märkte. Wir erfaren hier also nur die Aufeinanderfolge der Vorfälle: Frage nach dem Fasten, Erwecknng von Jairi Tochter, Heilung zweier Blinden, Heilung des Besessen-Stummen. — Matth. Kap. 8, 18 lesen wir, dass Jesus, als er eines Tages (die vorangehende Erzälung schließt V. 16—17 mit einer allgemeinen Schilderung der heilenden Tätigkeit Jesu) viel Volks um sich sah, über den See zu faren beschloss, V. 23 ff., dass bei dieser Überfart die Stillung des Sturmes, nachher V. 28 ff. auf dem Ostufer die Heilung der Gadarener Besessenen erfolgte; sodann Kap. 9, 1 f., dass nach seiner Rückkehr von dieser Reise der Gichtbrüchige durch das Dach herabgelassen wurde, und V. 9, dass Jesus, als er von dort wegging, den Matthäus berief. Wir erfaren hier nur die Aufeinanderfolge von vier anderen Vorfällen: Stillung des Sturms, Gadarener, Gichtbrüchiger durch's Dach, Matthäi Berufung. — Drittens sagt uns Matth. Kap. 12, 22 (widerum nachdem eine allgemeine Formel V. 15—21, eine Schilderung der Tätigkeit Jesu überhaupt, vorangegangen ist), dass Jesus einen Blind- und Stummen heilte, deshalb sofort eines Bundes mit Beelzebub beschuldigt wurde, dass (V. 38) im Verlauf des Gesprächs hierüber die Pharisäer ein Zeichen forderten, dass (V. 46) wärend Jesus noch hierüber redete, seine Mutter und Brüder draußen standen, dass er (12, 1) „an demselben Tage" an den See ging und die Gleichnisse vom vielerlei Ackerland u. s. w. sprach. Wider eine für sich stehende Reihe. — Nun sagt uns aber Markus (des Augenzeugen Petrus Erzälung folgend) Kap. 4 auf das bestimmteste und unzweideutigste, dass Jesus einstmals am See eben jene Gleichnisse gesprochen habe, dass er (V. 35) „an demselben Tage des Abends" über den See fur und den Sturm stillte, hierauf den Gergesener Besessenen heilte, und dass (5, 21) nach seiner Rückkehr auf das Westufer Jairus ihn bat, seiner Tochter zu helfen. So sehen wir aus Markus ganz unwidersprechlich, dass die drei Reihen von Begebenheiten, welche Matthäus gesondert in einzelnen Abschnitten seiner Schrift, wohin sie ihrem Inhalte nach sich schickten, erzält hat, der Zeit nach zusammengehören. Wärend Jesus in Kapernaum wonte, wird der Blind-Stumme gebracht; dessen Heilung veranlasst die anwesenden Pharisäer zu ihrer lästerlichen Beschuldigung, Jesus stehe mit Beelzebub im Bunde. Wärend desselben Gespräches verlangen sie ein Zeichen. Wärend Jesus antwortet, wird ihm die Ankunft der Mutter und Brüder gemeldet, und das Gespräch unterbrochen; da man in Canaan gerne die Nacht zum Reisen wälte, wird die Ankunft der Mutter und Brüder in eine der Morgenstunden gefallen sein. Gegen Abend geht Jesus (wol um die Mutter ein Stück rückwärts, das heißt zunächst am Seeufer südwärts, zu begleiten) fort und lehrt dann am Seeufer, die Gleichnisse sprechend. Es folgt die Überfart mit der Stillung des Sturms, den andern Morgen die Heilung des Gergeseners. Nach seiner Rückkehr auf's Westufer wird, wie er zu Tische sitzt, die Frage, warum seine Jünger nicht fasten, an ihn gerichtet; in derselben Stunde kommt Jairus; er folgt diesem in seine Wonung (auf dem Wege dahin rürt ihn — nach allen drei Synoptikern — das blutflüssige Weib an); wie er des Jairus Haus verlässt, folgen zwei Blinde ihm bis in seinen Wonort nach Kapernaum, und bis in sein Haus; wie diese hinweg sind, wird ein Besessen-Stummer gebracht; um dieselbe Zeit — als er von Gadara aus nach Kapernaum zurückge-

kehrt war — möglicherweise einen oder mehrere Tage nachher — wird der Gichtbrüchige durch's Dach gelassen. Von dort weggehend (d. h. eine neue spätere Wanderung antretend), beruft Jesus den Matthäus. Begreiflich ist nun auch, dass Petrus, welcher vor und bei und nach der Gadarener Wanderung bereits Augenzeuge gewesen war, und nach ihm Markus, die chronologische Zusammengehörigkeit jener drei Hauptfakta (Gleichnisse, Gadarener Reise, Jairi Tochter) im Gedächtnis hatte, wärend dagegen Matthäus, erst bei der nächstfolgenden Wanderung zur Nachfolge Jesu berufen, diese Vorfälle nur aus dem Munde der anderen Jünger kannte, also ihre Zeitfolge nicht so klar im Gedächtnis behalten und um so leichter die Einzelvorfälle dieser einen Wanderung in verschiedene Abschnitte seiner Schrift verteilen konnte. Ihm war nur das eine noch klar erinnerlich, dass seiner Berufung die Gadarener Reise — und unmittelbar die Heilung jenes Gichtbrüchigen vorangegangen war. Daran erinnerte er sich aber auch noch, dass um jene Zeit, wie er unter die Jünger eintrat, von der Auferweckung der Tochter des Jairus viel die Rede war, und fügte diese (deren genaueres Verhältnis zur Gadarener Reise er nicht kannte) daher sogleich nach der Erwänung seiner Berufung, doch one alle und jede bestimmte akoluthistische Angabe, seinem Evangelium ein.

Lukas, der unter allen drei Synoptikern die wenigsten akoluthistischen Angaben hat (da er bei seinem ἀκριβῶς ἀκολουθεῖν nach der äußerlichen Zeitfolge gewiss zu allerletzt geforscht hat), bestätigt nur Kap. 5, dass Levis Berufung sich an die Heilung des Gichtbrüchigen anschloss, Kap. 8, dass die Auferweckung von Jairi Tochter nach der Rückkehr von Gadara, die Stillung des Sturmes aber auf der Hinreise nach Gadara stattfand; neues bietet er uns über diese Kette von Vorfällen nicht.

Diese zum Beispiel gewälte Kette ist aber, wie schon bemerkt, der einzige Fall von so komplizirter Art, wo mehrere Reihen, die bei einem Evangelisten sich gesondert finden, mittelst der Angaben eines zweiten und dritten sich zu einer Kette verbinden. Ergibt sich schon hier die Harmonie der Evangelien auf zwanglose Weise, so ist vollends bei den übrigen Syndesmen kaum eine Schwierigkeit vorhanden. So gehen von der Reise Jesu nach Phönizien an bis zu seiner Leidensgeschichte die drei Synoptiker völlig parallel, und ergänzen einander höchstens hier und da in bezug auf einzelne Zwischenvorfälle. Zwischen jene „Gadarener" Kette und diese Schlusskette fällt nun noch eine dritte, aus der Vergleichung der drei Synoptiker ganz zwanglos sich ergebende, welche mit der Wal der Zwölfe aus der gesamten Jüngerzal und der Bergpredigt beginnt, die Heilung eines Aussätzigen, den Versuch, Jesum festzunehmen, die Heilung des Knechtes des Centurio, des Besessenen in der Schule, der Schwieger Petri, und die Auferweckung des Jünglings von Nain in sich schließt. Über die Stellung dieser Kette zur Gadarener-Kette geben zwar die Synoptiker keine chronologischen Data; aber es versteht sich von selbst, dass Matthäus nicht früher unter die Zwölfe gewält werden konnte, als er überhaupt zur Nachfolge Jesu berufen war.

Für eine Reihe kleinerer Vorfälle läßt sich die akoluthistische Stellung nicht mit Sicherheit, hier und da jedoch mit Warscheinlichkeit ermitteln. Völlig vergeblich ist dagegen das Forschen nach der sogenannten „ursprünglichen Stellung" solcher gnomenartigen Aussprüche des Herrn, welche bei dem einen Evangelisten in dieser, bei dem anderen in jener Verknüpfung sich finden. Hier spricht die größte Warscheinlichkeit von vorneherein dafür, dass der Herr die gleichen Dikta bei verschiedenen Anlässen widerholt und ihnen bald diese, bald jene Wendung gegeben habe. In der Tat hat uns ja sogar der eine und selbe Matthäus ein Diktum Christi an doppelter Stelle und in doppelter Wendung und Anwendung aufbehalten (Matth. 7, 17; 12, 33); selbst ein ganzes Gleichnis hat der Herr bei späterem Anlass umbildend widerholt (Luk. 19, 12 ff., vgl. mit Matth. 25, 14 ff.).

B. Was den Ausdruck betrifft, so treffen die Synoptiker bei der Erzälung des nämlichen Vorfalles oft völlig wörtlich mit einander überein, wärend

sie daneben wider weit von einander abweichen (Vgl. z. B. Matth. 9, 15 mit Mark. 2, 20 und Luk. 5, 35). Auf den ersten Blick aber zeigt sich, dass die Synoptiker weit mehr da im Ausdruck zusammentreffen, wo sie Reden Jesu und anderer widergeben, als wo sie Begebenheiten berichten. Nach den fleißigen Beobachtungen des Engländers Norton bilden die Verse oder Sätze, worin Matthäus mit Stellen anderer Evangelisten wörtlich zusammentrifft, ein Sechsteil seiner Evangelienschrift, und $^7/_8$ von diesem Sechsteil sind Reden. Auch bei Markus bilden die konsonirenden Stücke ein Sechsteil; mehr als $^4/_5$ dieses Sechsteils gehören Reden an. Lukas trifft nur in einem Zehnteil mit anderen Synoptikern im Ausdruck überein, aber volle $^{19}/_{20}$ dieses Zehnteils sind Reden.

Zur Erklärung dieser Erscheinungen, welche man unter dem Ausdruck: „Verwandtschaftsverhältnis der Synoptiker" zusammenzufassen pflegt, und welche seit bald einem Jarhundert die Gelehrten viel beschäftigt haben, sind verschiedene Hypothesen aufgestellt worden. 1) Die einen wollten alle Änlichkeit und Konsonanz im Ausdrucke daraus erklären, dass die drei Synoptiker ein und dieselbe gemeinsame Quelle, ein sogenanntes Urevangelium, benützt hätten. Die älteren Gestaltungen dieser Hypothese (ein aramäischer Matth.*) als Urev. nach Corrodi, Schmidt, Feilmoser, Bolten — das „Hebräerev." als Urschrift nach Lessing, Niemeyer, Weber, Thieß, Venturini — eine von den App. gemeinsam verfasste Urschrift nach Eichhorn und Marsh) sind als gänzlich überlebt zu betrachten. Die neuere Hypothese Holtzmanns, welcher aus dem kanon. Markus einen „Urmarkus" in der Art herauspräparirt hat, dass er in ersterem die die Gottheit Christi bezeugenden Stellen als jüngere Zutaten strich, charakterisirt sich schon hierin als Produkt tendenziöser Willkür. Neben diesem Urevangelium hat er als zweite Quelle eine „Spruchsammlung des Matthäus" angenommen (die er S. 127 schon vor dem Jare 70, S. 265 aber erst nach dem Jare 130 ins Griechische übersetzt werden läßst!). Dass aber die von Papias (Eus. 3, 39) erwänten λόγια des Matthäus nicht bloß Sprüche, sondern τὰ ὑπὸ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα enthalten haben, das hat selbst Strauß zuletzt noch anerkannt. (Näheres über Holtzmanns Hypothese s. in meiner Krit. der ev. Gesch., 3. Aufl., § 132 u. § 138.) — 2) Andere nehmen an, dass ein Synoptiker den andern, und der dritte dann die beiden vorigen vor sich liegen gehabt und benützt habe. Komischerweise hat aber jede der sechs überhaupt möglichen Permutationsstellungen (Mt. Mk. Luk. — Mt. Luk. Mk. — Mk. Mt. Luk. — Mk. Luk. Mt. — Luk. Mt. Mk. — Luk. Mk. Mt.) ihre eifrigen Verteidiger gefunden — womit diese Hypothese sich selbst widerlegt**). — Diese ganze Reihe von Hypothesen hat von vorneherein auf keine große Warscheinlichkeit Anspruch zu machen, und zwar deshalb, weil es im Anfangszeitalter der christlichen Kirche, wo die mündliche Erzälung und Überlieferung noch so reichlich und sicher floss, dem Verfasser eines Evangeliums gewiss ferne lag, sich schriftlicher Quellen zu bedienen. Wie viel in der apostolischen Zeit das mündliche Zeugnis gegolten habe, dafür hat Gieseler (hist.-krit. Versuch über die Entstehung der schriftl. Evang., Leipz. 1818, S. 54) mit Recht sich auf Apg. 15, 27 berufen, wo „dem Briefe der Apostel Judas und

*) Hieron. adv. Pelag. 3, 1: evangelium juxta Hebraeos, quod chaldaico quidem syroque sermone sed hebraicis literis servatum est, quo utuntur usque hodie Nazaraei; secundum apostolos sive ut plerique autumant juxta Matthaeum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca. Und Hieron. zu Matth. 12, 13: In evangelio, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae, quod nuper in graecum sermonem de Hebraeo sermone (Hebraeo steht hier im weiteren Sinn, das aramäische mitbefassend) transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum. Hieronymus hat dasselbe also nicht allein gekannt, sondern auch selbst übersetzt. Die Nazaräersekte gebrauchte es als ihre heilige Evangelienschrift, und hatte es deshalb — obwol die Sprache die aramäische war — doch nach Art koscherer Thorah-Rollen in hebräischen Lettern (Quadratschrift) geschrieben. Die orthodoxen Zeitgenossen des Hieronymus („plerique") waren mit ihm der (gewiss richtigen) Meinung, dass es nichts anderes als der (one Zweifel jedoch korrumpirte) aramäische Matthäus sei.

**) Näheres s. in meiner Kritik der ev. Gesch., 3. Aufl., S. 7 ff.

Silas ausdrücklich deswegen zugegeben werden, damit sie durch ihr mündliches Zeugnis demselben Glauben verschaffen sollen". So sagt noch Papias (bei Eus. 3, 39): *Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.* In einer schriftlichen Quelle konnte der Evangelist nicht mehr lesen, als darin zufällig aufgezeichnet stand; weiteres konnte er bei dem Buche nicht erfragen. Wie sollten sich aber Männer so binden, welche die beste Gelegenheit hatten, das Genaueste über Jesu Leben aus dem Munde von Augenzeugen zu vernehmen? Männer, welche wie Markus, aus des Apostels Petrus Munde alles oftmals selbst gehört, oder, wie Lukas, im Umgang mit den Aposteln und der ganzen jerusalemischen Christengemeinde alles längst genau erforscht hatten und im Gedächtnisse trugen? — Zu dieser Unwarscheinlichkeit im allgemeinen gesellen sich nun noch besondere, spezielle Schwierigkeiten. Welche Reihenfolge der drei Synoptiker man auch annehmen möge, immer müßte der Nachfolger von dem, was er in des Vorgängers Schrift geschrieben vor sich stehen hatte, manches ausgelassen haben, one daß sich ein Grund zu solcher Hinweglassung im einzelnen nachweisen ließe. Da ferner einzelne Aussprüche Jesu bei den einzelnen Synoptikern an sehr verschiedene Stellen verlegt sind — und da gerade bei diesen Aussprüchen die Konsonanz im Ausdruck am auffallendsten ist und aus der Benützung des Vorgängers erklärt werden soll — so müßte der Nachfolger die Schrift des Vorgängers bald vor-, bald zurückgeblättert haben, um jene Stellen abschreiben zu können. Warum schrieb er dann nicht lieber in der gleichen Ordnung ab? Warum gab Lukas, wenn er den Matthäus vor sich hatte, bei so vielen kleineren Vorfällen gar keine bestimmte Zeit und Zeitfolge an, über die er doch bei Matthäus meist sehr genaue Angaben fand? Warum, wenn Matthäus den Lukas benützte, nahm er in der Bergpredigt neben den Seligpreisungen nicht auch die Weherufe auf? — Noch unerklärlicher erscheinen aber die Abweichungen in einzelnen Worten. Warum schreibt der Evangelist einen halben Vers wörtlich ab, ändert aber plötzlich die andere Hälfte, indem er statt des vorgefundenen Ausdrucks one allen irgend denkbaren Zweck einen synonymen Ausdruck setzt? Wozu diese Spielerei bei so schlicht und anspruchslos schreibenden Autoren? Und wenn nun vollends die Synoptiker in der Darstellung selber in einzelnen kleinen Nebenumständen abweichen, erscheint dies unter der Voraussetzung einer schriftlichen Benützung nicht als eine absichtliche Korrektur? 3) Diese Schwierigkeiten werden nun scheinbar gehoben durch die Hypothese, daß die Synoptiker einer den andern aus dem Gedächtnisse benützt haben. Am künstlichsten ist diese Hypothese von Saunier, einem scharfsinnigen Schüler Schleiermachers, ausgebildet werden *). — Aber gegen jede solche Hypothese einer Benützung aus dem Gedächtnisse ist der einfache Grund geltend zu machen, daß in jedwedes Evangelisten Gedächtnis dasjenige, was er durch lebendiges Wort der Augenzeugen gehört und mehr denn einmal gehört hatte, lebendiger hervortreten mußte, als das, was er in einer Schrift gelesen hatte. — 4) Die Ban zur richtigen und einzig natürlichen Erklärung des Verwandtschaftsverhältnisses der Synoptiker hat Gieseler in der schon erwänten Schrift gebrochen. Die einzelnen Vorfälle der evang. Geschichte waren widerholentlich und oft von den Aposteln mündlich erzält worden; so hatte sich ein gewisser Erzälungstypus fixirt; die Pointen, namentlich bei Aussprüchen Christi, kehrten jedesmal wider; seltenere, ungewönlichere Ausdrücke wurden nur um so sicherer beibehalten, jemehr sie, als Jesus sie aussprach, die Jünger frappirt hatten. Reden und Aussprüche wurden überhaupt, ihrer Natur nach, sorgfältiger behalten und gleichmäßiger widergegeben, als Relationen über Vorfälle, wiewol auch bei den letzteren, in dem Maße, als das Ereignis selbst ein frappantes und eigentümliches war, ein stehender Typus im Ausdruck sich unwillkürlich (und unbeschadet der Freiheit der Erzäler) bilden mußte. So kam es, daß die Verfasser der synoptischen Evangelien die Pointen der Begebenheiten und die Pointen der Reden oftmals und stets mit den gleichen Worten hatten erzälen hören. Je mehr Pointe, desto mehr prägte sich

*) Saunier, Ueber die Quellen des Ev. des Markus, Berlin 1825.

der Ausdruck selber ihrem Gedächtnisse ein; doch natürlich nicht gleichmäßig bei allen. Auch die individuelle Eigentümlichkeit des einzelnen Evangelisten behauptete ihr Recht (so bei Markus die Neigung, genau schildernd und ausmalend zu erzälen, wie er den lebhaften Petrus hatte erzälen hören, so bei Matthäus die Neigung, sich möglichst auf die wesentlichen Hauptsachen zu beschränken und oft mehrere verwandte Begebenheiten kurzweg in eine zusammenzufassen, z. B. Matth. 8, 28; 20, 30, vgl. auch 27, 44).

Diese Annahme reicht zur Erklärung jenes Verwandtschaftsverhältnisses völlig aus, namentlich wenn man die patristische Überlieferung über die Entstehung der einzelnen synoptischen Evangelien damit kombinirt.

Dass vor allem die Reden und Aussprüche des Herrn sehr sorgfältig im Gedächtnisse behalten wurden, dafür liefern uns die Evangelien einen Beleg. Wenn man nämlich die alttestamentlichen Citate in den Synoptikern vergleicht, so findet man, dass diejenigen Citate, welche in Reden und Aussprüchen vorkommen, bei allen drei Synoptikern in der Regel der LXX folgen, wärend die Synoptiker, wo sie selbst auf alttestamentl. Stellen aufmerksam machen, meist von der LXX (zu Gunsten des hebräischen Textes oder auch one bestimmte Absicht) abweichen. (Vgl. Matth. 4, 4. 6. 7. 10; 9, 13; 11, 10; 12, 7; 13, 14 f.; 15, 8 f. u. s. w.; Mark. 1, 2; 4, 12; 11, 17; 12, 10. 26. 30. 36 u. s. w.; Luk. 4, 4; 7, 27; 8, 10; 19, 46; 20, 17 u. s. w., dagegen Matth. 2, 6. 15. 18; 3, 3; 4, 15 f.; 8, 17; 12, 18—21; 13, 35; 21, 5; 27, 9—10; Mark. 1, 3; 15, 28; Luk. 2, 23. 24; 3, 4—6 u. a.) Dies erklärt sich auf folgende Weise. Bekanntlich wurde (vgl. Hug, Einl. Thl. II, § 10) zur Zeit Christi fast überall in Palästina, namentlich aber da, wo heidnische Bevölkerung eingedrungen war, wie besonders in Galiläa, vorherrschend die griechische Sprache gesprochen, und so war es natürlich, dass Christus dort ebenfalls griechisch redete und das Alte Testament nach der einmal bekannten und den Hörern geläufigen Septuaginta citirte.

Hätte Christus gewönlich aramäisch geredet, so bliebe unbegreiflich, wie die Evangelisten gerade ihm Citate aus der LXX in den Mund legen sollten, wärend doch sie selbst in ihren eigenen Citaten sich nicht an die LXX binden.

Liefert uns dies einen Beleg, wie die Aussprüche des Herrn sich seinen Jüngern auch der Form nach genau eingeprägt haben, so begreifen wir um so leichter, wie vor allem in diesen Aussprüchen und Reden sich eine Konsonanz des Ausdrucks bei den drei Synoptikern findet. Dass aber neben dieser Konsonanz im wesentlichen eine Dissonanz im minderwesentlichen hergeht, bedarf keiner Erklärung. Sie haben die Reden ihres Herrn treu im Herzen getragen, aber nicht sklavisch auswendig gelernt.

Aber auch in dem Erzälungsstoff treffen sie zuweilen merkwürdig überein; hier und da sogar in der Benützung alttestamentlicher Stellen, wo sie wörtlich und gleichmäßig von der LXX abweichen (wie z. B. Matth. 3, 3. 12 und parall.). (Dass dies auf keine gemeinsame schriftliche Quelle oder gegenseitige Benützung fürt, zeigt sich aus der dicht daneben hergehenden Abweichung zwischen Matth. 3, 11 und Luk. 3, 16.) Es erklärt sich solche Übereinstimmung eben aus jener so natürlichen Annahme, dass die Apostel, als sie anfangs in Jerusalem noch beisammen waren, diese Begebenheiten den Neophyten oft und immer wider erzälten, und auch stets dabei nachwiesen, wie die alttestamentl. Weissagungen hierin ihre Erfüllung gefunden, und dass sich so ein bestimmter Erzälungs- und Lehrtypus fixirte. So hörte Markus von Petrus, so Lukas von den jerusalemischen Aposteln und Lehrern, so der griechische Bearbeiter des Matthäus von ebendenselben *) diese Begebenheiten und diese Berufungen auf alttestamentliche Weissagungen der Hauptsache nach mit den gleichen Worten, und wol mehr denn

*) Nach Joh. Presbyter (bei Eus. 3, 39) lag die Zeit, wo jeder einzelne sich den aram. Matth., so gut er konnte, ins Griechische übersetzte, schon damals, als Joh. Presbyter seinen Bericht erstattete, in der Vergangenheit.

einmal, vortragen. Erwägt man nun vollends noch die Armut und Schlichtheit jenes aramäisirenden griechischen Idioms, worin jene Berichterstatter sich bewegten, und welchem auch Schriftsteller, die, wie Lukas, des klassischen Griechisch sonst wol kundig waren (vgl. Luk. 1, 1 ff.; Apg. 1, 1 ff.), treulich und harmlos sich anschlossen; erwägt man, wie den Evangelisten das Streben nach rhetorischer Schönheit und Abwechslung fremd war, und wie das Streben nach Treue in der Darstellung des so wichtigen und heiligen Gegenstandes jedes andere Streben überwog, so wird jede teilweise wörtliche Übereinstimmung vollends begreiflich, one dass man irgend nötig hätte, zu künstlichen Hypothesen seine Zuflucht zu nehmen.

C. Wie das teilweise Zusammentreffen im formalen Ausdruck, so ist das teilweise Auseinandergehen in der materialen Darstellung einzelner Vorfälle leicht erklärlich, tut einer wirklichen, sachlichen Harmonie keinen Eintrag, und ist so weit entfernt, die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte zu verringern, dass es dieselbe vielmehr erhöht. Die scheinbaren Abweichungen bei der Darstellung ein und desselben Vorfalls sind eben wirklich nur scheinbare, solche, wie sie überall täglich entstehen, wo eine an sich aus einer Menge kleiner Umstände zusammengesetzte Begebenheit von verschiedenen, gleich gut unterrichteten und gleich warhaftigen Berichterstattern, aber mit größerer oder geringer Lebhaftigkeit der Schilderung, erzält wird — Abweichungen, die stets dann am sichersten hervortreten, wo der größte Grad von Harmlosigkeit in der Erzälung, das ruhigste Bewusstsein der vollen Warhaftigkeit, die größte Entfernung von absichtlicher Verabredung stattfindet. Unlösbare Widersprüche entstehen nur dann, wenn der Kritiker solche Vorfälle, welche schlechterdings nicht identisch sein können, welche sich vielmehr durch die Verschiedenheit der Personen, des Ortes, der Zeit u. s. w. sogleich als verschiedene ankündigen (wie z. B. die Heilung des Sones des jüdischen *βασιλικός*, Joh. 4, 47 ff., und die des Knechtes des heidnischen Centurio, Matth. 8, 5 ff., oder die erste Bekanntschaft mit den Jüngern, Joh. 1, und ihre spätere Berufung zu bleibenden Begleitern, Matth. 4, 18 ff. und par., oder die Salbung Jesu durch die Sünderin, Luk. 7, 36 ff., und die Salbung Jesu durch des Lazarus Schwester, Joh. 12, 2 ff.; Matth. 26, 6 ff.; Mark. 14, 3 ff.) erst durch einen willkürlichen Machtspruch für identisch erklärt, um dann hinterher zu beweisen, dass sie sich in allen wesentlichen Punkten widersprechen (wie das D. F. Strauß mit frivoler Petulanz getan hat). Sobald man sich dagegen beschränkt, solche Vorfälle für identisch zu halten, welche in allen wesentlichen Punkten übereintreffen (wie z. B. Matth. 8, 5 ff. und Luk. 7, 1 ff.; Matth. 8, 23 ff. und Mark. 4, 36 ff. und Luk. 8, 23 ff.; Matth. 8, 28 und Mark. 5, 1 ff. und Luk. 8, 26 ff. u. s. w.), so stellen sich die kleinen Abweichungen in der Darstellung alsbald als bloße Scheinwidersprüche heraus. Die Scheinwidersprüche zwischen den drei Darstellungen der Bekehrung des Saulus, welche doch in ein und demselben Buche (Apg. 9 u. 22 u. 26) sich finden, sind bedeutender, als die meisten der zwischen den drei Synoptikern stattfindenden. Die bedeutendsten unter den letzteren reduziren sich darauf, dass Matthäus, wie schon oben bemerkt, mehrmals zwei verwandte Vorfälle künlich in einen zusammenfasst, oder dass er in einer Begebenheit, um sich auf das Wesentliche zu beschränken, komplizirte Umstände geradezu zusammenzieht.

D. Was nun endlich das Evangelium Johannis betrifft, so unterscheidet sich dasselbe von den Synoptikern vor allem durch die spätere Zeit seiner Verabfassung (um 96 unserer Aera), wo die Anfänge des Gnostizismus samt der ganz veränderten äußeren und inneren Stellung der Christengemeinde andere apologetische und polemische Gesichtspunkte mit sich brachten. Ferner war durch diese spätere Abfassungszeit das weitere bedingt, dass Johannes die Synoptiker als bereits allgemein bekannt voraussetzen konnte, und dieselben daher äußerlich und innerlich ergänzte; äußerlich, indem er (vgl. Lichtenstein, Lebensgesch. des Herrn J. Chr., S. 67) diejenigen Teile des Lebens Jesu recht eigentlich nachholt, welche von den zwölf Aposteln vor der jerusalemischen Gemeinde (weil dieser schon bekannt, wie die Festreisen, oder weil von minderer äußerer Augen-

1833; C. Grüneisen, Die Sekten Württembergs, Illgens Zeitschrift für historische Theologie, 1833; Römer, Kirchliche Geschichte Württembergs, 1848, zweite Aufl., herausgeg. von Roos 1872; Palmer, Die Gemeinschaften und Sekten Württembergs, herausgeg. von Zetter 1877; Ueber die Prolische Episode: C. v. Bonnhorst, Schilderung des Abenteurers Proli, Frankfurt 1834.

H. Schmidt (Neudecker †).

Harms (Claus) und der Harmsische Thesenstreit — für die Geschichte der christlichen Kirche und besonders ihres Glaubenslebens im 19. Jarh. von tiefer Bedeutung. Claus Harms, ein durchaus origineller Glaubenswecker in einer glaubensschwachen, ein ganzer Charakter in einer, in Halbheit zerflossenen Zeit, war am 25. Mai 1778 in Dorfe Fahrstedt bei Marne in Süderdithmarschen (Schleswig-Holstein) geboren, wo sein Vater, ein rechtschaffener, frommer, kluger Mann, nicht one Bildung, die Mühle besaß, die er jedoch 6 Jare später mit der im Dorfe Sct. Michaelisdonn, gleichfalls im Kreis Süderdithm., vertauschte. Das elterliche Haus war ein echtes dithmarsisches Bauernhaus, nach der eigentümlichen Weise dieses bekannten Volksstammes. Im großelterlichen Hause, wo unser H. als Knabe öfter verweilte, war noch mehr Gebet. H. gedachte gern seiner fröhlichen Jugendzeit und der körperlichen Spiele und Übungen in derselben. In der Dorfschule auf dem Donn genoss er den Unterricht des wackern Max Sothmann im Lesen, Schreiben, Rechnen und Religion, weiter gings freilich nicht, bis zum 13. Lebensjare, da er das Schulziel erreicht hatte. Von da an erteilte ihm der Ortsprediger, Pastor Oertling, Unterricht im Lateinischen und in Realien. Harms machte rasche Fortschritte und es kam der Gedanke bei ihm und den Seinen auf, dass er wol studiren könnte. Doch die Erwägung fürte zu dem Resultat, dass der Vater sich nicht wolhabend genug glaubte, den Son studiren zu lassen, und so wurde dieser Plan aufgegeben und Harms ward konfirmirt und Müllerlehrling. Er trieb dies sein Handwerk mit Lust und Liebe und hat noch später gesagt, dass ihm immer das Herz im Leibe sich froh bewege, wenn er eine Mühle im raschen freudigen Gange sehe. Er entwickelte sich in diesen Verhältnissen zu nüchterner Verständigkeit und zugleich zu idealem Schwung, welcher bei ihm, vermöge seiner poetischen Natur, in Regung innerlicher Frömmigkeit, dichterischen Träumereien und lebendigem, selbst skeptischem Forschungstriebe kundgab. Daher, wie aus der Reinheit und Kindlichkeit seines Sinnes, der frische unversiegliche Humor, welcher seiner Persönlichkeit und seinem Wirken, wie seinen Schriften, ein so eigentümliches Gepräge und etwas so anziehendes gegeben hat. Nach 3 Jaren starb nun der Vater. Harms verwaltete mit seinem Bruder die Mühle vorerst, aber die Umstände machten es nötig, die Müle zu verkaufen und da trat dann die Frage an ihn heran: was nun anfangen? Im Besitze eines kleinen Vermögens, c. 2500 Mk., fragte er ringsum an, ob man dafür studiren könne. Die Antwort lautete meist: Nein! und darauf verdang er sich vorläufig auf ½ Jar einem Bauer als Knecht und hat in der Zeit auch seine Arbeit getan. Inzwischen hatte ein Pastor ihm doch gesagt, wenn er fleißig und sparsam sei und etwa einige Stunden gebe, würde sein Geld wol zum Studiren ausreichen. Daraufhin wagte er es, mit Gottes Hilfe das Werk anzufangen. 19½ Jare alt ging er nun nach Meldorf auf die lateinische Schule (Gymnasium) und ward in Secunda aufgenommen Diese Schule erfreute sich eines guten Rufes unter dem tüchtigen Rektor Jäger (der auch B. G. Niebuhrs Lehrer gewesen). Bei außerordentlichem Fleiß brachte er es dahin, dass er schon nach 2 Jaren reif für die Universität sein konnte und Mich. 1799 siedelte er nach Kiel, der Landesuniversität, über, um Theologie zu studiren. An anderes war nie gedacht. Von seinem Ortsprediger Oertling, der dem damals herrschenden Rationalismus huldigte, war unser Harms auch in diese Spur gebracht. Er ist übrigens mit diesem treuen Jugendfreunde, ungeachtet ihre Ansichten später gänzlich divergirten, bis ans Ende in Verbindung geblieben (Behrmanns Predigt u. Vortrag z. hundertj. Geburtstag). Den Mitschülern in Meldorf mochte er gern davon vorpredigen. Auf der Kieler Universität herrschte dieser Rationalismus damals auch vor und hatte namentlich in Eckermann einen ausgezeichneten Vertreter. Geyser und Müller lehrten in demselben

Geiste, sowie auch der Philosoph C. L. Reinhold, wärend der gläubige und gelehrte Kleucker gar nicht beachtet wurde und keine Wirksamkeit zu üben vermochte. Harms studirte seine Vorlesungen sehr fleißig, nebenbei mit besonderem Interesse die Kant'schen Schriften. Ein ernster frommer Sinn, wie er ihn von Haus aus hatte, verblieb ihm bei allem Fortschritt in den Wissenschaften. Als er seine Reise nach Kiel antreten sollte, war eine schlaflose Nacht vorangegangen; als er die Stadt ansichtig ward, betete er im Stillen und gelobte sich die rechte Benützung seiner Zeit. Besonnen, rechtschaffen, fromm war er, aber eins fehlte ihm doch, der lebendige Glaube an die Gnade Gottes in Christo, die Gemeinschaft mit dem einzigen Heiland im Glauben. In seinen ersten Versuchspredigten steuerte er stark auf „die Veredelung". Der Mensch lerne edler begehren, damit er nicht nötig habe, erhaben zu wollen. Er fülte dabei jedoch selbst, dass ihm etwas fehle, er fülte sich nicht völlig befriedigt. Da schlug für ihn die Stunde der Widergeburt im Geist. Ein Freund sagte ihm, dass er ein Buch bekommen, mit dem er aber nichts anzufangen wisse, er, Harms, vielleicht. Er bekam von ihm das Buch — Schleiermachers Reden über die Religion. Harms las bis in die Nacht hinein, setzte den folgenden Morgen, es war gerade Sonntag, die Lektüre fort, von vorn wider anfangend, machte dann einen einsamen weiten Spaziergang ins Freie, und das war für ihn die Geburtsstunde eines höheren Lebens. Er erkannte nun klar, dass es mit allem Rationalismus und aller Schöngeisterei nichts sei, dass alles Selbstwissen und alles Selbsttun dem Menschen nicht helfe, sondern sein Heil ganz andere Ursachen haben müsse. Er fült, dass etwas neues werden müsse. Weiter kam er freilich vorläufig noch nicht. Er griff begierig nach Schleiermachers Predigten, um weitere Aufklärung zu erlangen. Davon sagt er aber: der mich gezeugt, hatte kein Brot für mich. Und auch kein anderer Mensch hat ihm geholfen, sondern nur der Herr durch die hl. Schrift. „Kein anderes Buch kann seine Stelle vertreten, Mutterstelle mag nicht vertreten werden!" „Siehe, die heilige Schrift ist eine Mutter, welche alle geistigen Kinder näret und stillet, bis sie erreichen das Mannestum einer höheren Welt." Die Folgen dieser Umwandlung zeigten sich nun zuerst bei einer katechetischen Übung bei Prof. H. Müller. Dieser ward heftig und wollte den jungen Katecheten abweisen. Harms verteidigte sich bescheiden, aber entschieden, one jedoch verstanden zu werden. — Hierauf bestand er das theol. Amtsexamen in Glückstadt, Mich. 1802, ehrenvoll, und wurde dann Hauslehrer bei dem Pastor Schmidt in Propsteierhagen unfern Kiel, wo er 4 Jare verblieb. Diese Jare sind nicht one Sorgen gewesen für seinen inneren und äußeren Menschen, er nennt sie Bräutigamsjare und wünscht, jeder möge in denselben treu dienen, wie Jakob um die Rahel, bis der frohe Tag komme, da er mit einer Gemeinde verbunden werde. Nachdem Harms zweimal vergeblich zur Wal gepredigt, ward er im J. 1806 von der Gemeinde Lunden (Kreis Norderdithmarschen) mit Stimmenmehrheit zum Diakonus oder zweiten Prediger gewält. Nachdem er mit seiner Verlobten, Magdalene, geb. Jürgens, einer Jugendliebe, Hochzeit gehalten, zog er in Lunden ein und ward Sonntag nach Ostern dort in sein Amt introduzirt. Mit Energie legte er sich nun zunächst auf die Predigtkunst. Das Kirchgehen war ziemlich aus der Mode gekommen. Er sah zu seiner Freude, wie von 14 zu 14 Tagen, der Diakonus hatte nur jeden 2. Sonntag zu predigen, die Zal der Hörer sich mehrte. Auch in die Häuser brachte er den Sauerteig des Evangeliums, gerufen oder ungerufen, doch nicht one Anlass und wie es ihm nötig schien. Daneben erstreckte sich seine Fürsorge für seine Pfarrkinder nach allen Seiten hin. Er ist ihnen Rechtsbeistand gewesen, Arzt auch zum teil und hat sich für ihre landwirtschaftlichen und kommunalen Angelegenheiten interessirt. „Steht ein Pfarrer an der rechten Stelle in einer Landgemeinde, dann kreiset alles um ihn, Leibliches wie Geistliches".

Sein Predigen wurde bald bekannt auch außerhalb der Parochie, und es erging an ihn die Aufforderung, eine Sammlung von Predigten herauszugeben. Es wurde darauf eingegangen, Subskribenten gesammelt, und ein Kieler Buchhändler übernahm den Verlag der Winterpostille 1808, der 1811 die Sommerpostille folgte. Diese sind zus. in 6. Aufl. erschienen, Leipz. 1846. „Mag diesen

Postillen, schreibt der Verf., noch etwas rationalistische Sünde ankleben, Hebr. 12, 1 — ein bedeutender Teil der Leser ist träg genug gemacht in seinem Lauf, daſs er die ältere Ausgabe den späteren vorzieht." — „Das Schriftstellern ist eine Schraube, die festhält und weiter treibt". Dem ersten Versuch folgten andere. Zunächst zwei Katechismen. Das Christentum in einem kleinen Katechismus, aufs neue der Jugend vorgestellt und gepriesen, erlebte von 1809—1814 3 Auflagen, und erregte Sensation, obwol einige an den neuen 10 Geboten Anstoß nehmen. Der größere Katechismus dagegen: die Religion der Christen 1810, hat es nicht zu einer zweiten Auflage gebracht, doch meint der Verf. da besonders sorgfältig gearbeitet zu haben. Auch eine Fibel verfaſste er und Übungen zum Übersetzen aus dem Plattdeutschen ins Hochdeutsche, 1813, 2. Aufl. 1817. Besonders berühmt wurde seine am Sonntage Sexag. 1814 nach dem Frieden gehaltene Predigt: Der Krieg nach dem Kriege. „Er nahm hierin bezug auf das mancherlei Unrecht, das durch gewissenlose Beamte dem Volk zugefügt worden und stellte das Thema: die Bekämpfung der einheimischen Landesfeinde; 1) welches sind die Feinde, 2) welche sind unsere Waffen, 3) welches sind die Botschaften an uns, in diesen Krieg zu gehen. Auf die erste Frage antwortet er, das sind sie, die ihre Hände ausstrecken nach dem Gut des Landes, die ihre Schultern entziehen der Last des Landes, die ihre Augen vor Beidem zutun. Auf die zweite das bessere Beispiel, das freie Urteil, die gerichtliche Klage. Auf die dritte Stimmen der Seufzenden, der Nachwelt, vom Throne her, vom Altar. Er schließt: „So hab' ich geredet vor 100 oder 200. Ich möchte vor 1000, ich möchte heute vor dem ganzen Lande geredet haben." Die Predigt wurde auf Verlangen gedruckt und wider gedruckt und erregte große Sensation, erwarb dem Verfasser Freunde und Feinde. Er wurde von der Regierung zur Verantwortung gezogen und wuſste sich zu verantworten und mit Tatsachen zu belegen. Eine Untersuchungskommission wurde ernannt und manches gebessert (die Predigt wieder abgedruckt in der Lebensbeschreibung). Alles segnete den mutigen Prediger, der laut zu sagen gewuſst, was viele gedacht oder leise geklagt.

Im Sommer 1816 ward Harms zum Archidiakonus an der St. Nicolaikirche in Kiel gewält. Bei seinem Weggang aus Dithmarschen hinterließ er seinem Volk als Vermächtnis seine vermischten Aufsätze publizistischen Inhalts 1816, die 1853 mit anderen kleinen Schriften neu herausgegeben sind. Am 4. Advent hielt er seine Antrittspredigt über Mal. 2, 7: Was einem Priester obliege? (Zugleich mit der Walpredigt: Das Göttliche in der Vergebung, gedruckt 1816). Die Nachmittagsgottesdienste, die dem Archidiakonus gehörten, waren bisher wenig besucht. Allmählich nahm die Zal der Zuhörer zu und wurde immer größer. Gottes Geist ruhte sichtbar auf diesem Prediger. Sein Vortrag war übrigens schmucklos, sein Organ eher unangenehm, sein Ton singend, dem Inhalt ging die Sentimentalität völlig ab. Von allem süßlichen war er ein abgesagter Feind. „Die Harfe Davids kann ich nicht spielen, wol aber seine Schleuder füren", sagt er.

(Der Thesenstreit.) Als das 300järige Jubelfest der Reformation 1817 herannahte, da hielt Harms es für die geeignete Zeit, dareinzuschlagen. Immer klarer und schärfer war seine Erkenntnis geworden, daſs die Zeit von der Grundlage des Reformations-Glaubens und damit von der Quelle des Heils abgewichen sei. Als fliegendes Blatt sandte er in die Welt: Das sind die 95 Thesen oder Streitsätze Dr. Martin Luthers, theuren Andenkens. Zum besondern Abdruck besorgt und mit andern 95 Sätzen, als mit einer Uebersetzung aus 1517 in 1817 begleitet, Kiel 1817, 35 S. Es wurde zweimal gedruckt in demselben Jare und ins Holländische übersetzt. Diese Thesen, gegen allerlei Irr- und Wirrwisse in der luther. Kirche herausgegeben, erklärte er sich bereit, weiter zu erklären, zu verteidigen, zu verantworten und, wenn ihm Irrtümer darin nachgewiesen würden, wolle er das Geständnis davon ebenso frank und frei in die Welt schicken, wie diese Sätze. Der erste Satz: Wenn unser Herr und Meister Jesus Christus spricht: „„Tut Buße!"" so will er, daſs die Menschen sich nach seiner Lehre formen sollen; er formt aber die Lehre nicht nach den Menschen, wie man jetzt tut, dem veränderten Zeitgeist gemäß (2 Tim. 4, 3, vgl. Thes. 4), traf recht ins Herz

des so allgemein verbreiteten Pelagianismus. Die Menschen passten im ganzen schon in den Lehrbegriff des Glaubens, wie des Handelns (Th. 2); so reformire man das Luthertum ins Heidentum hinein und das Christentum aus der Welt heraus (Th. 3). „Den Papst unserer Zeit nennen wir in Hinsicht des Glaubens die Vernunft, in Hinsicht des Handelns das Gewissen, welchem letzten man die dreifache Krone aufgesetzt hat, die Gesetzgebung, die Belobung und die Bestrafung (Th. 9). Gegen Gottes Wort: das Gewissen kann nicht, d. h. Niemand kann sich nicht selbst Sünden vergeben. Die Vergebung ist Gottes (Th. 11). Die Operation, das Gewissen abzuschneiden als einen Absenker vom Worte Gottes, ist geschehen, wärend keine Macht in der Kirche war (Th. 12 u. 14). Hört das Gewissen auf zu lesen und fängt an selbst zu schreiben, so fällt das so verschieden aus, wie die Handschriften der Menschen (Th. 17). Der Begriff von göttlichen Strafen verschwindet ganz (Th. 18). Die Vergebung der Sünden kostete doch Geld im 16. Jarh.; im 19. Jarh. hat man sie ganz umsonst, denn man bedient sich selbst damit (Th. 21). In neuerer Zeit hat man den Teufel totgeschlagen und die Hölle zugedämmt (Th. 24). Ein Irrtum in der Tugendlehre erzeugt Irrtum in der Glaubenslehre; wer die ganze Tugendlehre auf den Kopf stellt, der stellt die ganze Glaubenslehre auf den Kopf (Th. 25). Nach dem alten Glauben hat Gott den Menschen erschaffen; nach dem neuen erschafft der Mensch Gott (Th. 27, vgl. Jesaia 44, 12—20). Die sogenannte Vernunftreligion ist entweder von Vernunft oder von Religion, oder von beiden entblößt (Th. 32). Die folgenden Thesen haben alle die Absicht, der Religion ihr selbständiges Gebiet zu sichern. Dass niemand das feste Bibelwort uns drehe, dafür ist gesorgt durch unsere symbolischen Bücher (Th. 50). Auch die Worte unserer geoffenbarten Religion halten wir heilig in ihrer Ursprache und betrachten sie nicht als ein Kleid, welches man der Religion ausziehen könne, sondern als ihren Leib, mit welchem vereint sie ein Leben hat. Eine Übersetzung aber in eine lebende Sprache muss alle hundert Jare revidirt werden, damit sie im Leben bleibe (Th. 51, 52). Darauf gehen die Thesen auf die, unter Approbation des Generalsuperintendenten Adler herausgegebene Altonaer Bibel (v. Funke), welche um ihrer rationalistischen Erklärungen willen bereits von mehreren Seiten Angriffe erfaren hatte (T. 54—63); in ihr herrsche, wie das Volk sage, ein neuer Glaube — nach biblischem Sprachgebrauch, welcher tiefer gehe und schärfer bezeichne, — der Teufel (Th. 55, 56). Eine deutsche Übersetzung mit Erklärung deutscher Wörter versehen, heißt sie als Ursprache der Offenbarung ansehen; das wäre papistisch und abergläubig (Th. 54). Von da aus kommt er auf das schlaffe Kirchenregiment. Man soll die Christen lehren, dass sie das Recht haben, Unchristliches und Unlutherisches auf den Kanzeln, wie in Kirchen- und Schulbüchern nicht zu leiden (Th. 64); wenn sonst sich niemand darum bekümmere, sei zu besorgen, das Volk werde es tun, was freilich weder Maß noch Ziel habe (Th. 65). Aber die Vernunft geht rasen in der lutherischen Kirche, weist Christum vom Altar, schmeißt Gottes Wort von der Kanzel, wirft Kot ins Taufwasser, mischt allerlei Leute beim Gevatterstand, wischt die Anschrift des Beichtstuls weg, zischt die Priester hinaus und alles Volk ihnen nach und hat das schon lange getan. Noch bindet man sie nicht? Das soll vielmehr nicht lutherisch und nicht wirlstadisch sein (Th. 71). Dann folgen Thesen gegen die Union (75—95); diese schließen damit, die evangelisch-katholische Kirche, die sich vorzugsweise am Sakrament halte und bilde, sei eine herrliche Kirche, ebenso die evangelisch-reformirte, die sich vorzugsweise am Worte Gottes halte und bilde; aber herrlicher als beide die evangelisch-lutherische, die an beiden, in welche sich, selbst one der Menschen absichtliches Zutun, die beiden andern hineinbilden. Als eine arme Magd möchte man die lutherische Kirche jetzt durch eine Kopulation reich machen. Vollziehet den Akt ja nicht über Luthers Gebein! Es wird lebendig davon und dann — Wehe euch (Th. 75). — Wie ein Gewitter nach langer Schwüle brachten diese Thesen, welche nach so vielen Seiten hin einschlugen, eine heilsame Erschütterung hervor. Es entbrannte ein Streit über dieselben, in welchem die Rationalisten sich zu der Bitterkeit des giftigsten Hasses gegen den Verf. forttreiben ließen, den sie als Vernunfthasser, Finsterling, Pfaffen

der Verachtung preisgaben. Aber von tiefer Blickenden wurden sie als heilsames Ferment erkannt, eine bittere Arznei gegen die Glaubensschwäche der Zeit (v. Ammon). Ein großer Schriftenwechsel knüpfte hieran c. 200 Piecen. Harms verteidigte sie in „Briefe zur näheren Verständigung über verschiedene meine Thesen betr. Punkte", nebst einem namhaften Brief an H. Dr. Schleiermacher, Kiel 1818, und dass es mit der Vernunftreligion nichts ist. Eine Antwort an den Inspektor und Stadtpfarrer Lehmus in Ansbach, Kiel 1819. (Vgl. [Dr. Asmussen] Gesch. des Thesenstreits in Ev. Kirchenzeitung v. Hengstenberg, 1829, Nr. 25 ff.) Der Ausdruck der Thesen war ein kerniger und schlagender und drang bis in die untersten Schichten des heilsbegierigen Volkes. Sie wirkten tief ins Leben hinein, brachten das Schwert bis ins innerste der Familien, wo sie ernstliche Bekehrungen, aber auch unauflösliche Gegensätze und manche Zwistigkeiten hervorriefen. Eine Bewegung verbreitete sich durchs ganze Land und weit nach Deutschland hinein. Als aber der Staub gehässiger Leidenschaften sich verzogen hatte, erwiesen sich diese Bewegungen als ein heilsamer Gärungsstoff in der luther. Kirche. Es wurde Harms von der Regierung eine verantwortliche Erklärung abverlangt (Ev. Kirchenzeitung, 1829, Nr. 80). Die noch unverkauften Exemplare der Altonaer Bibel wurden durch Ankauf der Regierung beseitigt.

Harms Stellung in der Kieler Gemeinde wurden immer bedeutender. Seine Verdienste fanden immer mehr Anerkennung, die Zal seiner Anhänger wuchs. Auf der Universität war bei seinem Antritt noch, wie die Zeit es mit sich brachte, der Rationalismus der herrschende Geist, namentlich Eckermann und mit ihm Schreiter, der am Thesenstreit als Gegner sich beteiligte, hatten ihre Wirksamkeit, wärend Kleucker wenig beachtet wurde. Dagegen trat nun Twesten ein, welcher seit 1814 mit großem Erfolg wirkte. Es ward gesagt: „T. bekehrt seine Zuhörer und H. tauft sie alsdann". Zur Universität hatte H. kein amtliches Verhältnis, aber faktisch ist er bis an sein Ende Universitätsprediger gewesen. Auf die Theologie Studirenden übte er dadurch besonders Einfluss, dass er einen Kreis derselben um sich sammelte. Er hielt jeden Montag Abend ein Kränzchen in seinem Hause und aus diesem ist sein klassisches Buch entstanden: Pastoraltheologie in Reden an Theologie Studirende, Kiel 1830, 2. Aufl. 1837; 3. Aufl. 1878, ein Buch, das billig auf dem Tische keines Predigers fehlen sollte. — 1823 fülte er, nach den großen Kämpfen, die er durchgemacht, eine Abspannung, er war körperlich angegriffen und gemütskrank. Eine längere Reise brachte ihm indes Genesung und vielfach Anregung und Befriedigung (Lebensbeschreibung, Cap. 9). Schon 1819 hatte er einen Ruf als evangelischer Bischof nach Petersburg gehabt. Als er ablehnte, schenkten Gemeindeglieder ihm ein eigenes Haus. 1834 erging an ihn der Ruf als Schleiermachers Nachfolger zum Prediger an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin, doch blieb er in seinem lieben Kiel. Nach Dr. Focks Tode rückte er 1835 in dessen Stelle ein als Hauptpastor an Sct. Nicolai und Propst der Propstei Kiel. Vorher hatten erst die philosophische und dann die theologische Fakultät der Kieler Universität ihn zum Dr. kreirt hon. causa. Nur einmal im Sommersemester 1835 benutzte er das dadurch erlangte Recht, Vorlesungen an der Universität zu halten, er las über kirchliche Statistik der Herzogtümer Schl.-Holstein. Von der dänischen Regierung ward er 1836 zum Ritter von Danebrog und 1840 zum Danebrogsmann ernannt. 1841 feierte er sein 25jär. Jubiläum als Kieler Stadtprediger und erhielt bei der Gelegenheit den Titel Oberkonsistorialrat (Dorner, Blätter der Einnerung 2c.). Es wurde das Stipendium Harmsianum bei dieser Veranlassung gegründet. 1849 sah er sich genötigt, wegen Erblindung seine Ämter niederzulegen. Er fur indes fort, ab und zu zu predigen und diktirte verschiedene Schriften, namentlich seine Lebensbeschreibung. Am 1. Febr. 1855 endlich starb er eines sanften Todes.

Harms war vor allem ein Prediger des Herrn. In den Kämpfen, in die ihn der Thesenstreit gebracht, war er sich seines konfessionellen Standpunktes immer klarer bewusst geworden, der entschieden und scharf von ihm ausgeprägt ward. Es erschienen von ihm Predigtsammlungen: Christologische Predigten, 1820, in welchen er selbst meint am besten gearbeitet zu haben. Neue Winterpostille,

1824. Neue Sommerpostille, 1827. Die drei Artikel des Glaubens, 1830—34. Die heil. Passion, 1837. Das Vater-Unser, 1838. Die Religionshandlungen, 1839. Die Bergpredigt, 1841. Ueber die Bibel, 1842. Die Offenb. Joh., 1844. Die Augsb. Conf., 1847. Trostpredigten, 1852, und nach seinem Tode herausgegeben von Dr. Wichern, welcher dabei bemerkt, „dieser Jünger stirbt nicht“: Des Christen Glauben und Leben in 28 nachgelassenen Predigten, 1869, außerdem eine Menge Einzelpredigten. Von Bedeutung waren s. Abhandlungen: Mit Zungen reden, Stud. u. Krit., 1833, und Les spirituelles retraites, die geistl. Zurückzüge, Pelts Mitarbeiten, 1838, beide wider abgedruckt in Verm. Aufsätze und kleinere Schriften, Kiel 1853. Für den Unterricht in der Religion gab er Hoffmanns Fragstücke neu heraus 1819 u. 1822. Leitfaden für den Konfirmandenunt., 1820 u. 1822. Weisheit und Witz in Sprüchen und anderen Redensarten, 1850, für den Jugendunterricht überhaupt das Lesebuch: Gnomon, 1842, 3. Aufl. 1854, und d. Scholiast. 1850. Ihn beschäftigte sehr ein neues schl.-holst. Gesangbuch. Sein Entwurf dazu erschien 1828, Gesänge für die gemeinschaftliche und einsame Andacht. Auch verfaßte er Beleuchtung des Tadels, den das neue Berliner Gesangbuch erfaren, 1830. Er selbst versuchte sich auch als geistlicher Liederdichter. Einige seiner Lieder sind in neuere Gesangbücher aufgenommen worden. Hinsichtlich der spez. Seelsorge sagt er, dass er nicht von Haus zu Haus gerennt, d. h. sie nicht aufgesucht, doch gern geübt, worüber namentlich die von Neelsen herausgegebenen Briefe: Dr. C. Harms als Seelsorger, Kiel 1878. Dahin gehören auch gewissermaßen sein Geistl. Rath für Hebammen, 1824, 2. Aufl. 1858, und Christl. Wochenbettssegen, 1823, 2. Aufl. 1855. Eine besondere Vorliebe hegte er für die plattdeutsche Sprache. Schon 1817 schrieb er: Henrik von Zütphen den Blottügen för unsen Globen, und 1852 begleitete er die erste Ausgabe v. Claus Groths Quickborn mit einer Vorrede. In der Politik war s. Denkweise entschieden monarchisch absolutistisch. „Alle Verfassung, Konstitution ist gegen die Logik, sagt er, ein vermeintlich Drittes zwischen Regenten und Regierten, das es nicht giebt. Kein Regiment ist so teuer, als Volksregiment, nirgends ist weniger Freiheit, als wenn freies Volk das Gesetz macht. Die Stimmenmehrheit, die Majorität ist eine Despotie, so unvernünftig, so launisch, so grausam unter Umständen, als weder Czar noch Sultan sind. Verfassungen werden heute beschworen, morgen beschoren.“ „Nächst dem Christentum ist die unumschränkte Monarchie das Beste auf der Erde und ist, was im Rechte der Eid, im Regiment das einzig Heilige.“ Als aber die Rechte Schleswig-Holsteins Dänemark gegenüber in Gefar kamen, stand er entschieden mit jenem, wie er das so fromm als heldenmütig gegen Dr. Hengstenberg auszusprechen wußte. „Er war ein Mann, welcher unter zalreichen anderen Gaben auch das χαρίσμα προφητείας in hohem Grade besessen hat, ein Kirchenfürst seiner Zeit, der in unserer Zeit nicht seinesgleichen hat“ (Steinmeyer). — Am 25. Mai 1878 ist in Kiel der hundertjärige Geburtstag feierlich begangen und eine Denktafel an dem Haus, das er einst bewonte, angebracht. Auf Aufforderung des Provinzialkonsistoriums wurde auch des in den Kirchen am folgenden Sonntag gedacht. (Dr. Fr. Volbehr, Die Säcularfeier für C. H. an s. hundertsten Geburtstag, Kiel 1878.)

Über ihn vergleiche Lebensbeschr., verfasset von ihm selbst, Kiel, 2. A. 1852; Dr. M. Baumgarten, Ein Denkmal für C. Harms, Braunschw. 1855; Dr. Fr. Lübker, Lebensbilder, Hamb. 1862, S. 367 ff.; Dr. K. Schneider, Schleiermacher und Harms, Ein Vortrag, Berl. 1865; Dr. Brömel, Homilet. Charakterbilder, Berl. 1869, I, S. 178; Dr. J. Kaftan, C. H., Ein Vortr. Basel 1875; Carstens, Dr. C. H. in Oehler Pastoralth. Ztschr., 1878, März; Lüdemann, Erinnerung an C. H. u. s. Zeit, Kiel 1878; Behrmann, C. H., Eine Predigt und ein Vortrag, Kiel 1878; R. Pfleiderer, Cl. Harms, Menken und L. Hofacker in: Halte was Du hast, 1879, Juni. — **(Pelt †) Carstens.**

Harms, Georg Ludwig Detlev Theodor, Pastor in Hermannsburg und Gründer der Hermannsburger Mission, wurde am 5. Mai 1808 in Walsrode, einer kleinen Stadt des Fürstentums Lüneburg, geboren. Sein Vater war dort

Rektor der Schule und zweiter Prediger, ein Pastor altrationalistischen Schlags, aber mit dem sittlichen Ernste und der Energie, welche dieser Richtung in vielen ihrer Vertreter eignet, ein Mann des Gesetzes, der auch im Hause und in der Kinderzucht die Strenge des Gesetzes walten liesz, dabei mehr Lehrer als Pastor, wie er denn das Unterrichten so liebte, dass er auch später als Pastor in Hermannsburg eine Privatschule anlegte. Die Mutter Lucie Friederike, geborne Heinze, eine Predigertochter, war eine fromme Frau, edlen Gemüts, eine tüchtige Hausfrau und liebevolle Mutter. Ihre Söne rühmen ihr auch besonders die Gabe lebendiger und fesselnder Erzälung nach, eine Gabe, die zumeist auf ihren Son Ludwig vererbt zu sein scheint, der einen nicht geringen Teil seines Einflusses auf das Volk eben dieser Gabe verdankt. Im Hause ging es bei der großen Zal von Kindern (es waren ihrer zehn, von denen Ludwig das zweitälteste), zumal in den Kriegsjaren, nur dürftig zu, und die Kinder wuchsen sehr einfach auf, aber früh gut unterrichtet, in strenger Zucht an Gehorsam und Warheit, an Entbehrung und fleißige Arbeit gewönt.

Im Jare 1817 wurde der Vater als Pastor nach Hermannsburg versetzt, und Ludwig kam damit an den Ort, der der Schauplatz seines Lebens und Wirkens werden sollte, und den, damals unbekannt, er durch seine Arbeit zu einem in der christlichen Welt weithin bekannten gemacht hat. Hermannsburg ist ein alter Ort, dessen Anfänge bis in die Zeit der Billunge zurückreichen. Die Gegend ist anmutig, obwol sie die Art der Lüneburger Haide nicht verleugnet; manche Erinnerungen an alte Zeiten haften ihr an. Die Bevölkerung trägt unvermischt und kräftig ausgeprägt den Charakter des niedersächsischen Stammes, speziell des Lüneburger Bauern. Es gehört mit zu den besonderen Fürungen im Leben Harms, dass er in demselben Kreise aufwuchs, der hernach sein Arbeitsfeld werden sollte, und dass er über diesen Kreis nie hinausgekommen ist. Fehlt es ihm deshalb, bei aller Großartigkeit seiner Pläne und so umfassend seine Wirksamkeit wurde, doch an Weite des Blickes, haftet seiner ganzen Art eine unverkennbare Enge an, so ist er dafür andererseits um so fester und tiefer in seines Volkes Eigenart eingewurzelt. Dieses Volk kennt er, mit dem fült und lebt er, einer ihresgleichen; deshalb weiß er ihnen zu predigen, wie kein anderer. Man hat wol gesagt, er sei selbst ein Lüneburger Bauer gewesen, und er selbst hat gelegentlich seine Mission nicht one einen gewissen Stolz die „Bauernmission“ genannt. Nichts tritt denn auch aus seiner Jugendzeit so bestimmt hervor, als die Liebe zu seiner Heimat, zu ihrer Natur und Geschichte. Kein Buch war ihm lieber als Tacitus Germania; mit dieser streifte er durch Wald und Feld, las sie unter dem Rauschen der Eichen, opferte als Knabe auf den großen in der Haide zerstreuten Steinblöcken dem Wodan sein Butterbrod und beklagte, dass die alte Zeit vorüber sei. Noch in seiner bei der ersten theologischen Prüfung eingereichten sonst ziemlich inhaltslosen vita ist die besondere Vorliebe für die deutsche Geschichte eigentlich der einzig hervorstechende Zug.

Tiefere religiöse Anregungen scheint er weder im Hause noch auf dem Gymnasium in Celle, dessen Prima er von 1825—27 besuchte, empfangen zu haben. Ostern 1827 verließ er das Gymnasium mit dem Zeugnis eines besonders begabten und tüchtigen Abiturienten und ging nach Göttingen, wo er bis Ostern 1830 ununterbrochen Theologie studirte. Seine Lehrer waren hauptsächlich Eichhorn, Pott, Planck und Lücke, doch hörte er auch reine Mathematik bei Thibaut, und bei Ottfried Müller den Pindar und griechische Mythologie. Ich finde nicht, dass irgend einer seiner Lehrer einen besonders lebhaften Eindruck auf ihn gemacht hat, auch Lücke nicht, der kürzlich erst nach Göttingen gekommen, dort neues Leben zu wecken anfing. Überhaupt verraten die zur ersten theologischen Prüfung, Ostern 1830, eingereichten Arbeiten auch nicht das geringste von seiner späteren Bedeutung. Allerdings erzält sein Bruder, Theodor Harms (in der Lebensbeschreibung des Pastors Louis Harms, 4. Aufl., Hermannsburg 1874), gegen Ende seiner Studienzeit sei er eines Abends über Joh. 17 geraten, und da habe es ihn plötzlich durchleuchtet, wie ein helles Licht. Das, Vater, ist das ewige Leben, dass sie dich, dass du allein warer Gott bist und den du gesandt hast, Jesum Christum

erkennen, dieses Wort überwältigte ihn, wie einst Luther das Wort: der Gerechte wird seines Glaubens leben. Er erlebte zum ersten Male, daſs Jesus Christus allein es ist, der das Menschenherz zufriedenstellt! Von einer solchen Erweckung ist aber in der für die Prüfung eingereichten Predigt auch nicht der leiseste Hauch zu spüren. Diese trägt ganz den Charakter des vulgären eudämonistischen Rationalismus. Sie hat zum Text Apostelgesch. 6, 8—15; 7, 54—59, und will „den Christen im Kampfe für die Warheit beobachten". „Warheit ist alles, was mit den Gesetzen der Schrift und der Vernunft übereinstimmt." Sonst ist vom Inhalt der Warheit nicht die Rede. Christus erscheint in der Predigt nur als der Lehrer der Warheit und als unser Vorbild, indem er selbst für die Warheit gekämpft hat. Ein- über das anderemal wird betont, daſs die Warheit Glück bringe und dieses Glück gibt das Hauptmotiv ab für den Kampf des Christen. Da an dem Bericht des Bruders, der auf Harms eigener Erzälung ruht, füglich nicht zu zweifeln ist, wird man jene Erweckungsstunde ganz an das Ende der Studienzeit legen müsse, als die Predigt schon eingereicht war; auch wirkte sich die damals gemachte Erfarung wol erst allmählich aus. Jedenfalls vollzog sich aber in den nächsten Jaren ein völliger Umschwung in dem Leben des jungen Kandidaten, der bei der zweiten Prüfung 1833 als ein völlig anderer erscheint. Seine Predigt dreht sich jetzt ganz um das, was der Mittelpunkt seines Lebens geworden war, die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben an die freie Gnade Gottes in Christo, der für uns genug getan hat. Bei allen Unvollkommenheiten läſst doch diese Predigt schon seine eigentümliche Begabung erkennen, und man spürt in ihr bereits die ergreifende Macht, die später so viele tausende ergriffen hat. Seinen Examinatoren scheint diese Umwandlung nicht behagt zu haben. Wärend der Examinand für seine sonstigen Leistungen das Prädikat „gut" erhält, wird die Predigt nur „fast gut", die im dritten Examen 1837 sogar nur „mittelmäßig" censirt und dem Kandidaten aufgegeben, eine andere Predigt einzureichen. Ganz besonders wird getadelt, daſs Harms sich nicht an das Konzept hielt, sondern auf der Kanzel, vom Eifer fortgerissen, etwas ganz anderes predigte, als was er aufgeschrieben hatte. Als Harms später im J. 1849 bei Gelegenheit seiner Anstellung in Hermannsburg noch einmal vor dem Konsistorium predigte, fülte sich sein damaliger Rezensent (der Abt Rupstein) dagegen so von der Macht der Predigt ergriffen, daſs er „die Kritik gerne beiseite legte".

Der Grundzug, der überall die Erweckungszeit kennzeichnet „das Bedürfnis des Menschen nach einer Erlösung von Sünde und Tod, der Glaube an die freie Gnade Gottes in Christo, die Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden durch den Glauben" (vgl. Thomasius: Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens, S. 1), dabei die Gleichgültigkeit gegen konfessionelle Unterschiede, wo man nur Liebe zu dem Herrn Jesus findet, die pietistische Weltflucht und das geringe Verständnis für die Kirche und ihre Ordnungen, läſst sich auch bei Harms und in dem Kreise, in dem er fast ein Jarzehend seines Kandidatenlebens zubrachte, erkennen. Er kam als Hauslehrer nach Lauenburg in das Haus des Kammerherrn von Linstow, und bald war er in dem kleinen aber sich zusehends erweiternden Kreise von Erweckten, den er hier vorfand, mit seinem lebendigen Glauben, seinem in der ersten Liebe glühenden Eifer die eigentlich leitende Persönlichkeit. Namentlich war er es, der hier zuerst die Missionssache anregte. Selbst angeregt durch den Missionsinspektor Richter in Barmen, mit dem er wie auch mit dem auf dem Gebiete der inneren Mission tätigen Grafen Recke-Vollmerstein in lebhaftem Briefwechsel stand, gründete Harms 1834 in Lauenburg einen Missionsverein, der anfangs nur wenige Personen umfaſste, bald zunahm und Harms zum ersten Male erfaren ließ, welche erweckliche Kraft gerade in der Mission liegt. Übrigens trieb der Verein nicht bloß Heidenmission, sondern auch mit dieser zusammen, was man heute innere Mission nennen würde. Namentlich verbreitete er auch Bibeln und Erbauungsschriften und legte eine „christliche Leihbibliothek" an. Anfangs mit Barmen in Verbindung, war der Verein dann bei der in das Jar 1836 fallenden Stiftung der Norddeutschen Missionsgesellschaft tätig und gehörte dieser an. Die von Harms als Schriftfürer abgefaſsten Berichte des Vereins gestatten, einen Blick in

seine damalige Stellung zu tun. Sie zeigen eine lebhafte Begeisterung für die Sache des Reiches Christi, aber die Stimmung ist noch vorwiegend pietistisch. Harms weiß sich als Glied der lutherischen Kirche, legt aber dem Konfessionsunterschied keine Bedeutung für das Missionswerk bei. Zuerst hatte man beschlossen, die augsburgische Konfession solle der Missionsgesellschaft zugrunde gelegt werden, dann beantragten aber die reformirten Mitglieder der Gesellschaft, diese Bestimmung fallen zu lassen. Harms spricht sich in dem Berichte von 1837 für diesen Wunsch der Reformirten aus. „Wir bekannten uns“, sagt er, „vor dem Herrn als Mitglieder der lutherischen und reformirten Kirche, deren Unterschiede wir nicht ineinander verfließen lassen, als deren Kinder wir uns dankbar für ihre mütterliche Pflege bekennen wollten; aber wir verbanden uns als Mitglieder dieser verschiedenen aber in den Hauptpunkten übereinstimmenden Kirchen in gemeinsamer Liebe zu arbeiten an dem Werk der Heidenbekehrung, überzeugt, dass wir den Konfessionsunterschied in die aus den Heiden gesammelten Gemeinden nicht verpflanzen dürften, da dann die Gründung der Kirche unter den Heiden mehr oder weniger unser menschliches Werk sein würde, sondern dass der Herr es sei, der durch unsere Handreichung selbst seine Kirche dort bauen müsse und sie eigentümlich entwickeln werde, wie es seiner Gnade und Weisheit gefalle.“ In den wesentlichen Punkten des Glaubens, meinte er, seien beide Kirchen eins, die Unterschiede aber für die Predigt unter den Heiden unwesentlich. „Unsere lutherischen und reformirten Glaubensboten werden sich bei weitem nicht einmal in ein so verschiedenes Verhältnis zu der Heidenwelt stellen, als etwa zu den Zeiten der Apostel die Glaubensboten aus den Judenchristen und aus den Heidenchristen, und so wenig die Korinther sprechen sollten: ich bin Paulisch, oder Apollisch oder Kephisch, so wenig sollen unsere Glaubensboten zu den Heiden sprechen: Ich bin lutherisch oder reformirt, sondern das ist ihre Aufgabe, zu predigen den Heiden Christum den Gekreuzigten“.

Zu Michaelis 1839 kehrte Harms ins Elternhaus zurück und war den Winter über dem Vater bei seinen Arbeiten behilflich; er unterrichtete mit, predigte öfter und fing auch schon an, die Gemeinde seelsorgerisch zu besuchen. Dann kam er Ostern 1840 als Hauslehrer nach Lüneburg in das Haus des Landbaumeisters Pampel. In Lüneburg hatte sich damals bereits ein reges christliches Leben entwickelt, dessen Mittelpunkt der Senior Deichmann war, den Harms schon von Lauenburg aus oft besucht hatte. Jetzt wurde bald Harms selbst statt des schon alternden Deichmann die treibende Kraft dieses Kreises. Er predigte oft und bereits fingen seine Predigten an, auch aus weiteren Kreisen viele anzuziehen. Daneben war er auch als Seelsorger tätig; im Zuchthaus und im Krankenhaus hatte er freien Zutritt und besuchte außerdem auch, wo er nur konnte, Notleidende und Arme. „Ich gestehe aufrichtig“, schreibt sein damaliger Ephorus, der Superintendent Hölty, „dass mir ein junger Mann, der sich seinem Berufe so ganz mit Leib und Seele weiht und der sich einen verhältnismäßig so bedeutenden Wirkungskreis geschaffen hat, noch nicht vorgekommen ist.“ Namentlich förderte er auch hier wider die Missionssache. Dieser legt er schon damals die allergrößte Bedeutung für die kirchliche Entwickelung der Gegenwart bei, freilich nicht one dass sich in seine Gedanken der Glaube an ein tausendjäriges Reich, der ihn damals erfüllte, einmischt. „Nicht nur durchdringt sie“, schreibt er über die Missionssache in seinem Kandidatenberichte von 1841, „durch Gottes Gnade immer tiefer die Gemeinde, sondern sie schickt sich bereits an, das Gebiet der Erde dem Herrn untertan zu machen und so das Ende vorzubereiten, da eine Herde sein wird und ein Hirt, Christus alles in allem, und durch ihn leiblicher und geistlicher Segen alles durchdringt und die Gestalt der Erde erneuert. Und eben diese Missionssache gewinnt den entscheidenden Einfluss auf die Neugestaltung der Kirche durch die werktätige Vereinigung in der Liebe, durch die lebendige Erweckung des Bewusstseins von der allgemeinen evangelischen Kirche und ihrer Gotteskraft, welcher Gott die Tür öffnet, dass niemand sie verschließen kann, durch die Macht endlich, mit welcher sie allenthalben christliches Leben aufs neue erweckt.“ Auch hier erkennt man, wie fern Harms damals noch das Konfessionelle lag. Gerade um diese Zeit

begann anderswo der Übergang aus dem Stadium der subjektiven Frömmigkeit in das bestimmt Kirchliche. Harms interessirt sich sehr für die damit verbundenen Kämpfe, aber es kränkt ihn „der bittere lieblose Ton", der in diesen Kämpfen so oft angeschlagen wurde. Er studirt jetzt eifrig die symbol. Bücher und die alten Dogmatiker der lutherischen Kirche, Hollaz, Quenstedt, aber er ist weit entfernt davon, deren Theologie als die für alle Zeiten richtige anzusehen. Im Gegenteil, er meint: „die symbolische Theologie muss der Theologie des Geistes, d. h. des heil. Geistes, weichen, der in und aus der Schrift weht und Wissen, Leben und Liebe in Einklang bringt".

So gesegnet bereits seine Tätigkeit in Lüneburg war, so lebhaft sehnte sich Harms doch jetzt ins Pfarramt, aber bei dem großen Überfluss an Kandidaten war selbst an eine bescheidene Hilfspredigerstelle noch nicht zu denken. Ja es schien jetzt, als sollte seine Kraft der hannoverischen Landeskirche ganz verloren gehen. In Vertretung eines Lüneburger Geistlichen hatte Harms gerade an dem Sonntage zu predigen, an welchem die Danksagung für die verstorbene Königin Friederike vorgeschrieben war, und Harms las dabei nicht das vorgeschriebene Gebet, sondern sprach ein freies aus dem Herzen. Darüber zur Rechenschaft gezogen, erklärte er, er könne nicht anders als aus dem Herzen beten; ein gelesenes Gebet sei für ihn gar kein Gebet. „Was ich tue, und besonders was ich auf der Kanzel im Angesichte Gottes und der Gemeinde vorzunehmen habe, dahinein muss ich mein innerstes Wesen, meine ganze Seele legen, oder ich würde mir selber zum Heuchler werden und könnte vor Gott und der Gemeinde mein Auge nicht aufschlagen!" Obwol bezeugt wurde, das das frei gesprochene Gebet die Gemeinde erbaut habe, glaubte das Konsistorium doch, solche Willkür nicht dulden zu können; es verbot Harms, zu predigen und erklärte ihm, es werde auf seine Anstellung nicht eher bedacht nehmen, als bis er Gewär gegeben habe, dass er den Vorschriften seiner Oberen Folge zu leisten entschlossen sei. Ungefär ein Jar blieb Harms jetzt der Kanzel fern. In den von ihm angeregten Kreisen empfand man das schwer und von mehreren Personen gelangte Fürsprache an das Konsistorium, das denn auch im Juni 1842 seine Verfügung zurücknahm, nachdem Harms versprochen hatte, „den Vorschriften seiner kirchlichen Oberen wie überhaupt so auch in liturgicis in Zukunft schuldige Folge zu leisten".

Einen in der Zwischenzeit an ihn ergangenen Ruf zum Lehrer im Missionshause zu Hamburg, sowie einen zum Pastor in New-York hatte Harms abgelehnt; sein Wunsch ging auf ein Pfarramt unter seinen Lüneburgern, und der Wunsch sollte ihm endlich erfüllt werden. Sein alternder und kränklicher Vater wünschte ihn als Hilfsprediger zu haben, und das Konsistorium erfüllte die dorthin gerichtete Bitte. Am 19. Nov. 1844 wurde Harms ordinirt und trat am 2. Advent d. J. sein Amt in Hermannsburg an.

Der Gemeinde war er kein Fremder mehr. Wie schon früher hatte er, Michaelis 1843 von Lüneburg zurückgekehrt, seinem Vater auch im letzten Winter helfend zur Seite gestanden, aber jetzt doch erst begann seine eigentlich amtliche Wirksamkeit und damit auch bald eine Erweckung, wie sie der Norden Deutschlands noch nie gesehen. Sein Vater hatte ihm vorgearbeitet; die früher verwilderte Gemeinde war durch ihn wider an kirchliche Zucht und Ordnung gewönt; vor allem aber die Liebe, mit der die Gemeinde an dem Vater hing, übertrug sich auf den Son, und bereitete der unermüdlichen Arbeit desselben den Weg. Aber er arbeitete auch wie wenige gearbeitet haben, nicht bloß in der Predigt und in den Gottesdiensten, die den ganzen Sonntag ausfüllten, sondern namentlich auch in der Seelsorge, wo seine volkstümliche Art, mit den Leuten zu verkehren, seine gewinnende Freundlichkeit, seine Vertrauen erweckende Liebe zu den Armen und Elenden ihm fast mehr noch als die gewaltigen Predigten die Herzen gewannen. Eigentümlich waren die Versammlungen, die Sonntag Nachmittags in seinem Hause gehalten wurden. Es waren keine Konventikel, ja nicht einmal Erbauungsstunden, sondern eigentlich Besuche der Gemeindeglieder und eine gesprächsweise Unterhaltung mit diesen. Harms selbst schildert ihre Entstehung und ihre Art in einem Berichte vom März 1845: „Bald nach dem Antritte meines Amtes fanden

sich häufig Personen der Gemeinde bei mir ein, welche sich weitere Auskunft über die vorgetragenen Warheiten des Christentums erbaten. Natürlich kamen diese vorzugsweise des Sonntags sowol in der Zeit zwischen den beiden Gottesdiensten als nach dem Nachmittagsgottesdienste. Niemand war von mir eingeladen, keiner herzugezogen worden; jeder kam und ging zu welcher Zeit es ihm beliebte, von dem eigenen Bedürfnis getrieben. Daſs aber jeder, der kam, freundlich aufgenommen und jedem die gewünschten Aufschlüsse nach Kräften gern gegeben wurden, versteht sich von selbst. Besonders erfreulich ist es, daſs nicht allein die älteren Leute, sondern in ebenso reichem Maße auch die jüngeren Leute sich zu Gott gezogen fülen und die Früchte des Geistes darin zeigen, daſs sie das Herumtreiben auf den Straßen und in Wirtshäusern unterlassen, sich eines stillen, sittlichen und frommen Lebens befleißigen und die Sonntage in der Kirche und bei der Bibel und häuslicher Unterhaltung zubringen. Fast dasselbe läſst sich von den Schulkindern sagen, die mich ebenfalls fleißig besuchen, und denen ich dann biblische Bilder zeige und darüber erzäle. Es ist also für die mich Besuchenden weder Zeit noch Stunde bestimmt; der Sonntag ist aber der Tag, an welchem sie am meisten zu mir kommen, so daſs allerdings vom Ende der Nachmittagskirche bis gegen Abend meine Stube nie leer wird; die einen kommen, die andern gehen. Die Unterhaltung geschieht in der gewönlichen plattdeutschen Mundart und verbreitet sich, je nach den Fragen, die getan werden, über alle Gebiete des Christentums. Bald wird gesprochen über einzelne unverstandene Bibelstellen, bald über die täglichen Ereignisse im Lichte des göttlichen Wortes, bald über Kirchengeschichte, über Mission, über Mäßigkeit, über einzelne Erfarungen u. s. w. — Übrigens wird weder gebetet noch gesungen, noch ein Abschnitt der Bibel erklärt, sondern alles bleibt in den Grenzen der Unterhaltung, wobei ich gewönlich, wenn es die Gelegenheit so mit sich bringt, hie und da einmal eine Geschichte erzäle oder eine Karte z. B. von Palästina vorzeige, auch wol ein anschauliches biblisches Bild u. dgl.". Zu Hilfe kam Harms dabei seine große Gabe volkstümlicher Erzälung und die meisterhafte Art, mit der er die plattdeutsche Sprache handhabte. Übrigens ging es bei diesen Unterhaltungen ungezwungen her. Harms, der überhaupt gern rauchte, ließ wärend derselben seine Pfeife nicht ausgehen. Eine Anzal seiner Erzälungen in plattdeutscher Sprache hat sein Bruder Theodor unter dem Titel: „Honnig. Vertelln und Utleggen in sin Modersprak von Louis Harms" (2. Aufl., Hermannsb. 1871) herausgegeben, wärend eine weitere Auswal von Erzälungen meist von Missionsfesten und aus dem Missionsblatte in dem Buche: „Goldene Äpfel in silbernen Schalen" (6. Aufl., Hermannsb. 1875) gesammelt ist.

Die Hauptmacht lag doch in seinen Predigten. Harms Predigten, namentlich die Evangelienpredigten (achte Auflage Hermannsberg 1877 — die Epistelpredigten, Hermannsberg, 2. Aufl. 1875 — außerdem zwei Bände Nachlaſspredigten über die Evangelien, Hermannsbg. 1872, 2. Aufl. — über die Episteln, Hermbg. 1872 — sodann: Geistlicher Blumenstrauß, Predigten über das Leben Johannes des Evangelisten, das güldene A B C und das apostolische Glaubensbekenntniß 2. Aufl., Hermbg. 1874 — Festbüchlein, Betstunden und Predigten auf die drei Hauptfeste, Hermbg. 1871 — Brosamen aus Gottes Wort, 1. Bd., Hermbg. 1878 — 2. Bd. 1879 — alle diese sonstigen Predigten reichen übrigens an die Evangelien- und Epistelpredigten nicht hinan) gehören gegenwärtig zu den verbreitetsten Predigtsammlungen. Harms hat, wie kaum ein anderer seit Luther, es verstanden, dem Volke zu predigen, namentlich dem Landvolk. Volkstümlichkeit ist der Grundzug seiner Predigtweise. Diese ruht aber auf der Einfachheit, der Klarheit und darauf, daſs alles in diesen Predigten konkret ist. Nach dem Rat, den er einmal einem Amtsbruder gibt: „Nennen Sie alles beim rechten Namen, daſs man es mit Händen greifen kann, was Sie meinen, so konkret wie möglich, damit es nicht über den Köpfen hingeht" (Lebensbeschreibung S. 97), hat er selbst gehandelt. Homiletisch betrachtet sind die Predigten keine Kunstwerke. Die Themata sind meist nur Überschriften, die Teile nur lose aneinandergereiht, der Aufbau einfach, meist dem Text folgend. Auch die exegetische Seite ist nicht ihre

Stärke; diese liegt in dem Eingreifen in's Leben. Harms predigt aus dem Leben und für's Leben, wie wenige. Alles ist dabei auf seine Hörer berechnet, deren Leben, das Leben des Lüneburger Bauern, hat er überall vor Augen. Deren Sprache redet er auch, durch und durch jedem verständlich. Sind die Predigten auch hochdeutsch gehalten, so sind sie doch sozusagen plattdeutsch gedacht. Man kann den Versuch machen, und Seite auf Seite lassen sie sich one Anstoß, one Änderung der Konstruktion, ja fast one Umstellung der Worte in's Plattdeutsche übersetzen. Nirgends verwickelte Konstruktionen, nirgends eingeschachtelte Sätze, alles klar und durchsichtig. Der Gedankenkreis der Predigten ist enge, dieselben Gedanken kehren oft, vielfach sogar mit denselben Worten wider. Die Notwendigkeit einer gründlichen Bekehrung, die Rechtfertigung durch den Glauben und die Beweisung des Glaubens im christlichen Wandel, das ist im Grunde das Thema jeder Predigt. Harms kennt keine Rücksichten, weder auf mögliche Folgen noch auf mögliche Missverständnisse. „Mit des heiligen Geistes Kraft, akkurat nach dem Wort getrieben von der Liebe Christi, und dann one weiteres darauf und daran, und gesprochen wie einem der Schnabel gewachsen ist, und getan, was man nicht lassen kann, und in jeder Seele eine Seele sehen, die Christus mit Blut erkauft hat, und die ihm gehört und die man ihm wider gewinnen muss, das glaube ich ist der frische Lebensweg" (Lebensbeschr. S. 96). Rücksichtslos wird die Sünde gestraft, und so, dass dem Hörer keine Hintertür offen bleibt, zur Bekehrung gedrängt, begeistert die Gnade Gottes gepriesen und mit fast massiver Realität (am stärksten tritt das in den ursprünglich im Missionsblatt erschienenen nachher unter dem Titel „Das Ende der Wege Gottes", 2. Aufl., Hermbg. 1876, besonders herausgegebenen Artikeln über die letzten Dinge hervor) die Verdammnis der Gottlosen und die Seligkeit der Gläubigen auf der neuen Erde ausgemalt, dann aber auch mit ganzer Macht auf Heiligung des Lebens gedrungen, one die aller angeblicher Glaube nur Heuchelei ist. Auch das wider ganz konkret. Es werden nicht allgemeine Manungen zum christlichen Leben gegeben, sondern den Hörern wird Zug um Zug vorgemalt, wie sie ihr Leben einrichten sollen. Hier zeigt sich allerdings ein unleugbar gesetzlicher Zug bei Harms, der namentlich in seiner Lehre von der rechten Sonntagsfeier zu Tage tritt. Hier fült man auch die pietistische Enge seines Gesichtskreises. Tanzen, Kartenspiel u. s. w. wird one Einschränkung für Sünde erklärt, und wärend Harms für das Leben des Landvolks einen so gesunden Blick hat, fehlt ihm das Verständnis für das Leben der höheren Stände. Überhaupt neigt er dahin, die natürlichen Faktoren des menschlichen Lebens zu unterschätzen, ein Zug, der auch in seinem eigenen Leben, in der Rücksichtslosigkeit, mit der er seine Gesundheit aufs Spiel setzt, sowie auch in seiner Missionsleitung uns oft begegnet. Aber so ist es ihm auch gelungen in seiner Gemeinde und in dem Kreise, der ihm anhing, neue Sitte zu schaffen, und jeder, wer die Zähigkeit bäuerlicher Sitte kennt, wird darin vielleicht den größten Beweis der Macht sehen, die er mit seinen Predigten ausübte.

An äußeren Gaben mangelte es Harms dabei völlig. Seine Stimme wird schon von seinen Examinatoren als dumpf bezeichnet; kam er in Eifer, so überschlug sich die Stimme oft; seine Haltung auf der Kanzel hatte etwas steifes. Zumal in späteren Jaren, als seine von Natur starke Gesundheit bereits den übermäßigen Anstrengungen zu erliegen anfing, schien es oft, als reiche seine körperliche Kraft für eine Predigt nicht aus. Leise, fast tonlos fing er an, aber dann wuchs die Stimme und wurde immer gewaltiger, und jedem Worte fülte man es an, dass es von Herzen kam. Niemand konnte sich dem Eindruck entziehen, dass hier volle Warheit war, dass hier aus vollem Herzensglauben heraus gepredigt wurde. Ihre Höhe erreichten seine Predigten daher auch im Gebet. Seine Gebete, sowol die in den Predigten, wie die im Missionsblatt (sie sind gesammelt im „Gebetbuch für Missionsstunden", Hermbg. 1867) haben auch etwas sehr einfaches, sie sind nicht stürmisch, aber von der Gewissheit der Erhörung getragen. Auch sonst war Harms ein eifriger Beter, seine Gemeinde, auch die einzelnen Glieder derselben, trug er beständig auf dem Herzen. Er selbst gibt sich in der

stark nach. Ebenso ist seine Stellung der Landeskirche gegenüber eine zweigeteilte. Er will ihr angehören und achtet es für einen Segen ihr anzugehören, er will ihr dienen und sucht auch seine freie Tätigkeit für die Mission ihr einzugliedern. Und doch betrachtet er sie, namentlich in der Auslegung der Offenbarung (3. Aufl. Hermbg. 1878) als unrettbar verloren und stellt ihren Übergang in eine Weltkirche und Teufelskirche, sowie die Separation der warhaft Gläubigen auf's bestimmteste in Aussicht. Wärend seines Lebens sind diese Widersprüche nicht zum Austrag gekommen. Allerdings nicht one Schwanken hielt er an der Landeskirche fest; ja je ausgedehnter sein Werk wurde, desto fester schloss er sich ihr an, er entfremdete ihr nicht, sondern wuchs je länger je mehr in sie hinein. Was ihn hielt, war das Tiefgewurzeltsein im Leben seines Volks und das Bewusstsein des Segens der Landeskirche für das Volk, sowie die Erkenntnis, dass seine Mission diesen Zusammenhang mit der Landeskirche nicht entbehren könne. Nach seinem Tode ist auseinandergefallen, was seine Person zusammenhielt. Ein Teil der von ihm Angeregten ist dem auch schon in ihm vorhandenen separatistischen Zuge rückhaltlos gefolgt.

Harms äußere Erscheinung war wenigstens in den späteren Jaren keine imponirende. Er war groß von Statur, aber seine Haltung gebeugt; sein abgemagertes Gesicht trug die Spuren innerer Kämpfe. Aber es lag ein tiefer Friede darüber, und die große Ruhe und Gelassenheit in seinem ganzen Auftreten hatte doch etwas imponirendes. Aus seinen glänzenden tiefen Augen sprach eine Fülle von Liebe. Diese im Dienste des Herrn sich selbstverzehrende Liebe ist das Geheimnis seines Lebens gewesen und die Kraft seines Wirkens.

Außer den angegebenen Schriften sind nach seinem Tode noch herausgegeben: Die Auslegung der Psalmen (sie gehört zu dem besten, was wir von Harms haben); Auslegung der 1. Epistel St. Petri, Hermbg., 2. Aufl. 1870; Die Epistel an die Hebräer, Hermbg. 1871; Weissagung und Erfüllung 1872 und ganz kürzlich eine Einleitung in die h. Schrift (Biblische Einleitung, Hermbg. 1879), die wissenschaftlich wertlos ist. In der mehrerwänten Lebensbeschreibung hat die brüderliche Liebe, die sich von der geistigen Macht des Bruders ganz abhängig fült, ein Heiligenbild gezeichnet, in dem, weil die Schatten fehlen, auch das Licht nicht voll hervortritt. Die vorstehende Darstellung hat namentlich auch die mir gütigst mitgeteilten Akten des hiesigen Konsistoriums benützt. **G. Uhlhorn.**

Hasael (חֲזָאֵל, auch חֲזָהאֵל „El [Gott] hat geschaut"), König des damaszenischen Syriens in der ersten Hälfte des 9. Jarh. v. Chr. Er war von König Benhadad von Damask (als sein Feldhauptmann?) an den israelitischen Propheten Elisa abgesandt worden, um diesen zu befragen in betreff der Heilung des Königs von einer Krankheit. Da verkündete ihm Elisa den Tod des Königs und seine Erhebung auf den Thron. Den Auftrag, Hasael zum König von Aram zu salben, soll schon Elia von Jahwe erhalten haben (1 Kön. 19, 15; vgl. v. 17), aber in der uns vorliegenden Quellenverarbeitung wird die Ausfürung dieses Befehles nicht berichtet. Am Tage nach Hasaels Rückkehr starb Benhadad eines gewaltsamen Todes (im Bade erstickt?), wie es scheint durch Hasaels Hand (seine Beteiligung am Morde wird von Ewald a. u. a. O. S. 562 in Abrede gestellt; aber dann fehlt 2 Kön. 8, 15 das Subjekt). Hasael bestieg den Thron (2 Kön. 8, 7—15). Wider ihn fürten die verbündeten Könige Joram von Israel und Ahasja von Juda Krieg, um die von den Syrern besetzte israelitische Stadt Ramoth in Gilead zurückzuerobern, wurden aber von den Syrern geschlagen (2 Kön. 8, 28; 9, 15). Dem Mörder und Nachfolger Jorams, Jehu, nahm Hasael sogar alle ostjordanischen Besitzungen ab, das ganze Basan und Gilead bis an die Südgrenze, den Bach Arnon (2 Kön. 10, 32 f.). Die Bewoner der eroberten Gebietsteile wurden auf das grausamste behandelt (Am. 1, 3 f.). Auch Juda ließ er nicht unverschont; nach Eroberung der philistäischen Stadt Gath machte er Anstalten, von dort gegen Jerusalem zu ziehen, und ließ sich nur dadurch zum Abzuge bestimmen, dass der König Joas ihm alle Tempelweihegaben und die Goldschätze des Tempels und Palastes als Tribut übersandte (2 Kön. 12, 18 f.).

Noch der Nachfolger Jehus, Joahas, wurde von Hasael angegriffen (2 Kön. 13, 3. 7). Die Regierung Hasaels muss darnach eine sehr lange gewesen sein: sie reichte schon hinein in die Regierung Jorams von Israel, umfasste die ganze achtundzwanzigjärige (2 Kön. 10, 36) Regierung Jehus und nach 2 Kön. 13, 22—25 auch die ganze siebenzehnjärige (2 Kön. 13, 1) des Joahas (doch s. dagegen 2 Kön. 13, 3, wo wol von Kriegstaten Benhadads zu Lebzeiten seines Vaters Hasael die Rede sein muss). Er regierte also, wie es scheint, mindestens 45 Jare. Dem Hasael folgte auf dem Throne sein Son Benhadad, von welchem Joahas' Son Joas die seinem Vater abgenommenen Städte (also wol westjordanische) wider zurückeroberte (2 Kön. 13, 24 f.).

Auch in den Keilinschriften wird Hasael erwänt als zweimal von Salmanassar II. angegriffen (Schrader, Die Keilinschriften u. das A. T. 1872 S. 104f., 107; Keilinschriften und Geschichtsforschung 1878 passim). — Josephus (Antiqq. IX, 4, 6) berichtet, dass Ἀζάηλος und sein Vorgänger Ἄδαδος (Benhadad) um ihrer dem Volk erwiesenen Woltaten willen zu Damask göttlicher Ehren genössen. Da hier offenbar eine Verwechselung des Königs Benhadad mit dem syrischen Gott Hadad (s. d. Art.) vorliegt, so wird es auch irgendwelche syrische Gottheit gegeben haben, deren Name an חזאל anklang. Zu vergleichen ist Justin, Hist. Phil. XXXVI, 2, 3, wo als Könige der damaszenischen Urzeit Azelus und Adores (st. Hadad?) genannt werden, vielleicht ebenfalls Gottesnamen; ein solcher scheint jedesfalls in dem Namen einer Königin dieser damaszenischen Urgeschichte Athare (Athar-Astarte) oder [At]arathe (Atargatis, s. oben Bd. I, S. 736) vorzuliegen. Doch kann Chazâ-êl „El hat geschaut" in eben dieser Form niemals Gottesname gewesen sein; ob vielleicht eine Verwechselung von Ἀζάηλος mit dem Prototyp des Azazel Lev. 16, 26 vorliegt, welcher doch für die Umbildung einer heidnischen Gottheit (s. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch. I, 1876, S. 140 f.) zu halten sein wird?

Vgl. die Artikel „Hasael" in Winers RW. (1847), von Nöldeke in Schenkels B.-L. II, 1869 und von Schrader in Riehms HW. 6. Liefer. 1877; Ewald, Gesch. des Volkes Israel, Bd. III, 3. Aufl., 1866, S. 561—563, 598 f., 621 f.

Wolf Baudissin.

Hasenkamp, Johann Gerhard, Friedrich Arnold und Johann Heinrich, sind ein Brüder-Kleeblatt von reformirten Theologen, welche zur dunkelsten Zeit der Aufklärung in der 2. Hälfte des 18. Jarh. die in der heil. Schrift geoffenbarte Warheit one Menschenfurcht und one irdische Rücksicht fest und treu bekannt und gleich ihren edeln christlichen Freunden Lavater und Pfenninger, Tersteegen und Jung-Stilling, Dr. Kollenbusch und Menken die Schmach Christi, die sie reichlich getragen, für ihre Ehre geachtet haben. Alle drei Brüder sind in der Bauerschaft Wechte im Kirchspiele Lengerich in der schon damals preußischen Grafschaft Teklenburg unter einem Strohdache von geringen Bauersleuten geboren und zeichneten sich alle als echte Westfalen durch Geradheit und Biederkeit — welche sich manchmal bis zu eckiger Schroffheit verstieg, aus. Ihr Vater war — gleich seiner 1743 gestorbenen ersten Frau — nicht one Gottesfurcht, wenn auch die mancherlei tieferen Erweckungen bei ihm nicht auf die Dauer gehaftet haben; er starb gnadenhungrig 1759 mit Hinterlassung von drei noch unversorgten Sönen, einem aus erster und zweien aus zweiter Ehe mit der Schwester seiner verstorbenen Frau.

Johann Gerhard Hasenkamp, geb. 1736 den 12. Juli, gest. 1777 den 10. Juni, hat 1773 sein Leben (bis 1766) in einem Briefe an Lavater beschrieben, nach welchem sein Son Christof Hermann Gottfried (geb. 1774, gest. als Pastor in Vegesack) dasselbe in der Zeitschrift: Die Wahrheit zur Gottseligkeit (II, 5 u. 6, Bremen 1836) bearbeitet und bis zu seinem Tode fortgefürt hat. Da in demselben auch seine vielen, damals viel Aufsehen machenden, jetzt verschollenen kleinen Schriften — meist subjektiv-polemischen und apologetischen Inhalts einzeln aufgefürt sind, so braucht hier nur eine kurze Skizze seines allerdings sehr merkwürdigen Lebens gegeben zu werden.

Schon in seinem 10. Lebensjar, zur Zeit einer allgemeineren Erweckung in

seiner Heimat und in dem benachbarten Reinersbergischen in pietistischer und separatistischer Art erweckt, hatte der sehr lebhafte und begabte Knabe doch noch seine ganze Jugendzeit hindurch mit Neizung zur Fleischeslust und zu hoffärtigem Wesen viel zu kämpfen, wollte 1753—1755 auf der Akademie zu Lingen (unter Mieg und Stosch) unter bedeutenden Anstrengungen wo nicht ein Allwisser, so doch ein Vielwisser werden und geriet daher bei innerer Untreue auf gefärliche Irrwege des Hochmutes und selbsterwälter Geistlichkeit. So kam er mehrere Male als fanatischer, unberufener Prediger und Ruhestörer in Arrest, wurde seiner heterodoxen Irrlehre wegen von der orthodoxen Synode als Kandidat suspendirt und unternahm endlich 1761—1762 „als ein preußischer Joseph" zur Bekehrung des Philosophen von Sanssouci, dessen feindselig-ungläubige „Werke" seit 1750 viel gelesen wurden, eine Reise nach Breslau in's Hauptquartier Friedrichs des Großen, bis er aus seiner fast wansinnigen Exaltation in eine ebenso krankhafte Depression geriet, woraus ihn endlich ein heißes Dranggebet errettete. Tief gebeugt ward der immer noch suspendirte Kandidat 1762 in seiner Heimat wider Hauslehrer und erlangte dann 1763 in Berlin durch Vermittelung seiner Gönner Hecker und Sack seine Restitution und 1766 nach mehrjärigem Aufenthalte in Berlin und Umgegend seine Anstellung als Rektor des Gymnasii in Duisburg. Mit seiner sehr gebildeten Schülerin Kriegen aus Langerich verheiratet, wirkte er hier die letzten 11 Jare seines Lebens mit aufreibendem Eifer und schönem Erfolge für die Widerherstellung des verfallenen Gymnasii, mit einem Gehalt von nur 180 Talern sich begnügend. Er war nach Duisburg als ein gedemütigter und gewitzigter frommer Christ und als ein eifriger Anhänger Bengels gekommen, dessen Schriften, die er durch den trefflichen Inspektor des Irrenhauses Reiffer in Berlin kennen gelernt hatte, ihm Millionen wert waren. In Duisburg trat er alsbald mit den zalreichen Erweckten (Pietisten und Separatisten) am Niederrhein in Verbindung — mit Tersteegen, dem er 1769 eine sehr merkwürdige Leichenrede hielt (gedruckt in seinen „Predigten nach dem Geschmack der drei ersten Jahrhunderte", Frankf. 1772), mit Jung-Stilling, der ihm in seinem Theobald (unter dem Namen Hasenfeld) und in einem Taschenbuchaufsatze (am Ende des 12. Bandes seiner sämtlichen Werke) ein herrliches Denkmal gesetzt hat, und namentlich mit dem damals in Duisburg und bei Duisburg lebenden Dr. med. Samuel Kollenbusch (siehe den Artikel unter K), dessen eigentümliches biblisches aber unkirchliches Lehrsystem (nach Böhm, Arnold und Bengel) er sich vollständig aneignete und dann zu größerer Klarheit verarbeitete. Nach diesem verwarf er den Strafbegriff in der kirchlichen Genugtuungslehre entschieden und nahm dagegen eine strenge proportionirliche Reichsgerechtigkeit Gottes gegen seinen gehorsamen Son und die an diesen Glaubenden aber ihm Nachfolgenden nach ihrem Verhalten, sowie eine genaue Stufenordnung in der Heiligung an; zugleich wurde diese Lehre nach Art so vieler Mystiker auf geheime Visionen und Offenbarungen einer erleuchteten und reich begabten Jungfrau (Anna Dorothea Wupperman aus Barmen) gestützt. Auch seine Brüder wurden später die entschiedensten Anhänger dieser „Heiligungslehre" und Dr. Gottfried Menken in Bremen (s. d. Art.) ihr begabtester Verteidiger und Verklärer. Außerdem stand Hasenkamp wie auch Kollenbusch mit Oetinger und besonders mit Lavater und Pfenninger (1772—1774) in theologisch-christlichem Briefwechsel über Reichswarheiten und Reichsbegriffe.

Wegen seiner früheren teilweise konfiszirten schroffen Schriften gegen die Kirchenlehre und den in der Versönungslehre besonders schroffen symbolischen Heidelberger Katechismus sowie wegen seiner eigentümlichen Predigten, in welchen er „die Reichsbegriffe des Evangelii auszubreiten, die Annehmlichkeit der Gebote Christi zu zeigen (nach Lavater), Aussichten in die Ewigkeit zu eröffnen und Christi hohes Priestertum als den größten Beweis der Liebe Gottes zu prüfen" sucht, geriet Hasenkamp, welcher 1767—1771 für einen Emeritus Hilfsprediger war, mit der Clevischen Provinzialsynode und der Jülich-Clevischen Generalsynode auf's neue in Konflikt, in dessen Folge er, ungeachtet seiner versuchten Rechtfertigungen, wider als Prediger suspendirt wurde, bis das Ober-

Kirchendirektorium in Berlin und die Regierung in Cleve dieses Urteil wider aufhob. 1774 machte er mit Lavater die von Stilling und Göthe so anziehend beschriebene Reise nach Elberfeld und Barmen, worüber auch sein ausfürliches Tagebuch (in seinem Leben) wichtige Mitteilungen liefert.

Hasenkamp, ein aufrichtiger Israelit one Falsch und ein treuer Jünger Christi, arbeitete in den letzten zehn Jaren seines Lebens ernstlich an seiner Vervollkommnung und Heiligung, weil ja von ihr die Stufe seiner dereinstigen Seligkeit und Herrlichkeit abhängig war; jedoch machte ihm seine heftige und reizbare Natur dabei immer sehr viel zu schaffen. Er starb 1777 an der Auszehrung mit Hinterlassung einer Witwe und drei unversorgter Kinder mit dem Jubelrufe: Hallelujah! (Seine Schriften sind in seinem gedruckten Leben angefürt, mit Ausnahme folgender: Gerettete Candidatenwürde in einem Schreiben an Dr. Stosch 1759; Verlangtes Sendschreiben vom Gebrauche der Vernunft und Christenthum 1770; Theses contra Socinum, Duisb. 1770, 4°. Außerdem sind die Verhandhandlungen mit den Synoden und namentlich seine Retraktationsschrift: Musterung seiner jugendlichen Schriften und sein Glaubensbekenntnis [1770] handschriftlich in seinem Nachlasse, sowie in dem Rheinischen Kirchenarchiv in Coblenz.)

Friedrich Arnold Hasenkamp, geb. den 11. Januar 1747, gest. 1795 als Nachfolger seines Halbbruders im Rektorate in Duisburg, dessen Witwe er auch zur Versorgung ihrer Kinder geheiratet hatte, stimmte in seiner christlichen Gesinnung und theologischen Grundanschauung durchaus mit seinem Bruder und mit Kollenbusch überein; nur war er von Natur ruhiger und milder, und gab daher seinen Freunden und Gegnern weniger Anlaſs zu Ausstellungen. Mit einem warhaften Heldenmute bekämpfte er dagegen in einer Zeit, „wo man Parforcejagd machte auf alles, was Offenbarung hieß“, zusammen mit dem jugendlich stürmischen Menken, damals in Duisburg, und mit de Marées in Dessau, mit Lavater und Stilling, die damals allgemein und auch an der Universität Duisburg herrschende Neologie in mehreren wertvollen Schriften: Ueber die verdunkelnde Aufklärung, Duisb. 1789 (gegen [Riems] Fragmente über Aufklärung, Berlin 1788); die Israeliten, die aufgeklärteste Nation unter den ältesten Völkern in der Erkenntniß der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, mit dem Motto μὴ φοβοῦ (gegen Eichhorn) Frankf. 1790; Briefe über Propheten und Weissagungen an den Herrn Hofrath und Professor Eichhorn in Göttingen, 2 Thle., Duisb. 1791 f. (sehr scharf und schneidend), nebst einem Anhang an Herrn Doktor Thieß: Ueber Ahnden und Weissagen; Briefe über wichtige Wahrheiten der Religion, 2 Thle., Duisb. 1794 — die gediegenste Schrift unter allen. Außerdem gab er in demselben tapfern freudigen Geiste die patriotisch-deutsche, antifranzösische und antirevolutionäre Schrift heraus: Wahrheiten für ein braves Volk, Duisburg 1793, ein würdiger Vorläufer und Seitenstück zu Menkens Glück und Sieg der Gottlosen (Nürnberg 1795 und 1848). Fast alleinstehend in seinem felsenfesten freudigen Glauben an den lebendigen geoffenbarten Gott vor der damaligen theologischen Welt geißelt Hasenkamp mit schonungslosem Eifer die allein herrschenden Aufklärer (Danz, Semler, Eichhorn, Schulze, Teller, Steinbart, Bahrdt), bekennt sich selber als entschieden bibelgläubig und christlich rechtgläubig, und nur in der Form der dogmatischen Begründung von der Kirche und den Symbolen abweichend: „Ich kenne fast nichts Seichteres, als die erdichtete, daſs ich nicht sage, erlogene Accommodation“. Cranz, Bahrdt, Eichhorn und änliche plündern die Bibel und entweihen das Christentum unmittelbar. Welche sich solchen widersetzen, die Warheit in Schutz nehmen und öffentlich für's Christentum herauskommen, werden von Herrn Riem, Biester und Gedike, von Herrn Nikolai und dessen Gesellen als Schwärmer und Dummköpfe weggeschlagen, damit die andern desto sicherer plündern und rauben können“. (Eichhorn wuſste auf die ihm gemachten sehr heftigen Vorwürfe nur mit vornehmer, kalter Abfertigung zu antworten: in der Allg. Biblioth. der bibl. Litt. 1791, S. 758 ff.)

Johann Heinrich Hasenkamp, geb. 19. Sept. 1750, gest. den 17. Juni 1814 als Pastor der kleinen reformirten Gemeinde Dahle bei Altena in der

Grafschaft Mark, war von seinen Brüdern der gemütlichste und seelenvollste und darum atmen auch seine nach seinem Tode von seinem Neffen herausgegebenen: „Christliche Schriften“ (2 Bändchen, Münster 1816 und 1819) einen noch woltuenderen herrlich-erhabenen Geist. Besonders hat das **erste Bändchen**, seine innigen Briefe an christliche Freunde und Freundinnen (die meisten an die Großmutter des Referenten, Witwe Huyßen in Barmen und Iserlohn) enthaltend, überall viele Freunde gefunden und daher auch die **dritte** Auflage erlebt, wärend das **zweite** Bändchen, **Homilien**, Fragmente enthaltend, nur unter den Anhängern der Kollenbusch-Menkenschen Schule verbreitet ist. Zugleich mit seinem Bruder Friedrich Arnold erst mit 16 Jaren unter der Klage seiner Mutter: „Es ist Jammer um das gute Garn, das die Jungen spannen!“ dem Spinnrade und der Viehherde entnommen, ward er schon nach 6 Jaren (1773) Kandidat, dann 1776 bis 1779 Rektor in Emmerich und blieb von da an 35 Jare unverheiratet auf seiner einsamen Bergpfarrei unter Drahtziehern und Scheerenschleifern. Sein Neffe sagt von ihm in der Vorrede zu seinen Schriften: „Er war durch Gottes Gnade in Christo ein herrlicher Mensch geworden, und ein Hirte von seltener Treue und Klugheit gewesen. Anhaltende Schwächlichkeit und das einsame Leben in dem durch Gebirge und ungebante Wege von der übrigen Welt abgesonderten Dorfe hatten seiner langen, hagern Gestalt ein sehr ernstes, fast an Düsterheit grenzendes Aussehen gegeben; allein in seinem Innern wonte eine solche Fülle von Freuden, dass auf den leisesten Laut der Liebe oder der Erinnerung an ein Wort Gottes plötzlich, wie durch dunkle Wolken unerwartet der heiterste Sonnenblick bricht, sein ganzes Angesicht von himmlischem Glanze leuchtete. Nie noch sah ich einen Mann, bei welchem die verborgene Herrlichkeit den äußern Menschen so schnell durchdrang und in allen Zügen, Blicken und Gebärden so kräftig verklärte, als dies bei ihm zu geschehen pflegte“. — Mit diesem Zeugnisse stimmt sein einen mächtigen Eindruck gewärendes, vor mir hängendes Bild, ein teures Erbstück. **M. Goebel †.**

Hasmonäer (בֵּית חַשְׁמוֹנָאִי, חַשְׁמוֹנִים) ist der eigentliche Geschlechtsname jener berühmten Patriotenfamilie, welche sich unter der Regierung des Antiochus IV. Epiphanes an die Spitze eines Volksaufstandes stellte, aus welchem nach furchtbaren Anstrengungen und manchem blutigen Wechsel des Glücks eine letzte kurze Periode der Freiheit und des Glanzes für Israel hervorging. Der Ursprung des Namens ist nicht ganz sicher. Nach Josephus und nach der Analogie ist man allerdings berechtigt, denselben von einem Individuum abzuleiten, einem Asamonäus, den Josephus als Urgroßvater des Priesters Matthatias, des Anfängers der Bewegung, auffürt; aber dieser Name ist doch so sonderbar fremdartig, dass vielleicht eine appellative Bedeutung (vgl. Psalm 68, 32) als Ehrentitel, nicht geradezu als unstatthaft erscheinen dürfte. Wie dem sei, im Munde der spätern Zeiten heißen sie gewönlich die Makkabäer, eine Bezeichnung, die bekanntlich von dem Zunamen des ersten und berühmtesten der Befreier herzuleiten ist.

Die Quellen der Geschichte der Hasmonäer sind 1) die sogenannten Bücher der Makkabäer, die im griechischen Anhang des A. T. ihre Stelle gefunden haben. Das erste fürt aber die Geschichte nur bis zum Ausgang Simons herab, das zweite nicht einmal bis zum Tode des Judas; zudem stimmen sie nicht durchaus mit einander überein; sind auch anerkanntermaßen von ungleichem Werte; überhaupt aber viel jünger als die erzälten Begebenheiten. Sie mögen aus ältern verlorenen Dokumenten, und aus der mündlichen Überlieferung geschöpft haben; aber unverkennbar auch, besonders das erste Buch, aus poetischen Quellen, vielleicht Volksliedern, Psalmen, was sich an zalreichen Stellen durch den Parallelismus der Rede, die Figuren, den lyrischen Schwung des Vortrags kund gibt. 2) Josephus in seinem großen Geschichtswerke (Antiqq. 12—14) ist für uns die ausfürlichste, in vielen Teilen einzige Quelle; im Beginne offenbar von dem ersten Makkabäer-Buch abhängig, für spätere Epochen aber vielleicht selbst durch Familientradition unterrichtet, da er sich rühmt, mit den Hasmonäern verwandt zu sein, jedenfalls auch im Besitze einer ausländischen historischen Litte-

ratur, die nicht gering gewesen sein kann, für uns aber verloren ist. 3) Jüngere jüdische Geschichtswerke wie die arabische Redaktion im 4. Bande der Londoner Polyglotte, und die mehrfach gedruckte hebräische Megillat Antiochos haben als Quellen keinen selbständigen Wert. 4) Aus den Klassikern ist namentlich für das Ende des Zeitraums, wo die Römer unmittelbar eingreifen, mancher schätzenswerte Beitrag zu gewinnen. Aus allen diesen Quellen sind aber höchstens materielle Tatsachen zu erheben. Den Geist der Geschichte entdeckt nur ein tieferes Studium. Wir bezwecken hier nicht eine in's einzelne gehende Darstellung jener ersteren, sondern möchten die höhern Gesichtspunkte angeben, aus denen sie im Zusammenhang mit der allgemeinen Entwickelung des Judentums zu verstehen sind.

Der oberste Grundsatz der Politik in allen macedonischen Staten des Orients war die Gräcisirung der einheimischen Völker. Auch Antiochus IV. befolgte denselben, aber mit einer Hast und Hartnäckigkeit, welche den Erfolg eher schwächte, als förderte. Von allen seinen Untertanen waren die Israeliten one alle Frage diejenigen, deren Geiste und Bildung das griechische Wesen am meisten zuwider war. Und gerade sie muſste sein Plan am meisten berücksichtigen, wegen ihrer Verbreitung, ihrer Verbindung mit dem Auslande, ihres Reichtums und Einflusses, ja auch wegen der geographischen Wichtigkeit ihres Stammlandes. Je ferner sie seinem Zwecke standen, desto unüberlegt gewaltsamere Mittel setzte er in Bewegung, um denselben zu erreichen. Es überrascht uns nicht, daſs viele Laue und Furchtsame das Eindringen der fremden Gesittung als ein Unvermeidliches geschehen ließen, one sich dabei zu beteiligen; ja selbst dies ist begreiflich, daſs viele teils aus sittlicher Entartung, teils aus Überdruſs an dem pedantisch-pfäffischen Wesen der andern, meist aber aus Privatinteresse sich der griechischen Regierung in die Arme warfen und gegen vaterländische Religion und Satzung gleichgiltig wurden. Dafür aber erstarkte auch der Eifer der Anhänger dieser letztern, die zwar durch ihre hierarchischen Institutionen in größerer geistiger Beschränktheit gehalten wurden und meist in weniger glänzenden Verhältnissen lebten, allein das schönere Erbe ihrer Väter, den frommen Glauben und die Treue des Sinnes bewarten. Sie nannten sich gern die Bedrückten (עֲנִיִּים), die Armen (אֶבְיוֹנִים), die Frommen (חֲסִידִים), und letzterer Name, Chassidäer, *Ἀσιδαῖοι, Χασιδαῖοι*, wurde zuletzt die Bezeichnung einer politischen Partei. Antiochus, von dem moralischen Widerstande erbittert, fing zuletzt eine eigentliche Religionsverfolgung an, die mit tückisch-kleinlichen Beschränkungen begann, um bis zum empörendsten Blutvergießen fortzugehen. Diese Maßregeln hatten den gewönlichen Erfolg. Nach kurzer Zeit fanden die Patrioten in dem Priester Mattatja von Modin einen Fürer, in seiner kecken Tat, der öffentlichen Ermordung eines königlichen Vogtes, das Zeichen des Aufbruchs und das Muster der Künheit. Zunächst freilich war ihre Schilderhebung nichts als eine Flucht mit Weib und Kind in die Berge, wo sie unter täglicher Angst, ein armseliges Leben fristend, mehr den Resten einer überwundenen, als dem Kerne einer zum Siege heranwachsenden Partei glichen. Mattatja mit seinen fünf Heldensönen organisirte hier den kleinen Krieg, mit leicht beweglichen Streifbanden, überall zufarend, wo man sich seiner nicht versah und nirgends zu treffen, wo man ihn suchte, zerstörte die Götzenaltäre, beschnitt die Kinder, und tat den Juden, die nicht mit ihm hielten, noch mehr Abbruch, als den Griechen selbst. Er starb 166 v. Chr. ein Jar nach dem Ausbruch des Aufstandes.

Von seinen Sönen wurde einer der Jüngern, Judas, zum Kriegsobersten bestellt, der, welcher sich bis dahin am meisten in dem gefärlichen Handwerke bewärt hatte. Sechs Jare fürte dieser die Partei mit übermenschlicher Anstrengung gegen eine überlegene Macht und mit wechselndem Glücke. Entscheidende Treffen muſste er meiden, schon weil er kein größeres Heer bei der Fane behalten konnte; aber seine Kundschafter, seine Verbindungen mit dem platten Lande und in den Städten, wo die Griechen noch mehr heimliche Verräter, als erzwungene Freunde zälten, erleichteten ihm die Überfälle. In unzäligen Scharmützeln, die in den

vorliegenden Berichten wol mit Unrecht als Feldschlachten dargestellt sind, klopfte er die verhassten Fremden und seine begeisterten, siegeslustigen Scharen nannten ihn Makkabi, den Hämmerling, einen glorreichen Namen, den die Geschichte im Volksmunde dieser ganzen Heldenfamilie, ja oft allen ihren Anhängern und Streitgenossen gegeben hat. Die einzelnen Auftritte des schwankenden Kampfes sind anziehend für den Leser, aber one tiefere Bedeutung für die Entwicklung der Dinge. Deutlich sieht man, dass dieser Kampf mehr ein religiöser, als ein nationaler war; denn Judas hatte immer viele Israeliten besonders auch am antiochenischen Hofe zu Feinden und die Kennzeichen des Bürgerkriegs fehlten nicht in diesen blutigen Fehden. Dafür war es aber auch der schönste Triumph des Helden, dass er den Tempel zu Jerusalem eroberte (die Burg Zion bezwang er nicht) und ihn feierlich wider weihte nach dem Greuel der heidnischen Verwüstung, die ihn heimgesucht; und die järliche Widerholung des Festes (25 Kislev 148 aer. Seleuc. = Dec. 165 a. C.) auf ewige Zeiten, zeugt ebenso laut für die Kraft des Glaubens, der es behält, als für den Ruhm des Siegers, der es gestiftet hat. Übrigens stimmen die Berichte über die Züge und Siege des Judas nicht zusammen. Lücken und Widersprüche machen dieselben überhaupt zweifelhaft; aber da in der Geschichte kein Fortschritt, sondern ein tägliches Schwanken des Geschicks sich zeigt, so ist es auch kein Wunder, dass schon dem nächsten Geschlechte der Faden der Ereignisse sich mannigfach verwirrte. Für die Sache der Juden war das wichtigste die eintretende und zunehmende Zerrüttung des syrischen Reichs, in welchem die Thronfolge streitig wurde und dessen innere Verhältnisse, durch kluge Benützung, die Interessen der Patrioten bald mehr förderten, als glänzende Siege gekonnt hätten. Zwar in ihrem ersten Stadium gefärdeten diese Verwicklungen in furchtbarer Weise die bereits errungenen Vorteile. Demetrius, der Neffe des Antiochus, und rechtmäßige Erbe der Krone, entriss dem unmündigen Sone des Usurpators das Reich und stellte seine Angelegenheiten mit Kraft und Nachdruck wider her. Judas, der es noch nicht zu einer sichern Basis für seine kriegerischen Unternehmungen, geschweige zu einer festen bürgerlichen Ordnung für die von ihm besetzten Landesteile hatte bringen können, hoffte zuletzt durch auswärtige Hilfe zum Ziele zu kommen. Er soll Verbindungen mit dem römischen Senat angeknüpft haben, dessen Politik sich allerdings jetzt schon, im Trüben zu fischen, bei den morgenländischen Händeln zu schaffen machte, aber bei der Entfernung vorläufig nicht wirksam eingriff. Die Heere des Demetrius überschwemmten das Land, befestigten sich aller Orten, Jerusalem selbst ging verloen und Judas fiel bei Eleasa (oder Bethseda) 161 v. Chr., den Feinden seine Eroberungen, den Seinigen einen Namen und ein Beispiel lassend, das viele Siege aufwog, der einzige Fanatiker, dessen Bild in reinem, hellen Glanze in der Erinnerung der Geschichte steht, welche die Gräuel des Religionskrieges und die Blutschuld aller Parteien gerne vergaß über der unendlichen Woltat der Rettung des alten Judentums mit seinen teuern Hoffnungen bis auf die Zeit der Erfüllung.

Aber die Hasmonäer verzweifelten nicht. An des tapfern Judas Stelle trat der schlaue Jonathan, zog sich in die Schluchten und Sümpfe am untern Jordan und machte sich von dort aus als Freischärler den Syrern und Arabern furchtbar. Aber an Widergewinnung Jerusalems war vorerst nicht zu denken. Man war zufrieden, wenn nur Mut und Hoffnung nicht verloren gingen, und wenn auch die Aussichten des Augenblicks trüber waren als zu Nehemias Zeit, der Glaube an den Gott der Väter, in Not und Tod erprobt, musste vorhalten gegen Sturm und Gefar. Plötzlich änderte sich die Lage der Dinge. Ein angeblicher Son des Antiochus IV. (Alexander Bala) trat gegen Demetrius auf (152 v. Chr.). Beide Gegenkönige bewarben sich um Jonathans Gunst als eines tüchtigen Parteifürers, und weil von seiner Hilfe der Besitz des wichtigen Judäa abhängen konnte. Demetrius, welcher schon früher einen Waffenstillstand bewilligt hatte, gab ihm die Geißeln zurück und zog die Besatzungen der meisten jüdischen Festungen an sich, so dass Jonathan wider one Schwertstreich Herr des Tempels wurde. Alexander aber machte ihn zum Hohenpriester und Kreisobersten, und der Jude, mit beiden Händen zugreifend, vereinigte mit einem Male

die geistliche und weltliche Macht mit oberlehensherrlicher Zustimmung in seiner Hand, doch mehr zuwartend als eingreifend in den Gang der Ereignisse. Als Demetrius umkam (150 v. Chr.), war er zugleich durch Amt und Volksgunst Meister in Judäa und syrischer Feldhauptmann, ein mächtiger Vasall des Seleukidenreiches. Nach wenigen Jaren (146 v. Chr.) erhob sich der zweite Demetrius, der Son des ersten, gegen den falschen Alexander. Jonathan schlug ihn und gewann, schon nicht mehr nach dem Willen seines Lehensherrn fragend, das Land der Philister als Preis des Sieges. Als später Demetrius mit ägyptischer Hilfe doch siegte und Alexander zu Grunde ging, war Jonathan mächtig genug, dass der neue König, seiner frühern Schmach vergessend, ihn lieber zum Freunde als zum Feinde hatte. Er gab dem jüdischen Lande Steuerfreiheit gegen einen festen Zins und nahm eine jüdische Leibwache in seinen Sold, die ihm gute und blutige Dienste leistete. Eine neue Verwicklung der syrischen Verhältnisse fürte endlich die völlige Unabhängigkeit Palästinas herbei. Gegen Demetrius II. erhob sich ein junger Son des Alexander, Antiochus VI. oder eigentlich dessen Minister Tryphon, und der Hasmonäer, immer auf der Seite, wo es am meisten zu gewinnen gab, stand ihm bei und half ihm zur Herrschaft. Aber er büßte schwer seine eigennützige Politik. Tryphon, der selber nach der Krone strebte, bemächtigte sich seiner durch Verräterei und tötete ihn zugleich mit seinem königlichen Mündel (143 v. Chr.). Jonathan erscheint in der Geschichte in einem weniger glänzenden Lichte als sein Vorgänger und sein Nachfolger, indessen hat doch gerade er den Grund zu der Erhebung seines Hauses und zu der gänzlichen Befreiung der Juden gelegt. Bei der Beurteilung seiner allerdings treulosen und eigennützigen Politik darf man nie vergessen, dass die syrischen Herrscher ihn eben auch nur aus Not und um Vorteils willen begünstigten, und den Juden nie von Herzen etwas zu Liebe taten.

Noch lebte ein letzter Son des Mattatja, Simon, längst erprobt in Rat und Tat, gleich ausgezeichnet durch Klugheit, Milde und Kraft und im vollen Genusse des öffentlichen Vertrauens. Er war der Statsmann des Hauses, wie Jonathan der Diplomat, Judas der Held desselben gewesen war. Ihn stellte das Volk, frei und selbst handelnd, sofort an die Spitze, und Simon, nicht mehr der Mann der Not wie seine Brüder, sondern der Herrschaft, tat den letzten noch übrigen Schritt und erklärte sich und seine Nation für unabhängig, wärend die syrischen Fürsten und Großen um die auseinanderfallenden Fetzen ihres verrotteten Reiches stritten (142 v. Chr.). Er fürte die Titel Hoherpriester, Fürst und Feldhauptmann der Juden, seinem Volke ein Symbol des Friedens und der Freiheit, ein Priesterkönig in der Ordnung Melchisedeks. Diese Epoche in der jüdischen Geschichte, auch äußerlich durch die Eroberung Zions der davidischen gleich, bezeichnet einen Wendepunkt in der innern Entwicklung des israelitischen Volkstums. Von der Restauration bis hieher, in allmählich und sicher fortschreitender Weise, fand dieselbe in dem Priestertum und seinem bestimmenden Einfluss ihren Schwerpunkt, wie denn die ganze Organisation, zuerst Jerusalems, nachher der Judenschaft überhaupt auf dem Grunde des Kultus erbaut war und keine andere Amtsgewalt neben der priesterlichen aufkam oder ausgebildet wurde. Je mehr aber diese Organisation sich an den Buchstaben eines Gesetzes lehnte, welcher mit der Zeit immer mehr Gegenstand der Forschung und Auslegung werden musste, je weiter sich das Judentum selbst ausbreitete und für unzälige Gemeinden der Kultus, wie er in Jerusalem bestand, also auch das Priestertum, eine fremde Sache wurde, desto mehr musste letzteres an Kraft und Einfluss an andere Mächte verlieren, welche bald die öffentlichen Zustände, den täglich wechselnden Bedürfnissen folgend, auch korporationsmäßig, zu leiten strebten. Die Schule erbaute sich neben dem Tempel, und hatte den Vorteil, dass sie wandern konnte, dieser nicht; der Katheder überragte bald den Altar. Die verhältnismäßige Ruhe dieser Zeit erlaubte den Ansichten und Tendenzen zum Bewusstsein zu kommen und sich schärfer auszuprägen, und der wichtige Umstand, dass nun an die Stelle des rein theokratischen Interesses, gerade zu der Frist, als es sich am reinsten und kräftigsten entfaltet und geordnet hatte, ein dynastisches zu treten begann,

bante auch einen Prinzipienkampf an, in welchem, wie immer, die Verhältnisse über die Idee den Sieg davon trugen.

Simons Regierung war bei seinen vorgeschrittenen Jaren nur eine kurze, aber eine glückliche. Nach außen geachtet und gefürchtet, nach innen durch weise Mäßigung über den Parteien stehend, obgleich von Haus aus der Emporgetragene einer Partei, ist er in der Geschichte überhaupt ein seltenes Beispiel warhaft königlicher Größe, in der israelitischen das einzige, an dem kein Flecken haftet. Aber sein Volk erkannte auch seinen Wert. In dankbarer Ergebenheit, und seine Verdienste laut rühmend, bestätigte es in feierlicher Tagfart seine Würden und fertigte darüber eine Urkunde aus, welche, auf eherner Tafel an die Mauer des Heiligtums geheftet, ein ebenso schönes Zeugnis für die Wäler als für den Gewälten war (18 Elul 172 aer. Seleuc. = Sommer 140 v. Chr.). Der uns überlieferte Text (1 Makk. 14) spricht nicht ausdrücklich von Erblichkeit solcher Stellung, aber bei dem Hohepriestertum verstand sich dieselbe onehin und mit diesem einigte sich leicht die übrige Gewalt. Vom folgenden Jare an schlug Simon auch Münzen für eigene Rechnung, die ersten in Israel, und nach Jaren der Freiheit zälend. Simon starb 135 v. Chr. durch Meuchelmord, nachdem kurz zuvor sein Son noch einen Sieg über die Syrer erfochten hatte, welche unter einem letzten kräftigen Fürsten, Antiochus VII., dem Bruder des zweiten Demetrius, für einen Augenblick ihre Herrschaft in Palästina herzustellen versuchten.

Dieser Son Johannes, mit griechischem Namen (wie von jetzt an alle Glieder des Hauses sich gewönten) Hyrcanus genannt, konnte zuerst das Feld nicht behaupten und musste sogar seine Burg schleifen lassen, Geißeln geben und als Vasall dem Syrer zinsen, aber mit der syrischen Herrlichkeit ging es rasch zu Ende. Antiochus fiel (130 v. Chr.) im Streite gegen die Parther, deren Obmacht anfing auf Vorderasien zu drücken, und dreißig Jare blutigen Bürgerkriegs, wärend dessen sechsmal die Krone durch Gewalt in neue Hände kam, zerstörten jeden Lebenskeim des angefaulten macedonischen States. Johannes, ein würdiger Son des großen Vaters, machte sich die Umstände bass zu nütze. Ebenso sehr Priester als Feldherr eroberte er für sich und Mosen die Landschaften, auf welche Israel ein geschichtliches Recht begründen mochte. Der Tempel auf Garizim wurde zerstört und Samarien, wenigstens politisch, mit Juda verbunden; denn die versuchte kirchliche Union, überall schwer zu vollbringen, schlug in ihr Gegenteil um. Edom musste sich dem Erben Davids unterwerfen und die Beschneidung annehmen, ein Gewinn für den Augenblick, eine Verlegenheit für die Zukunft. So schlang er den Lorber um die Tiare; er galt dem Volke als ein Prophet und Psalmen feierten seinen Ruhm, aber mit ihm stieg auch Israels Glanz in's Grab (107 v. Chr.).

Denn noch hatten die Hasmonäer an den bisherigen Formen ihres Regiments nichts geändert, und schon nagte der Wurm des Widerspruchs an dem Marke ihrer Gewalt. Mehr vielleicht durch die Umstände, als durch eigenen Ehrgeiz, waren sie dahin gefürt worden, sich selbst in den Vordergrund zu stellen und in ihrem Hause die Kraft Israels zu verkörpern. Dazu hatten sie natürliche Weisheit und Erfarung belehrt, dass mit idealem theokratischem Wesen in dem Drange der Wirklichkeit wenig ausgerichtet sei und ihre Herrschaft hatte notwendig die Form jeder andern menschlichen annehmen müssen. Das war nun aber der Partei der Patrioten nicht recht, die in volkstümlicher Erhebung den ganzen Handel angefangen hatten, und bei welchen die republikanischen Ideeen unter Leiden und Opfern aller Art immer mehr erstarkt waren. Der Glanz einer einzigen Familie war den puritanischen Gleichheitsmännern um so unerträglicher, da dieselbe die Grundsätze ihres Ursprungs mehr und mehr verleugnete, und dem Gesetze Gottes über den Kopf wuchs. Die Schulpedanten stimmten bei und verlangten einen Hohenpriester aus Aarons Geschlecht.

Nach Hyrkans Tode eilte das Haus der Hasmonäer rasch seinem Verfalle entgegen. Nach außen verdankte es seine Größe doch zumeist dem Sinken der Seleukiden und Ptolemäer, und fristete darum seine politische Stellung nur so lange, als es diese verkommenen Geschlechter zu Nachbarn hatte. Im Innern

aber gehörte mehr als gewönliche Herrschertugend dazu, die drohende Obmacht der Parteien zu zügeln, unter welchen die mächtigste und meinungskräftigste, eben diejenige, welche das Haus an's Ruder gebracht, nicht gewillt war, ihre Grundsätze aufzugeben und mit Unmut merkte, dass sie sich Herren gegeben hatte, die ihres Ursprungs nur zu gerne vergaßen. Weit entfernt aber solche Tugend zu besitzen, schienen die Erben der hochherzigen Freiheitskämpfer eher das Blut jener durch alle Greuel der Schande und des Verbrechens berüchtigten Despoten der Nachbarschaft in den Adern zu haben. Schon Hyrkan ante nichts Gutes von seinen fünf Sönen und übertrug im Testamente die Regierung seiner Witwe, aber der eine Son, Aristobulos I. (Judas) ließ sie Hungers sterben, warf drei Brüder in's Gefängnis und tötete den vierten, den er zuerst zum Mitregenten angenommen hatte. Aber schon im nächsten Jare (106 v. Chr.) ereilte ihn selber der Tod. Das merkwürdigste in seiner Regierung war, dass er zuerst den Königstitel annahm, den er am wenigsten verdiente, und dadurch den Grund zu Ansprüchen und Abneigungen legte, welche in gleicher Weise seinen Erben verderblich wurden. Seine Witwe Alexandra, die berühmteste des Namens in dieser Familie, der neuen Würde noch nicht überdrüssig und derselben wert, wälte unter den gefangenen Schwägern einen, Alexander I. (Jannäus, Jonathan) und bot ihm Freiheit und Krone mit ihrer Hand. Die andern wurden das Opfer dieses Bündnisses. Die Regierung Alexanders war die längste unter allen hasmonäischen und im ganzen ebenso unglücklich als lang. Er wollte als Eroberer glänzen wie sein Vater, one dessen Mittel zu besitzen. Er fürte Kriege mit wechselndem Erfolge, und in der Weise der Zeit, zum teil mit gemieteten Truppen, meist heimatlosem Gesindel, eine Raubwirtschaft im großen Maßstabe. Unterdessen wuchs daheim die politische Gärung. Die Patrioten entfremdeten sich vollends einem Königtume, das die Quelle seiner Macht, mit vollkommener Verkennung seiner Bedingungen, im Nachamen fremden Despotismus zu finden wänte, und instinktmäßig sich von dem gesinnungstüchtigen Teile der Nation entfernte, um sich den Griechenfreunden, den Weltlichgesinnten, den Sadducäern in die Arme zu werfen, gegen welche die Väter einst das Schwert ergriffen hatten. Die Masse des Volks, überall nur zu leicht überredet, dass ihre Leiden einzig von den Regierenden verschuldet sind, war von den Patrioten mit Hass gegen den König erfüllt worden als gegen einen Verräter der väterlichen Religion. Bei einem Feste wurde er gröblich beschimpft; die blutige Rache, die er im überwallenden Zorne an der aufgehetzten Menge nahm, vertausendfachte die Zal seiner entschiedenen Feinde und weckte einen Bürgerkrieg, um so schrecklicher, als er nicht um Macht und Ehre, sondern um Meinungen gefochten wurde. Aber noch war das hasmonäische Königtum stärker als die Meinungen. Der Sieg blieb ihm. Sechs Jare dauerte der Kampf; die blinde Parteiwut rief die Heiden zu Hilfe gegen den Gesalbten des Herrn. Aber Alexander erstickte die Kraft seiner Feinde in ihrem Blute. In seinen letzten Tagen, seines Armes wider mächtig, begann er noch einen glänzenden Siegeslauf nach außen, so dass er mit Stolz und Befriedigung den Augenblick des Abschieds konnte nahen sehen. Reich an gewonnenen Erfarungen setzte er sterbend (79 v. Chr.) seine Gemalin Alexandra zur Herrscherin ein und empfahl ihr, sich mit der pharisäischen Partei, d. h. mit der öffentlichen Meinung, mit dem Geiste der nationalen Überlieferungen zu versönen, one deren Grundlage das Königtum keinen Bestand haben könne. Sie befolgte seinen Rat; entfernte die Häupter der Sadducäer aus Jerusalem durch eine ehrenvolle Verbannung in militärische Posten, verkündigte allgemeines Vergeben und Vergessen der frühern Händel, und regierte klug und kräftig bis an ihr Ende (70 v. Chr.). Sie hatte zwei Söne, den trägen und schwachköpfigen Hyrcanus (II.) und den künen und glänzenden Aristobulos (II.), jener ein Spielzeug der Pharisäer, die ihn beherrschten, dieser beliebt beim Volke und dem beengenden Geiste dieser Partei abhold. Der erstere wurde König und Hoherpriester, aber der jüngere hatte bei guter Zeit seine Maßregeln getroffen und die sadducäischen Festungskommandanten im Lande gewonnen, und konnte mit ihrer Hilfe schon nach wenigen Monaten jenen gewaltsam aus beiden Ämtern vertreiben.

Kurz nachdem dieses geschehen war, sank das seleukidische Reich unter den Streichen der Römer zusammen (65 v. Chr.). Hyrkan, der unbeachtet in Jerusalem lebte, verließ um diese Zeit die Stadt, auf den Rat seines ehemaligen Ministers Antipater, eines gewandten und ehrgeizigen Idumäers (des Vaters des großen Herodes), und flüchtete sich zu einem benachbarten, arabischen Fürsten. Aristobul ergriff dagegen die Waffen, aber one Erfolg, und beide in ihrer onmächtigen Torheit wandten sich an die Römer, um ihren Streit auszugleichen. Auch die strengeren Republikaner, um sich nicht unbezeugt zu lassen, erschienen, gegen beide protestirend, vor dem stolzen Pompejus in Damask. Dieser eilte nicht mit einem Ausspruch über fremdes Interesse, und Aristobul, Schlimmes anend, eilte davon, sich zum Kampfe zu rüsten. Solche verwegene Auflehnung gegen den schuldigen Respekt vor der vermittelnden Großmacht konnte diese billig nicht ungerächt lassen, und die Legionen marschirten auf Jerusalem los. Die Stadt wurde in dreimonatlicher Belagerung stückweise erobert, der Tempel zuletzt. Ein schreckliches Blutbad weihte die Römerherrschaft ein. Pompejus schaffte das Königtum ab (63 v. Chr.), machte den Hyrkan zum zinspflichtigen Volksfürsten, schlug einen Teil des Landes zu Syrien und fürte den Aristobul mit seinen Kindern nach Rom zum Triumphe.

Von den Hasmonäern ist nichts mehr zu berichten als eine furchtbare Reihe von Tragödien, in denen sie ebensosehr den Ruhm ihrer Anen als ihre eigenen Sünden abbüßten. Der eine von Aristobuls Sönen, Alexander, entkam seiner römischen Gefangenschaft, raffte einen Haufen Parteigänger zusammen, und wagte, seine Mittel überschätzend, den Römern die Gewalt in Palästina streitig zu machen. Unterdessen war der römische Bürgerkrieg ausgebrochen und Cäsar, den Gegner im Osten zu beunruhigen, ließ jetzt auch den Aristobul los, der aber schon unterwegs von Pompejanern aus dem Wege geräumt wurde. Alexander hatte bald darauf dasselbe Schicksal (49 v. Chr.). Letzterer hinterließ zwei unmündige Kinder, welchen die Natur alle Vorzüge ihres erlauchten Geschlechtes, das Schicksal dessen bitterste Erfarungen vorbehalten hatte. Aber auch ein Bruder Alexanders lebte noch, Antigonus; für kurze Zeit der Widerhersteller der hasmonäischen Königswürde. Als nämlich Cäsar im Osten obsiegte, kam die Regierungsgewalt durch ihn, der Tat mehr als dem Namen nach, an das Haus des Idumäers Antipater, und da dieser als ein Ausländer den Patrioten bald noch mehr verhasst war, als einst die hasmonäischen Dynasten, so geschah es, dass in der Verwirrung, die auf Cäsars Tod folgte, die Volkspartei den Antigonus herbeirief. Dieser kämpfte one Glück gegen Herodes, den Son Antipaters, der eigentlich immer noch im Namen des alten Hyrkan regierte, und nun auch, so sehr aus Politik als aus Neigung, mit Mariamne verlobt war, der schönen Tochter des unglücklichen Prätendenten Alexander und durch ihre Mutter der Enkelin Hyrkans. Als aber im Jar 40 v. Chr. die Parther einen siegreichen Zug gegen Vorderasien ausfürten, konnte Antigonus als König in Jerusalem einziehen und Hyrkan wurde verstümmelt nach Babylon geschleppt. Allein schon drei Jare später eroberten die Legionen des Antonius unter C. Sosius Jerusalem wider, und Antigonus fand zu Antiochien sein Ende auf dem Richtplatz durch die Hand des Liktors, leider schwach genug, durch unmännliches Gebaren den tragischen Ruhm seines Untergangs vor der Nachwelt zu verkümmern. Herodes — dessen Leben in einem eigenen Artikel erzält werden wird — konnte in der Fülle seiner Macht die Ruhe nicht finden vor einem Namen und einer Erinnerung, welche im Herzen des Volkes Raum zu gewinnen schienen, je mehr die Streiche des Schicksals die alte Schuld sünten. Der 80järige Hyrkan wurde aus Babylon hergelockt und, da die Natur zu langsam mit ihm ein Ende machte, in eine angebliche Verschwörung verwickelt und hingerichtet (31 v. Chr.). Der Son Alexanders, Aristobul, durch Mariamnen Herodes Schwager, ein achtzehnjäriger blühender Jüngling, durch Erbrecht im Besitze der hohenpriesterlichen Würde, dem sich im natürlichen Bedürfnisse eines Gegensatzes die begeisterte Liebe des Volkes zuwendete, war für die grausame Vorsicht des Herrschers eine fernere Gefar und kam wie durch Zufall im Bade um (34 v. Chr.). Das Schicksal Ma-

riamnens endlich, der letzten Hasmonäerin, und ihrer beiden Söne ist bekannt genug und selbst durch die Dichtkunst vielfach verherrlicht und bedarf keines besondern Berichtes. Die finster blutige Gewaltherrschaft ihres Gatten und Mörders, die Niederträchtigkeit der Nachfolger desselben, die schnöde, hönende Habsucht der römischen Landpfleger hatte bald das jüdische Volk gegen das Andenken an die letzten Sprossen des hasmonäischen Hauses freundlich gestimmt, wenn auch die Geschichte nur ihren großen Anen ein Denkmal im Tempel des Ruhmes gönnt.

Ed. Reuss.

Hasse, Friedrich Rudolf, ist geboren zu Dresden den 29. Juni 1808. Sein Vater war dort Professor am Kadettenhause und leitete die Erziehung und Bildung mit großer Sorgfalt, so dass der sehr begabte und fleißige Son schon mit dem 17. Jare die Reise zur Universität erlangte. Fast hätte er, der gründlich philologisch Geschulte, sich der Philologie ergeben, wenn ihn nicht die exegetischen Studien im Alten und Neuen Testament zu Leipzig für immer an die Theologie gefesselt und A. Hahns Vorträge über die Dogmatik ihm dieselbe zu einer Lebensaufgabe gemacht hätten. Die Disputation, welche A. Hahn 1827 bei seinem Amtsantritte über das Wesen des Rationalismus und sein Verhältnis zum Naturalismus hielt, hatte für viele, auch für Hasse, die Folge, dass er sich zu dem Supranaturalismus bekannte, welcher eine göttliche Offenbarung annahm, die in der heil. Schrift enthalten und als vernunftmäßig zu erkennen ist. Hasse beendigte sein Triennium zu Leipzig, wo er das letzte Semester noch mit seinem Vater zusammen sein konnte, der als Professor der historischen Hilfswissenschaften nach Leipzig berufen war. Von Leipzig ging er nach Berlin, um sich für die akademische Laufban weiter auszubilden. Hier ging ihm im Verkehr mit Neander, Schleiermacher, Marheineke u. a. eine neue Welt auf. Durch Marheineke, der ihn besonders anzog, wurde H. zum Studium der Hegelschen Philosophie angeregt und er hörte Hegel selbst und andere Hegelianer, wie Gans und Hotho. Von dem dogmatischen Standpunkt den H. zu Leipzig eingenommen hatte, gelangte er zu Berlin bald zu der Einsicht, dass er mit Marheineke in den wesentlichsten Stücken nicht übereinstimmen könne. Er fasste die Bedeutung der Hegelschen Philosophie besonders nach ihrer formellen Seite ins Auge. Seine theologischen Studien konzentrirten sich seitdem vorzüglich im Gebiete der Kirchengeschichte. Zum Gegenstande seiner Dissertation hatte er sich seit 1832 das System Anselms von Canterbury erwält; er hoffte dadurch Neander nach der historischen, Marheineke nach der spekulativen Seite zu befriedigen. Kaum eine Periode der Kirchengeschichte war bis dahin so dürftig behandelt wie die Scholastik, und doch fand Hasse hier ware Schätze des Geistes, die man verkannt, weil nicht gekannt hatte. Aus dem reichen Gebiete der Anselmischen Theologie bearbeitete er zuerst die Lehre vom göttlichen Ebenbilde, eine Arbeit, welche die theologische Fakultät nicht bloß befriedigte, sondern auch von Illgen in seiner Zeitschrift für historische Theologie (1835) als wertvolle Forschung aufgenommen wurde. Die Vorlesungen über Kirchengeschichte, die Hasse seit 1834 zu Berlin mit Beifall begonnen hatte, zeigten ihm bald, dass er hierin seinen eigentlichen Lebensberuf gefunden habe. Die Methode einer waren Kirchengeschichtsschreibung, wie sie Hasse damals vom Standpunkte des Hegelschen Formalismus vorschwebte, versuchte er in mehreren Rezensionen von Engelhardts, Guerikes und Hases Handbuch der Kirchengeschichte darzulegen, welche in den „Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“ 1835 u. ff. erschienen. Da Hasse mit großer Schärfe die Mängel der Methode in jenen Werken aufgedeckt hatte, sah sich Hase veranlasst, in der dritten Auflage seines Handbuchs sich in einer Vorrede mit der Hegelschen Methode auseinanderzusetzen, zeigte aber gerade hier, wie richtig die Ausstellungen waren, die Hasse gemacht hatte. — Nach Hasse soll es die Idee der Kirche allein sein, welche uns den ganzen Verlauf ihrer Geschichte verstehen und wissenschaftlich konstruiren lehrt. Nur dann, wenn die Forschung der Kirchengeschichte von dem Lichte der Idee der Kirche geleitet und die Vorstellung dadurch bestimmt wird, kann ware Objektivität erreicht werden; denn nur im Lichte der Idee ist das Objekt, die kirchengeschichtliche Tatsache, als aus ihr hervorgegangen in seiner Fülle und

Tiefe klar und offenbar. Dem Denken erschließt sich allein die Tat des Gedankens, dem Geiste nur tut sich der Geist auf. Mit allgemeinen und unbestimmten Reflexionen über die kirchengeschichtlichen Ereignisse, welche den einzelnen Perioden als Übersichten vorausgeschickt werden, wird der Stoff nicht bewältigt. Schon damals nimmt H. in seinen kritischen Erstlingsarbeiten eine sehr selbständige Stellung ein. Noch schärfer trat dies hervor in einer Rezension der Monographie von C. F. Baur in Tübingen über die Gnosis, welche H. in der von seinem Kollegen Bruno Bauer begründeten Zeitschrift für spekulative Theologie (im ersten Bande) veröffentlicht hat. Der Nachweis, daſs Baur die Gnosis als Religionsphilosophie weder philosophisch durch eine Entwicklung des Begriffs der Religionsphilosophie eingeleitet, noch geschichtlich durch eine Darstellung der verschiedenen Bestrebungen, den Begriff der christlichen Religionsphilosophie zu realisiren, in strengem Zusammenhang fortgefürt habe, war so schlagend gefürt, daſs Baur selbst durch eine eingehende Abhandlung über den Begriff der christlichen Religionsphilosophie und ihre ersten Formen in derselben Zeitschrift sich zu verteidigen suchte.

Hasse folgte um Ostern 1836 einem Rufe nach Greifswald als außerordentlicher Professor der Kirchengeschichte, wo er den Cyklus seiner Vorlesungen feststellte. Die Geschichte des Alten Bundes schickte er als Einleitung der Kirchengeschichte voran. Die Kirchengeschichte selbst teilte er in drei Teile, in denen sich ein Kreislauf der Idee vollendet, d. h. eine bestimmte Erscheinungsform des Reiches Gottes in der sichtbaren Kirche vollständig ausgeprägt hat. 1) Ältere Periode, d. h. das einfache Insichbeschlossensein der Kirche; 2) Mittlere oder die Entäußerung an den Gegensatz oder die Welt, und 3) Neuere oder die dadurch notwendig bedingte Rückkehr der Kirche in sich.

Unter dem Ministerium Eichhorn wurde Hasse 1841 an Rheinwalds Stelle nach Bonn berufen. Dort vollendete er 1843 den ersten Band seiner Monographie über Anselm von Canterbury, der das vielbewegte Leben dieses Primas der anglikanischen Kirche behandelte —, eine Frucht gründlichster Forschung, welche sogleich die kirchenhistorische Meisterschaft des Autors bekundet. Die Formeln der Hegelschen Schule hatte er abgestreift, aber den reinen Gewinn aus derselben behalten. Die höchste Anforderung, welche an eine kirchenhistorische Monographie gestellt werden kann, ist erfüllt; die Persönlichkeit des Anselm tritt nach ihrer Vielseitigkeit zwar immer in den Vordergrund, aber es steht zugleich die ganze Bewegung jener Zeit in ihrem innersten Zusammenhange damit in Beziehung. Der zweite Band dieses Werkes, der erst 1852 erschien und das ganze Lehrsystem Anselms reproduzirt, hat Hasse unwidersprechlich den Preis dogmenhistorischer Meisterschaft verschafft. Die Anselmsche Theologie ist völlig durchdrungen; daher die reinste Objektivität der Auffassung und klarste Darstellung. Man kann verfolgen, wie die Theologie Anselms allmählich aus dem Entwicklungsgange seines Geistes heraus entstanden und das Einzelne nach und nach sich zu einem organischen Ganzen gestaltet hat. — Hasse, den die theologische Fakultät, beim 25järigen Jubiläum der Bonner Universität 1843 doktorirt hatte, trat nach dem Abgange von Nitzsch und Sack 1849 in die Fakultät ein, in der er neben Bleek, Dorner und Rothe wirkte. Er besaß ein ausgezeichnetes Lehrtalent, das sich vorzüglich in den mündlichen Erläuterungen entwickelte, welche er in freier Weise an ein vorgetragenes Diktat anknüpfte. Die nach seinem Tode herausgegebenen Vorträge über die Geschichte des Alten Bundes und die Kirchengeschichte sind eben nur als Diktat das Gerippe, das man sich mit dem Fleisch und Bein seiner mündlichen Erläuterungen bekleidet denken muſs. Jenes Talent trat aber auch in der Leitung der Übungen des kirchenhistorischen Seminars und selbst in der Abhaltung der Kandidatenexamina zu Koblenz oft glänzend hervor.

Was Hasse über den Kreis der Studirenden und Kollegen hinaus eine hohe Achtung erweckt hatte, war die Festigkeit und Biederkeit seines Charakters, seine echte kindliche Frömmigkeit und Pietät, von der sein ganzes Wesen durchdrungen war. In großer Bescheidenheit dachte er von sich selbst gering und wuſste stets an anderen das Gute herauszufinden und freudig anzuerkennen.

Für die kirchlichen Fragen der westlichen Provinzen von Preußen hegte Hasse in späterer Zeit, besonders seitdem ihn die theologische Fakultät zu den Provinzial-Synoden nach Westfalen deputirte, ein immer lebendigeres Interesse. Als Vertreter einer unirten Fakultät vermied er anfangs sorgfältig, in eine Parteistellung auf den Synoden einzutreten, und wenn dies später, als die scharfe Scheidung der konfessionellen Parteien eintrat, geschah und er seine Herkunft aus der lutherischen Kirche Sachsens nicht verleugnete, so riet er doch immer zum Frieden. So konnte er sich auch über die Erfolge der rheinischen Missionswirksamkeit in der Heidenwelt freuen, obgleich diese ganz auf dem Boden der Union begründet war. Er studirte diese Missionsgeschichte so gründlich, dass er über dieselbe Vorlesungen hielt. Ebenso warm beteiligte sich Hasse an der Vereinssache der Gustav-Adolf-Stiftung.

Der körperlich urkräftige Mann, dessen Gesundheit nie erschüttert worden war, erlag einem Halsübel, das sich rasch zu einem unheilbaren steigerte, am 14. Okt. 1862.

Nach seinem Tode ist von seinen gediegenen Vorlesungen herausgegeben: Geschichte des Alten Bundes, Leipzig, Wilh. Engelmann 1863; Kirchengeschichte in drei Bänden, besorgt von seinem ehemaligen Schüler Dr. A. Köhler in Erlangen, Leipzig 1864, die zweite revidirte Auflage in einem Bande, Leipzig, W. Engelmann 1872. In diesem Werke ist die konstruktive Methode, wie sie sich für H. im Laufe der Zeit immer mehr geklärt hatte, streng durch den gesamten geschichtlichen Stoff nach der angegebenen Dreiteilung durchgefürt. Über Hasse: Dr. F. R. Hasse, weiland Cons.-Rath und Prof. der Theologie zu Bonn. Eine Lebensskizze von dem Unterzeichneten, Bonn bei A. Markus 1865.

W. Krafft.

Hatto (auch Haito, Heito, Hetto, Ahyto ꝛc.), Abt von Reichenau und Bischof von Basel im 9. Jarh. — Geboren 763 (vielleicht aus der Familie der schwäbischen Sülichgaugrafen) kommt er als fünfjäriger Knabe mit seinem Bruder Wadilcoz in's Kloster Reichenau, wo er eine treffliche Erziehung und Bildung erhielt, wird Vorsteher der Klosterschule, 806 nach dem Tode Waldos Abt daselbst, 807 von Karl dem Gr. zum Bischof von Basel erhoben. 811 schickt ihn der Kaiser, der viel auf ihn hielt, mit den Grafen Hugo von Tours und Hajo von Friaul als Gesandten nach Konstantinopel an Kaiser Nikephorus († 26. Juli 811). Er fürte seine Aufträge glücklich aus, erlitt aber auf der Heimreise Schiffbruch. Eine von ihm verfasste Reisebeschreibung (Hodoeporicum), die Herm. Contr. erwänt, ist verloren; allerlei Abenteuerliches über diese Reise erzält der Anonym. Sangall. V. Carol. II, 8. Nach 16 oder 17järiger Amtsfürung, wärend der er die Basler Domkirche, den Münster in Reichenau herstellte, die Klosterbibliothek vermehrte ꝛc., legte H. 823 Bistum und Abtswürde nieder und lebte als einfacher Mönch in Reichenau bis zu seinem Tod 836. — Von Hattos Schriften sind zwei erhalten: 1) Visio Wettini, Aufzeichnung der merkwürdigen Vision eines Reichenauer Mönchs und Schulvorstehers Wettin oder Guettinus, der 824 drei Tage vor seinem Tod von einem Engel durch Himmel, Hölle und Fegfeuer gefürt wurde und was er in diesen Regionen geschaut, seinen Brüdern berichtete. Dieser Bericht wurde von Hatto, dem früheren Lehrer Wettins, in Prosa niedergeschrieben, später von Walafrid Strabo in lateinische Verse gebracht; der Eindruck auf die Zeitgenossen war groß; man hat darin ein Vorbild von Dante gesehen, wichtig für die ethischen und dogmatischen Anschauungen jener Zeit. — 2) Ebenso wichtig für die Kirchen- und Sittengeschichte des 9. Jarh. ist das sog. Capitulare Hettonis, d. h. 25 capitula oder Diözesanstatuten, die H. als Bischof von Basel für die Geistlichen seines Sprengels als Richtschnur ihrer Amtsfürung aufstellte (qualiter se ipsos et plebem sibi commissam caste et juste regere atque in religione confirmare debeant); es zeigt sich uns hier einerseits der niedere Bildungsstand des Klerus, andererseits aber auch die Bemühungen der Kirche und des Episkopats um sittliche und geistige Hebung desselben und um christliche Erziehung des Volks, dabei eine noch ziemlich unabhängige Stellung der deutschen Kirche gegenüber von Rom. Einen interessanten Beitrag zur Sakramentslehre

enthält cap. 5 vgl. Bd. XVI, S. 311. Die Visio Wettini zuerst gedruckt bei Mabillon AA. SS. O. B. IV, 1 p. 273, 280; bei Migne Patrol. S. lat. CV, p. 769; die 25 capitula zuerst bei Achery Spicil. I, 583; in verschiedenen Konziliensammlungen z. B. Mansi XIV, 393; Migne p. 763 sq.; auch bei Pertz, M. G. III, 439. Ein Brief von Bischof Frothar von Toul an Hatto bei Duchesne Scr. II, 719; eine Urkunde Kaiser Ludwigs des Fr. für H. betr. das Kl. Reichenau s. bei Migne p. 767 (v. 14. Dez. 816). — Quellen für seine Lebensgeschichte sind bes. Walafrid Str., Hermann Contr. bei Pertz, Monum. V; Egino, De viris ill. Augiae bei Pez, Thes. anecd. t. I; vgl. Fabricius, Bibl. med. et inf. lat. III; Hist. lit. de France IV, 523 sq.; Bähr, Röm. Litt. im karoling. Zeitalter, S. 379; Wattenbach, D. Geschichtsq. I, 206; Gfrörer, KG. III; Rettberg, KG. Deutschl. I, 451, II, 93 ff. **Wagenmann.**

Hatto I. und. II (auch Atto, Hetto, Haddanus ꝛc. — der Name findet sich in etwa 20 verschiedenen Formen, s. Böhmer-Will a. a. O.), Erzbischöfe von Mainz im 9. und 10. Jarh. — Hatto I., um die Mitte des 9. Jarh., warscheinlich in Schwaben, aus vornehmer Familie geboren, im Kloster Ellwangen, nach anderer Vermutung in Fulda gebildet, 888 Abt von Reichenau, 889 Abt von Ellwangen, wird 891 mit Beibehaltung dieser und anderer Pfründen von König Arnulf, dem er zuvor schon wichtige Dienste geleistet hatte, nach dem Tode des Erzb. Sunderold, der am 26. Juni 891 in einer Schlacht gegen die Normannen gefallen, auf den erzbischöflichen Stul von Mainz erhoben und spielt in dieser hohen geistlichen und weltlichen Stellung unter den letzten Karolingern eine weltgeschichtliche Rolle — „das vollendete Bild eines mittelalterlichen Kirchenfürsten“ (Will), ein „Statsmann, wie Deutschland wenige gehabt hat“ (Leo). Reich begabt, ebenso klug wie energisch (vir ingeniosus, prudens, strenuus), in allem Wissen seiner Zeit gründlich gebildet (tantus in omni genere philosophiae etc. nennt ihn Regino), von unerschöpflicher Gewandtheit des Geistes, in geistlichen und weltlichen Geschäften ebenso gewissenhaft wie scharfblickend, ebenso fromm wie dem König treu ergeben, genoss er König Arnulfs Gunst und Vertrauen im vollsten Maß, so dass das Volk ihn „das Herz des Königs“ nannte, und stand ihm wärend seiner ganzen Regierung treu zur Seite, wie ja überhaupt damals der deutsche Episkopat es war, der die Reichseinheit gegenüber von den Sondergelüsten der Stämme und weltlichen Fürsten rettete. Insbesondere begleitet H. den König zweimal nach Italien (894 und 896), und empfängt hier von Papst Formosus das Pallium (896) und wertvolle Reliquien des h. Georg für sein Kloster Reichenau. Größer noch wurde sein Einfluss, als 900 nach Arnulfs Tod dessen siebenjäriger Son, Ludwig das Kind, auf den deutschen Königsthron erhoben wurde. Hatto, der Taufpate und geistliche Vater des Kinds, und sein Landsmann und Freund Bischof Adalbero von Augsburg, des Königs Erzieher, waren es, die jetzt in Verbindung mit anderen Bischöfen und Großen des Reichs (bes. dem mit Hatto innig befreundeten Bischof Salomo von Konstanz u. a.) anstatt des unmündigen und schwachen Königs das Regiment fürten, bis dieser im August oder September 911 sein Schattenleben beschloss. Und wenngleich H. in dieser hervorragenden Stellung seinen eigenen Vorteil wie den der Mainzer Kirche keineswegs vergaß (indem er zu den beiden Abteien, die er schon besaß, sich auch noch die reichen Klöster Lorsch und Weißenburg verleihen ließ), so gebürt ihm doch das einstimmige Lob der Zeitgenossen, dass er für das Wol des ganzen Reichs in unablässiger Sorge sich abmühte und den schwerbedrohten Frieden nach Kräften zu erhalten suchte. Auch unter Konrad I., der ihm seine Erwälung (6./10. Nov. 911) verdankte und warscheinlich von ihm die Salbung empfing, dauerte Hattos Einfluss noch fort bis zu seinem eigenen, am 15. Mai 913 erfolgten Tode (über den Zeitpunkt desselben s. Waitz, Jahrbb. d. d. Reichs unter Heinrich I. N. Bearb. S. 200; Böhmer-Will, S. 95 f.; Ort und Todesart sind unbekannt). Ein Vierteljarhundert lang, seit seiner Erhebung zum Abte des reichsten deutschen Klosters und auf den ersten deutschen Bischofsstul, griff niemand tiefer denn er in die Geschicke Deutschlands ein mit einer Klugheit und Energie, die von allen anerkannt wird, als Vorkämpfer des mit der Geistlichkeit im engsten Bunde

stehenden Königtums gegenüber der zu fürstlicher Stellung aufstrebenden Macht der großen Vasallen. Ebendarum aber ist es auch nicht zu verwundern, dass sein Charakter vielfach und frühe schon von der Volkssage verunglimpft, dass er der schwärzesten Taten und Pläne beschuldigt wird und dass auch noch die neueste Geschichtschreibung (s. Dümmler S. 586) im Zweifel ist, ob sie ihm mehr Lob oder Tadel spenden soll. Ganz besonders ist es seine Beteiligung an der sog. Babenberger Fehde und dem Untergang des Grafen Adalbert (906), sowie sein Verhalten gegenüber von dem mächtig aufstrebenden sächsischen Herzogshaus (913), was ihm den Vorwurf einer unlautern, auch vor gemeiner Perfidie und blutiger Gewalttat nicht zurückschreckenden Politik — mit oder one Grund — eingetragen hat. Dort soll er, als Ratgeber K. Ludwigs, im Streit der Konradiner und Babenberger in Franken den in seiner Burg Theres am Main belagerten Grafen Adalbert durch seine Bürgschaft zu freiwilliger Unterwerfung bewogen und dann doch seine Bestrafung treuloserweise veranlasst oder zugelassen haben (wärend freilich nach anderer Angabe Adalbert selber auf Verrat sann und deshalb hingerichtet ward, s. Dümmler S. 539 f.; Will S. 91). Herzog Heinrich aber überfiel, wärend Hatto dem König Konrad 913 an den Rhein gefolgt war, die Besitzungen des Erzbistums Mainz in Thüringen und Sachsen; aus diesem Anlass entstand, wie es scheint, im Volke die Sage, B. Hatto habe den mächtigen Sachsenherzog, dem mit Gewalt nicht beizukommen war, mit List aus dem Weg räumen wollen mittelst einer goldenen Kette, durch die er erwürgt werden sollte (s. darüber Waitz, Wattenbach, Dümmler S. 582). — Dagegen wird von andern (s. bes. Böhmer-Will S. XXIX) gerade das als besonderer Vorzug an der Wirksamkeit Hattos gerühmt, dass er nie seine Pflicht als Fürst der Kirche vergessen, dass er trotz seiner so tief in's politische Leben eingreifenden Wirksamkeit nicht verweltlichte, vielmehr die seltene Gabe besaß, die wichtigsten Reichsgeschäfte mit ebenso geschickter Hand zu lenken, wie die Interessen der Kirche mit apostolischem Eifer zu waren. Diesen seinen kirchlichen Eifer in der Verwaltung seiner ganzen Kirchenprovinz rühmt schon sein Zeitgenosse Abt Regino von Prüm in der Vorrede zu seinen c. 906 verfassten, Hatto als dem Primas der deutschen Kirche dedicirten 2 Büchern: De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis (s. die Ausg. von Wasserschleben, Leipzig 1840). Von den unter seinem Vorsitz gehaltenen Synoden ist die wichtigste die Reichssynode zu Tribur 895 (vergl. RE. Bd. XVI, S. 367 der 1. Aufl.), wo im Mai d. J. 26 oder 27 Bischöfe, mehrere Äbte und viele Geistliche aus dem ganzen deutschen Reich erschienen waren, um in Anwesenheit des Königs Arnulfs, unter dem Vorsitz der drei Metropoliten H. von Mainz, Hermann von Köln, Ratbod von Trier Göttliches und Menschliches zu verhandeln, und durch 58 canones, die teils eine Widerholung älterer (zum teil freilich pseudoisidorischer), teils neue Bestimmungen enthielten, kirchliche Ordnung und Zucht herzustellen oder zu schärfen, das Verhältnis der Kirche zur weltlichen Macht zu regeln, die geistliche Gerichtsbarkeit der Bischöfe festzustellen, aber auch, bei aller Anerkennung Roms als der geistlichen Mutter und Meisterin kirchlicher Ordnung, den deutschen Episkopat gegen römische Übergriffe und Fälschungen sicher zu stellen (s. bes. Phillips, Die große Synode zu Tribur in den Sitzungsberichten der Wiener Akad. 1865, S. 713 ff.; Hefele, C.G., Bd. IV, S. 552 ff.; Dümmler S. 394 ff.). Insbesondere waren es zwei Streitigkeiten über Diözesanrechte, die ihm teils damals in Tribur, teils später Gelegenheit gaben, die Rechtsansprüche deutscher Bischöfe auch gegenüber von Eingriffen des römischen Stuls kräftig zu vertreten. Die 847 von K. Ludwig dem Deutschen veranlasste, 858 von Papst Nikolaus I. bestätigte Vereinigung des bisher zum Kölner Metropolitansprengel gehörigen Bistums Bremen mit dem Erzbistum Hamburg hatte langwierige Streitigkeiten zur Folge. Erzb. Hermann von Köln forderte widerholt die Rückgabe Bremens an die Kölner Metropole und wandte sich deshalb 890 an Papst Stefan IV. und Formosus. Dieser übertrug die Entscheidung dem Erzb. Hatto von Mainz, der 892 auf einer Synode zu Frankfurt zu gunsten Kölns entschied. Da Adalgar sich nicht fügte, so erneuerte Hermann seine Klage auf der Reichssynode zu Tribur 895. Auch hier fiel die Entscheidung,

angeblich infolge eines Gottesurteils, zu gunsten Kölns aus, das Bistum Bremen wurde seinem früheren Metropoliten zurückgegeben, Adalgar unterschrieb als einfacher Bischof. Dabei blieb es vorerst, obwol Papst Sergius c. 905 die beiden deutschen Erzbischöfe Hatto und Hermann wegen dieser Verletzung päpstlicher Privilegien mit Suspension bedrohte (s. Adam. Brem. G. Hammab. eccl. I, 51 bei Pertz IX, 561; vgl. Jaffé, R. P. a. a. 905; Böhmer-Will S. 91). Ebenso nahm sich Hatto c. 900 der Diözesen- und Metropolitanrechte deutscher Bischöfe an wider die vom Papst unterstützten Losreißungsgelüste der Mähren in einem freimütigen Schreiben an Papst Johann IX., womit er die an denselben Papst gerichteten Klagen des Erzb. Theotmar von Salzburg und anderer bayerischer Bischöfe unterstützt und diese gegen Verleumdungen in Schutz nimmt (s. Gieseler, KG. II, 1, 357; die Echtheit dieses Briefes ist neuerdings mehrfach angefochten, aber auch verteidigt worden, s. Böhmer-Will S. 89). — Auch durch kirchliche und profane Bauten machte sich Hatto verdient: in Reichenau baut er die Kirche des h. Georg, in Mainz verschönerte er den Dom und erweiterte die Stadt bis an den Rhein. — Über den Tod eines so gewaltigen mitunter auch gewalttätigen Kirchenfürsten bildeten sich im Volke mancherlei Gerüchte. Nach Ekkehard von St. Gallen (M. G. SS. II, 89) stirbt er italica febre, nach Thietmar (M. G. III, 736) repentina morte, nach Widukind (M. G. III, 428) nimia tristitia et morbo confectus, aus Kummer über das Misslingen seiner Anschläge gegen Herzog Heinrich von Sachsen; spätere Sagen lassen ihn vom Blitz erschlagen, vom Teufel geholt und in den Schlund des Ätna geworfen werden; nach der spätesten und bekanntesten Form der Sage soll er wegen seiner Unbarmherzigkeit gegen die Armen oder wegen gotteslästerlichen Schwörens in dem angeblich von ihm erbauten Mausturm (d. h. Wartturm, turris speculatoria) bei Bingen von den Mäusen gefressen sein (Trithem. Chron. Hirsaug. und Annales Hirsaug. z. J. 967 und 973, wo die Sage irrtümlich von Hatto I. auf den minder bedeutenden Hatto II. übertragen ist).

Hatto II. war Mönch und Abt in Fulda, Neffe und Nachfolger des bei Otto I. in großem Ansehen stehenden Abtes Hadamar († 956), begleitet 961 K. Otto I. nach Rom und wird von diesem 968 auf einer Synode zu Ravenna auf den durch den Tod des Erzb. Wilhelm († 2. März 968) erledigten Stul von Mainz erhoben, nachdem er sich bereit erklärt hatte, zur Errichtung des Erzbistums Magdeburg und der dadurch veranlassten Beschränkung des Mainzer Metropolitangebietes seine Einwilligung zu geben. Sonst ist von seinem Leben und Wirken nichts sicheres bekannt; gefälschte Urkunden mit seinem Namen für Pöhlde, Einsiedeln, Schuttern s. bei Jaffé und Will. Er starb 18. Januar 970. Dass er so wenig als Hatto I. den Binger Mäuseturm gebaut hat, ist sicher; ebenso, dass nicht auf jenen, sondern auf diesen die bekannte Mäusesage sich bezieht.

Quellen und Litteratur über die Hattosage wie für die Geschichte beider Erzbischöfe sind jetzt am vollständigsten zusammengestellt in J. Fr. Böhmer, Regesta Archiepiscoporum Maguntinensium, I. Band, herausgeg. von C. Will, Innsbruck 1877, S. XXVII ff., XXXVI, S. 84 ff., 114 ff. Außerdem vergl. die bekannten geschichtlichen und kirchengeschichtlichen Werke, bes. Gfrörer, KG., Bd. III; Dümmler, Gesch. des ostfränk. Reichs, Bd. II, S. 330 ff.; Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit, I, 181 ff., 560; Leo, Gesch. des d. Volks, I, 569 ff.

Wagenmann.

Hauge, Hans Nielsen, hat sich durch Widererweckung des in der Zeit des Rationalismus hingesiechten geistlichen Lebens in Norwegen einen Namen in der Kirchengeschichte erworben. Geboren am 3. April 1771 auf dem Hofe Hauge im Kirchspiele Thune (Smaalenenes Amt), erhielt er als Bauernson nur die äußerst dürftige Bildung, die damals dem gemeinen Manne in Norwegen überhaupt zu teil wurde. Da sich indessen die Gedanken des Knaben schon sehr frühzeitig mit religiösen Fragen, namentlich der Frage über die Ewigkeit, beschäftigten, so suchte er Unterricht in den alten christlichen Schriften, die sich in dem Hause seiner gottesfürchtigen Eltern vorfanden. Unter den asketischen Schriften, aus

denen er insbesondere schöpfte, nennt er selbst außer der heiligen Schrift nur Luthers kleinen Katechismus, Pontoppidans Katechismuserklärung und des dänischen Bischofs und Liederdichters Kingo Gesangbuch. Aber seine eigenen Bücher zeigen, dass er auch aus Schriften, wie Luthers Postillen und Arndts wahrem Christenthum, Narung gezogen haben muss. Eine zeitlang sah es jedoch aus, als sollte seine praktische Anlage und sein starkes Interesse für Handelsunternehmungen eine Klippe für seinen Glauben werden. Aber ein kurzer Aufenthalt in Frederiksstad 1795, bei dem er in unmittelbare Berürung mit Verleugnern des christlichen Glaubens und offenbaren Sündern kam, wurde von entscheidender Bedeutung für ihn. Den absoluten Durchbruch der Kräfte des ewigen Lebens in sich und den direkten Ruf, nach außen zu wirken, fülte er jedoch erst den 5. April 1796. Wärend er nämlich an diesem Tage, auf dem Felde arbeitend, ein bekanntes Lied des dänischen Liederdichters Hygum sang, „wurde sein Sinn so zu Gott erhoben, dass er nicht aussagen konnte, was in seiner Seele vorging". Sein Herz war mit der brennendsten Liebe zu Gott und zu den noch in Finsternis wandernden Brüdern erfüllt. „Er wollte nun gern Gott unter ihnen dienen und bat ihn, ihm zu offenbaren, was er zu tun habe." Da kam ihm Jes. 6 lebendig und stark in den Sinn, und der Ruf, zur Bekehrung anderer zu predigen, ward in seiner Seele geboren. Nachdem er noch einige Zeit auf dem Hofe seines Vaters ruhig gelebt, begann er seine Wirksamkeit zuerst damit, dass er sich mit einzelnen über Bekehrung und den Weg zur Seligkeit unterredete; dann (seit 1797) trat er auch als Bußprediger und Erbauungsredner auf. Von 1798 bis 1804 war er beinahe ausschließlich auf Reisen in verschiedenen Gegenden Norwegens (doch kam er einmal auch nach Christiansfeld und Kolding in Dänemark), meistens zu Fuße. In diesen Jaren ging er so 1500 Meilen, und wenn man hört, dass er außerdem 2—4 Reden des Tags halten konnte und hunderte von Briefen schrieb, Bücher verfasste u. s. w., so kann man sich einen Begriff von seiner Unermüdlichkeit und ausgebreiteten Wirksamkeit machen. Er wirkte teils durch Unterredungen mit den einzelnen, teils durch Erbauungsreden, die er stehenden Fußes, wenn auch nicht nach den Regeln der Rhetorik, so doch in so eindringlicher und inniger Weise hielt, dass er einen mächtigen Eindruck auf seine Zuhörer machte, teils durch sehr volkstümliche Schriften, die bei vielen gut anschlugen. Dass seine Darstellung an vielen und großen formellen Fehlern litt, versteht sich von selbst. Mehrere von ihm Erweckte folgten seinem Beispiel und zogen umher, um zu predigen, und es kann nicht verwundern, dass in dieser Bewegung manches vorfiel, was das Gepräge der Unreife trug oder auch bisweilen geradezu ungesund und schwärmerisch war, one dass Hauge selbst eine direkte Schuld an diesen mehr ausnahmsweise vorkommenden Erscheinungen beigelegt werden kann. Selbstverständlich konnten viele von den damaligen Geistlichen, rationalistisch gebildet, wie sie waren, diese religiöse Bewegung nicht verstehen und noch weniger sich ihr anschließen. Sie galt in ihren Augen als reine Schwärmerei. An mehreren Orten stieß Hauge selbst auf starken Widerstand; ein und das anderemal wurde er arretirt und ins Gefängnis geworfen, weil man ihn für einen Herumstreifer ansah, der dem sogenannten Konventikelplakat (von 1741, aufgehoben 1842) zuwider religiöse Versammlungen hielt. —

Eine zeitlang war Hauge in Bergen ansässig, wo der kraftvolle Bischof Brun die Sache des Christentums vertrat. Dadurch, dass er hier teils Handel trieb, teils von mehreren seiner Freunde in Handelsangelegenheiten zu Rate gezogen wurde, entstand das Gerücht von einer „Heiligen Kasse", in deren alleinigen Besitz Hauge sich setzen, oder die er zu seinem Vorteil brauchen wolle. War ist nur, dass er eine zeitlang an eine Nachamung von Apostelgesch. 2, 44 f. und 4, 34 ff. dachte, einen Gedanken, den er jedoch später aufgab. Um den steten Vorwurf des Herumstreifens von sich und seinen Freunden abzuwenden, vermochte er diese dazu, sich ringsum im Lande einzeln ansäßig zu machen, damit sie die umherreisenden Laienprediger aufnehmen, und die Erbauungen unter der Aufsicht des Hausvaters gehalten werden könnten. Dadurch geschah es, dass Hauges Freunde eine ganze Reihe von engeren Brüderkreisen bildeten, die eine beständige Verbin-

bung mit einander unterhielten. Wo ein gläubiger Geistlicher war, schlossen sie sich mit Freuden an ihn an; fand sich kein solcher, so erbauten sie sich, so gut sie konnten, untereinander, one jedoch je die Verbindung mit der Kirche aufzugeben. — Hauges Wirksamkeit als umherreisender Bußprediger ward plötzlich unterbrochen, indem er im Jare 1804 in Christiania arrestirt wurde. Hier saß er nun mit einer Unterbrechung von nur wenigen Monaten von 1804 bis 1811, und nachdem über 600 Zeugen über ihn abgehört worden waren, wobei eine Menge Lügen und Verleumdungen widerlegt wurden, verurteilte ihn eine Kommission im Dezember 1814 zu zwei Jaren harter Festungsarbeit (Slaveri). Schon zwei Jare vorher hatte man ihn aus dem Arrest entlassen, da seine Gesundheit wärend desselben in hohem Grade gelitten hatte. Er appellirte an das Obertribunalgericht und wurde von diesem zu einer sehr hohen Geldstrafe und in die Kosten verurteilt. Sein Versehen bestand darin, dass er die Bestimmungen des Konventikelplakats übertreten, andere dazu aufgemuntert, dasselbe zu tun und sich in seinen Schriften Invektiven gegen die Geistlichkeit erlaubt, von welchen letzteren man doch annahm, dass sie ihren Grund weder im bösen Willen hätten, noch, im Zusammenhang gelesen, so beleidigend wären, als sie auf den ersten Anblick erscheinen könnten. Das waren also seine Vergehen, und das trotz aller der Anstrengungen, die gemacht worden waren, sogar seinen guten Namen als Mensch und Bürger zu vernichten. — Nach seinem Arrest war Hauge fast beständig kränklich und verlebte seine letzten Jare in Ruhe auf seinem Hofe Bredtvedt in Aker in der Nähe von Christiania, wo er von vielen seiner Freunde und von Reisenden besucht wurde, die den merkwürdigen Mann sehen wollten. Hier starb er auch still und gottergeben den 29. März 1824. Er wird als ein Mann geschildert „von mildem Gesicht, hellem Har, breiten Schultern, breiter Brust und starken Gliedern“. Er besaß neben einem stillen, tiefen Gemüt auch einen klaren Verstand und einen starken Willen. Im persönlichen Umgang soll er ein sehr liebenswürdiger Mann gewesen sein, weshalb seine Freunde auch mit großer Liebe an ihm hingen.

Sollen wir die wesentliche Bedeutung der Wirksamkeit Hauges angeben, so können wir sie nicht darein setzen, dass er durch seine Bekehrungspredigt eine religiöse Bewegung hervorrief oder eine Richtung eigentümlichen Gepräges schuf, die mit seinem Namen als Haugianismus bezeichnet wird. Dass dies der Fall war, ist gewiss in den Verhältnissen der Zeit, in der er auftrat, sowie in den Verhältnissen, aus denen er selbst hervorging, begründet. One dass man eigentlich behaupten kann, dass er in irgend welchem Punkte von der Lehre der lutherischen Kirche abgewichen sei, muss doch gesagt werden, dass er keinen klaren Blick für die Bedeutung der Sakramente hatte. Was aber seiner Richtung ein besonderes Gepräge gab, war, dass sie den Richtungen gegenüber, die er in der Zeit vorfand, dem Rationalismus, einem ausgearteten Herrnhutismus und einer toten Orthodoxie, genötigt wurde, die Bekehrung und die neue Geburt in den Vordergrund zu stellen, „dass sie einen starken praktischen Zug hatte und mit großem Ernst die Forderung des Jakobus betonte, dass der Glaube sich in den Werken zeigen müsse, wärend die Rechtfertigung aus dem Glauben von ihr nur unter allerlei Restriktionen und mit großer Furcht vor antinomistischem Missbrauch derselben vorgetragen wurde“. Mit einem Wort, es traten bei ihm gerade die Seiten des Christentums hervor, die es Hauge als Bekehrungsprediger gegeben war, geltend zu machen. Dadurch geschah es unwillkürlich, dass ein gewisses nomistisch-pietistisches Gepräge auf der Richtung ruhte. Dies Gepräge erhielt sich auch später bei einzelnen Abzweigungen derselben; aber daneben schritt die historische Fortsetzung des Haugianismus stetig in evangelischer Erkenntnis fort, sodass die Rechtfertigung aus dem Glauben allein und die Lehre von der freien Gnade je länger, je stärker betont wurde. Und hier stehen wir bei dem Punkt, worin wir die wesentliche Bedeutung der Wirksamkeit Hauges setzen müssen: die durch ihn geschaffene religiöse Bewegung kam, im ganzen und großen genommen, der lutherischen Statskirche selbst zu gute, sowol weil Hauge seine Freunde zum Anschluss an das kirchliche Amt und die bestehende Kirchenordnung ermante (er tat dies noch in seinem Testament an seine Freunde), als auch weil von einer anderen

Seite eine christliche Bewegung hinzukam, namentlich durch Mynster und Grundtvig in Dänemark befruchtet und in Norwegen von Männern getragen, wie die theologischen Professoren Stener Johannes Stenersen und Svend Borchmann Hersleb, der ausgezeichnete Geistliche Wilhelm Andreas Wexels u. a., eine Bewegung, die zusammen mit der Haugeschen als der wesentlichste Faktor in dem christlichen und kirchlichen Leben, das sich zur Zeit in Norwegen regt, bezeichnet werden muss, indem die Reinheit der lutherischen Lehre dabei namentlich von der theologischen Fakultät verfochten wurde, als deren hervorragendste Glieder seit 1850 die Professoren Karl Paul Caspari und Gisle Johnson genannt werden können.

Als eine Folge der Erneuerung des kirchlichen Lebens durch einen Laien, was ja Hauge war, kann die allerdings ganz neue und bisher unerhörte Erscheinung genannt werden, dass die durch ihn geschaffene freie Laienwirksamkeit dem kirchlichen Amt zur Seite ging, und zwar zum teil unabhängig von ihm, ja sogar gewissermaßen organisirt wurde, in der am Ende der sechziger Jare errichteten „Lutherstiftung“ (Lutherstiftelse), deren Direktion ihre „Bibelboten“ nach kurzer Prüfung mit christlichen Büchern aussendet. Es ist diesen Bibelboten nicht verwehrt, das Wort Gottes in engeren Kreisen zu verkündigen, wenn sie sich zuvor mit dem Geistlichen der Parochie in Verbindung gesetzt haben. Außer der organisirten Laienwirksamkeit der „Lutherstiftung“ gibt es auch eine ganz freie und unabhängige, und diese hervortretende Stellung der Laienschaft, durch welche diese dahin gekommen ist, in erster Linie am Wachstum des christlichen Lebens in Norwegen mitzuarbeiten, enthält gewiss mehrere neue gute Momente, aber schließt doch eine Gefar ein, die Gefar, in unkirchliche Bewegungen auszuarten, wenn die Laienwirksamkeit nicht in gesunder lutherischer Spur gehalten wird, was bis jetzt meist der Fall gewesen ist.

Die gleichzeitigen rationalistischen Quellen über Hauge und den Haugianismus sind im hohen Grade irrefürend, z. B. ein par Aufsätze in Fallesens „Theologisk Maanedskrift“ für 1803 und 1804, von den Pastoren Theilmann und Hagerup, die den Ausgangspunkt für Prof. Jens Möllers Abhandlung über H. N. Hauge in Stäudlins und Tzschirners Archiv für K.-G. II, Leipzig 1815, bilden. Vgl. auch F. W. v. Schuberts Abhandlung in demselben Archiv V. Eine warere und unbefangenere Auffassung macht sich in einem Artikel in Hengstenbergs Evangelischer Kirchenzeitung, 1831, Nr. 64, geltend. Die Hauptschrift über Hauge ist „A. Chr. Bang, Hans Nielsen Hauge og hans Samtid, en Monografi“ Christiania 1875, zweite Auflage. Sie enthält auch ein vollständiges Verzeichnis über die von Hauge verfassten und herausgegebenen Schriften.

Thor Odland.

Hauran, s. Palästina.

Hauskommunion. 1) Geschichtliches. Die Sitte, denjenigen Gemeindegliedern, welche — namentlich wegen Krankheit — nicht am Gemeindegottesdienst teilnehmen können, das hl. Abendmal ins Haus zu bringen, kommt zwar als solche noch nicht in der apostolischen Zeit vor, kann sich aber für ihre allgemeine Berechtigung auf den bekannten Unterschied von zweierlei Arten des Gottesdienstes in den apostolischen, jedenfalls in der jerusalemischen Gemeinde berufen: von den öffentlichen Gemeindeversammlungen in einer der Tempelhallen scheiden sich Act. 2, 46; 5, 42 solche, die *κατ᾽ οἶκον* d. h. nicht „von Haus zu Haus = in allen christlichen Häusern, sondern eben in den, der Zal nach nicht bekannten, zu diesem Zweck bestimmten und geeigneten Häusern gehalten wurden und wobei hauptsächlich das Brotbrechen, d. h. die mit Abendmal verbundenen Agapen, stattfanden. Immerhin sind auch die letzteren Feiern noch eigentliche Gemeindeversammlungen, die als „private“ nur insofern zu bezeichnen sind, als hier die engere christliche Gemeinde, one Zulassung von Gästen aus ungläubigen oder halbgläubigen Kreisen, zusammenkommt. Von gottesdienstlichen, namentlich sakramentalen Akten völlig privater Art, d. h. gegenüber von einzelnen für sich, ist im Neuen Testament nicht die Rede; die für Krankenseelsorge wichtigste Stelle Jak. 5, 14 redet insbesondere von dem, was wir Krankenkommunion nennen, nicht. Dagegen

antievangelisches Wesen in die Kirche eindringt — unter Umständen eine solche separatistische Andachtsfeier ihre Entschuldigung haben kann, so müssen wir doch an dem allgemein christlichen Grundsatz festhalten, dass der Segen des Abendmalsgenusses nicht von der Würdigkeit des Administrirenden und nicht von der der Mitgenießenden abhängt, und dass alle Separation die größten Gefaren in sich birgt.

Litteratur: Außer den Kirchengeschichten, praktischen Theologieen u. s. w. namentlich: Richters Kirchenordnungen; für Württemberg speziell: Süskind und Werner, Repertorium der württ. Kirchengesetze; Majer, Krankenkommunion in Oehlers Zeitschr. für Past.-Th. „Halte was du hast“, 1878, Heft 8 und 9.

Robert Kübel.

Havila, s. Eden.

Haydn, s. Kirchenmusik.

Hausmann, Nicolaus oder Niclas, einer der ältesten und liebsten Freunde Luthers, der Reformator von Zwickau und Anhalt, war, in Freiberg geboren, zuerst Prediger in Schneeberg, dann (seit 1521) Pfarrer an der Marienkirche und erster Geistlicher im undankbaren Zwickau. Viel hatte er hier, von Luther mit Ratschlägen und persönlich unterstützt, zu kämpfen mit Thomas Münzers Anhang (Nikolaus Storch), dem hochmütigen Schwärmervolk, welches sich zu Winkel hält, auf Träume und Gesichte Achtung gibt, die Schrift und Bücher will verachten, im Geist durch Offenbarungen der himmlischen Stimme zur Erkenntnis kommen. Im J. 1532 kam er als Pfarrer nach Dessau, von Luther dem Fürsten zu Anhalt also empfohlen: „Es kommt hier der fromme Mann M. Nikolaus Hausmann, bei E. F. G. das Predigtamt zu versehen. Denselben befehl ich E. F. G. untertäniglich. Es ist ein treu Herz und sittiger Mann, der Gottes Wort fein still und züchtig lehret und lieb hat“ (s. Erlanger Ausgabe von Luthers Werken 54, 327. 56, 187). Sein Lebensende wird in Luthers Tischreden (Walchsche Ausg. XXII, 1929) wie folgt erzält: „Anno 1538 den 6. November kamen Briefe von Freiberg, wie M. Hausmann wäre gen Freiberg berufen zum Pfarrherrn und Superintendenten: weil er aber ein alter und abgearbeiteter Mann gewesen, hätte ihn der Schlag in der ersten Predigt gerüret, davon er auch alsbald wäre tot blieben. Wir aber verhieltens D. Martin und sagten erstlich, er wäre krank, zweitens läge darnieder, wäre drittens fein sanft in Christo entschlafen. Da finge er an und weinete sehr und sprach: Also nimmt Gott die Frommen weg, wird darnach die Spreu verbrennen, wie die Schrift sagt Jes. 57, 1: Der Gerechte wird weggerafft und Niemand betrachtet es. — Das ist mir wahrlich gar ein lieber Freund gewesen. Also saß er den ganzen Tag, weinete und trauerte, war bei D. Jona, M. Phil. Melanchthon, M. J. Camerario und Kasp. v. Köckeritz, unter welchen er saß ganz traurig und weinende“. One Überstürzung in Einfürung des Neuen, one Streitlust, obschon auch er Oekolampads Abendmalslehre für ein Gift hielt, förderte Hausmann die Reformation durch seinen frommen, stillen Wandel. Quod nos docemus, ille vivit, sagte Luther von seinem Jonathan-Hausmann, und in den Tischreden (XXII, 519): „Die Gnade ändert die Natur nicht ganz und gar, sondern brauchet ihr, wie sie sie findet. Als wenn einer von Natur gütig und sanftmütig ist, der zum Glauben bekehrt ist, wie M. Nicolaus Hausmann, denselben machet sie zu einem feinen sanften Prediger“.

Litteratur: Ludwig Preller: Nic. Hausmann. Zwei Gutachten von ihm über die Reformation von Zwickau, sammt anderen Beiträgen zur Geschichte der Reformation daselbst (Zeitschr. für die historische Theologie, für 1852, S. 325 bis 379); O. G. Schmidt: Nic. Hausmann, der Freund Luthers, Leipz. 1860; Beckmann, Hist. des Fürstenthums Anhalt, Th. VI, S. 56 ff.

G. Frank.

Haymo, s. Haimo.

Hebe und Hebeopfer, **Heben und Weben**, s. Opfer b. d. Hebräern.

Heber, Reginald, wurde 1783 als Son eines anglikanischen Geistlichen, des Rektors zu Malpas in der Grafschaft Chester, ganz nahe den romantischen Berggegenden von Wales, geboren. Er genoss eine sorgsame klassische und kirchliche Erziehung. Frühzeitig verriet er poetische Begabung. Als siebenjäriger Knabe versuchte er sich unter seines Vaters Leitung an der Übersetzung der Fabeln des Phädrus in englischen Versen. Als Gymnasiast auf der Grammar School in Reasdon bei London dichtete er gelegentlich der von Bonaparte am Nil geschlagenen Schlacht die „Propheceiung Ismaels", ein Gedicht von solchem Rufe, dass es unter seinen späteren Poesieen einen Platz fand. Wärend seines letzten Studienjares in Oxford (1803) trat er mit einem größeren Preisgedicht „Palästina" auf, wozu ihm die Bibel, die Kreuzzüge und die neue Geschichte den Stoff boten, und einen so allgemeinen Anklang fand dasselbe, dass es selbst in die Sprache von Wales übersetzt und als Oratorium komponirt wurde.

Im Anfang d. J. 1804 an seines Vaters Sterbebett nach Malpas zurückgerufen, bereiste der junge Heber im folgenden Jare das nördliche und östliche Europa in der Begleitung seines Freundes Thornton. Diese Reise ward ihm eine Art Vorschule für seine spätere Wirksamkeit im noch ferneren Osten. Hierbei lernte er auch Deutschland kennen, dessen Sprache und Litteratur ihm so lieb wurde, dass er sich selbst in deutschen Hexametern versuchte.

Als Fellow des Kollege „Aller-Seelen" kehrte Heber über seine väterliche Rektorei in Hodeet nach Oxford zurück; dort blieb er noch ein Jar und nahm dann, nachdem er in Oxford Magister der freien Künste geworden war, das Rektorat zu Hodeet in Shropshire an — unter dem Vorbehalt einer „arminianischen Auslegung der 39 Artikel im Punkte der Gnadenwal". In dieser Stellung entwickelte er eine eingreifende pastorale Tätigkeit und wirkte dadurch dem Treiben der Sekten entgegen. In Andersgläubige wusste er sich wol zu schicken, obwol er an der apostolischen Succession des Bischofs-, Priester- und Diakonentums der Established Church of England festhielt. Mannigfach war seine wissenschaftliche und dichterische Tätigkeit. Nachdem er 1812 einen ziemlich starken Band von Gedichten hatte erscheinen lassen, worin sich die meist nach walliser oder schottischen Volksmelodieen verfassten Wanderlieder auszeichnen, wandte er seine dichterische Begabung besonders dem Kirchenliede zu. Sein Hauptbestreben war dabei, die allzu vertrauliche unedle Art der älteren englischen Lieder zu vermeiden.

Für außerenglische Kreise pflegt sich jedoch das Interesse an Hebers Wirken auf sein geistvolles, leider meteorartiges Auftreten als Missionsbischof von Indien zu konzentriren. Als Pastor hatte er seine Teilnahme für das Missionswerk mehrfach bewiesen, selbst für Jänickes Anstalt in Berlin, besonders tätig war er in der Church Miss. Society, deren gemäßigte kirchliche Ansichten seiner eigenen kirchlichen Stellung am besten entsprachen. Mit großer Spannung folgte er den Briefen der Missionare allenthalben, besonders in Ostindien, seit 1816 das dortige Bistum gegründet worden, dessen erster Repräsentant Middleton war. Dieser starb schon am 8. Juli 1822, und an dessen Stelle wurde nun Heber selbst berufen. Er lehnte den Ruf anfangs ab und schlug dabei eine Teilung der ungeheuren Diözese in drei, sowie eine entsprechende Erhebung der drei Archidiakonen an Ort und Stelle zur bischöflichen Würde vor. Endlich aber nahm er ihn doch an, und zwar zugleich in der Hoffnung, er werde als Vermittler zwischen der Church Miss. Society und der hochkirchlichen Propagation Society großen Nutzen zu stiften im Stande sein. Oxford machte ihn zum Ehrendoktor der Theologie. Am 1. Juni 1823 empfing er in Lambeth, dem Sitze des Erzbischofs von Canterbury, die Bischofsweihe. Wärend der viermonatlichen Seefart nach Indien bereitete er sich durch sprachliche Studien und durch die Durchsicht der Papiere seines Vorgängers für sein wichtiges Amt vor. Am 10. Oktober 1823 zog er in seinen Bischofssitz in Calcutta ein.

Heber fand sich in Calcutta gleich von Anfang an von kirchlichen Geschäften überhäuft, namentlich auf dem Gebiet der kirchlichen Gerichtsbarkeit, denn seine

lich auf einer Synode das Schiedsrichteramt zu übernehmen und hatte in diesem Sinne am 22. und 27. März an die verfeindeten Prälaten geschrieben. Im Rate Gottes war es anders beschlossen. In Tritschinopoli, wo er noch am 3. April in voller Kraft eine Konfirmation hielt und die Missionsangelegenheiten durch die Berufung Schreyvogels ordnete, starb er an diesem selben Tage an einem Schlagfluss im Bade. Wir schweigen der vielen Ehrenbezeugungen für den Hingeschiedenen in Indien und England. Die Trauer war eine ungeteilte.

Heber war jedenfalls einer der „außerordentlichen" Menschen seiner Zeit, eine mannigfaltig und reich begabte Natur. Er war Theolog, Seelsorger, Kanzelredner, Hymnolog (wer kennt nicht z. B. sein berühmtes Missionslied From Greenland's icy mountains), auch Linguist und Historiker und dazu Geschäftsmann. Der Grundzug seines Wesens war herzliche Liebe und ungeheuchelte Demut auf dem Grunde warer Frömmigkeit, und daraus floss ein nüchternes, mäßiges und besonnenes Wesen unter allen Verhältnissen. Die Lichtseiten des englischen Charakters — Hochsinnigkeit und tatkräftiges Wesen — waren bei ihm stark vertreten; die Schattenseiten des englischen Charakters kannte er sehr wol und suchte an seinem Teile diesem Wesen allenthalben entgegenzuarbeiten. Fast an deutsches Wesen erinnert sein liebendes Eingehen in Geist und Anschauungsweise der indischen Welt. Seine kirchliche Stellung zwar kann schroff erscheinen, und am unangenehmsten berührt sein Dringen auf Reordination lutherischer Missionare und sein Rat, in Ermangelung von anglikanischen Missionaren seine Zuflucht zu den alten apostolischen Kirchen in Schweden und Dänemark zu nehmen. Allein vergessen darf dabei nicht werden, dass er trotzdem die lutherische Kirche Deutschlands für „eine ware Kirche Christi" erklärt, und dass er die sogenannte apostolische Verfassung der anglikanischen Kirche als das große Glied der Vereinigung mit der Kirche der Thomaschristen in Ostindien betrachtet. Großartig war jedenfalls die Auffassung seines Berufs. Abgesehen von seiner eigentlichen Amtstätigkeit suchte er bei der Neubelebung sämtlicher orientalischer Kirchen mitzuwirken. In gleicher großartiger Weise umfasste er mit seiner Pflege und Fürsorge nicht bloß die bereits bestehende, sondern ungleich seinem Vorgänger Middleton auch die werdende Kirche. Deshalb wendete er fast jede Minute seiner spärlichen Muße daran, das Missionsterrain, d. i. das Volk der Hindus, in Litteratur und Leben zu studiren. Leider war seine Amtstätigkeit in Ostindien zu kurz. Sein allgemeines Ziel aber hat er erreicht, „wenigstens auf das, was er nicht selbst ausfüren könne, andere aufmerksam zu machen, dass sie es weiter bedenken und vollbringen möchten".

Seine Wirksamkeit war in hohem Grade anregend, seine ganze Persönlichkeit gewinnend.

Litteratur: Narrative of a journey through the Upper-Provinces of India from Calcutta to Bombay. 1824—1825, with notes upon Ceylon. An account of a journey to Madras and the southern Provinces 1826, and letters written in India, 3 Vols., London; The journal and correspondence of Reg. Heber etc., 2 Vols., London; Robinson, The last days of Bishop Heber etc.; Sermons preached in England; sermons preached in India; hymns written and adapted to the weekly church service of the year; poems and translations; a series of engravings from the drawings of R. Heber illustrative of the scenes described in the Indian journal, together with a large map of India, London, Murray; Neue Geschichte der Engl. Missionsanstalten zur Bekehrung der Heiden in Ostindien, Stück 73, S. 3; Stück 75, S. 186. 241. 242; Reginald Hebers Leben und Nachrichten über Indien; nebst einem Abrisse der Geschichte des Christentums in Indien, herausgegeben von F. Krohn, 2 Bde., Berlin 1831. — Vgl. auch das Baseler Evangel. Magazin, 1829. 1830. 1843.

K. Graul † (W. Germann).

Hebräer, Name und Geschichte, s. Israel.

Hebräerbrief. Mit diesem wenig sagenden Namen wird sich eine der bedeutendsten Lehrschriften des N. Test.'s für immer begnügen müssen; denn weder

die altkirchliche Überlieferung noch die kritische Forschung gestatten es, sie einem bestimmten Verfasser mit Sicherheit zuzuschreiben und darnach zu benennen; und auch über den Leserkreis gibt es keine beachtenswerte Überlieferung außer der unbestimmten, welche in der Über- und Unterschrift πρὸς Ἑβραίους enthalten zu sein scheint. So gewiss dieselbe weder direkt noch indirekt auf den Verfasser zurückzufüren ist (vgl. gegen Bleek, Comm. I, 34 f., besonders Wieseler, Unters. über d. HB. II, 24 ff. und Zusätze hinter S. 95), so gewiss reicht sie zurück bis in den Anfang der Verbreitung der Schrift oder doch ihrer Verbindung mit anderen Briefen des N. T.'s; denn sie findet sich um 200 gleichmäßig bei Kirchen und Schriftstellern, welche in bezug auf den Verf. verschiedener Überlieferung folgen und in bezug auf das Verhältnis zum Kanon sehr verschieden urteilen, bei den Alexandrinern, wie Clemens und dessen Lehrer (Eus. h. e. VI, 14, 2—4) und bei Tertullian (de pudic. 20). Unerweislich ist, dass der HB. je one diesen Titel oder gar mit einem anderen gelesen worden sei. Wenn man bemerkt hat, dass er „nicht bloß in dem lateinischen Text der Itala bei Sabatier, sondern auch im griechischen Texte des Claromontanus" fehle (Wieseler a. a. O. II, 23; Holtzmann, Zeitschr. f. wiss. Th. 1867, S. 29), so ist erstlich zumal gegenüber der Reproduktion dieser Beobachtung bei Kurz (D. B. an d. Hebr., S. 12) zu erinnern, dass die Itala bei Sabatier ein Abdruck des lat. Textes des Clarom. und seiner Abschrift des S. Germ. ist; ferner dass im griech. wie im lat. Text des Clarom. der von erster Hand herrürende Kolumnentitel (πρὸς Ἑβραίους) auch dem HB. nicht fehlt (cod. Clarm. ed. Tischendorf, p. 470 sqq. cf. IX, XIII und die Angabe der Zusätze von jüngerer Hand p. XXV). Eine andere Überschrift haben auch die übrigen Briefe, deren Anfänge sämtlich eine neue Seite eröffnen, in dieser Hs. nicht. Nur am Schluss der Briefe liest man meist so wie z. B. p. 462: προς Τιτον επληρωθη. αρχεται προς Φιλημονα. Wenn nun schon hierin manche Variationen sich finden (z. B. p. 327), und am Schluss des Römerbriefs p. 92 das αρχεται προς Κορινθιους ᾱ fehlt, so ist es völlig bedeutungslos, dass p. 467 nur προς Φιλημονα επληρωθη zu lesen ist, zumal nicht der HB., sondern das bekannte Schriftenverzeichnis unmittelbar folgt, der Schreiber also bei Vollendung des Philemonbriefs noch nicht die Absicht gehabt hat, den HB. folgen zu lassen. Dass auch am Schluss des Ganzen kein πρὸς Ἑβραίους ἐπληρώθη steht, ist ebensowenig auffällig, als dass überhaupt der Schluss des Textes nicht markirt ist, und erklärt sich daraus, dass der Schreiber, wie der lat. Paralleltext zeigt, mit seiner Arbeit nicht fertig geworden ist. Als HB. hat er ihn deutlich bezeichnet. Dass derselbe jemals Laodicenerbrief geheißen, lässt sich jedenfalls daraus nicht erweisen, dass im c. Boernerianus (ed. Matthaei fol. 99b) der biblische Text hinter dem Philemonbrief mit προς Λαουδακησας αρχεται επιστολη abbricht. Derjenige cod., aus welchem der griech. Text sowol des Boern. (G) als des Augiensis (F) geflossen ist (cod. Aug. ed. Scrivener p. XXV sq.), kann hinter dem Philemonbrief nicht den HB. dargeboten haben, in welchem Falle nicht zu erklären wäre, dass F sich mit dem lat. Text des HB. begnügt hat. Auch diesen lat. Text muss er einer andern Hs., als den der Paulinen entnommen haben, denn nur dem HB. geht ein argumentum voran. Jedenfalls aber kann daraus, dass im lat. Text von F, welcher mit dem lat. Text von G gar nichts zu schaffen hat, der HB. den Paulinen folgt, nicht geschlossen werden, dass er auch in der davon ganz unabhängigen griech. Hs., aus welcher der griech. Text von F und G geflossen ist, an dieser Stelle gestanden habe und zwar unter dem Titel προς Λαουδ. Die einzig natürliche Erklärung ist die, dass in dem griech. Archetyp von F und G den kanonischen Briefen des Paulus der apokryphe Laodicenerbrief angeschlossen war. Wärend nun F diesen Anhang von vorneherein ablehnte und zur Vervollständigung der Paulinen wenigstens einen lateinischen HB. sich verschaffte, hat G den Titel des apokryphen Briefs noch mitabgeschrieben, dann aber eines besseren sich besonnen. Dieser Laodicenerbrief ist sicherlich auch von Philaster (c. 89) bei seiner Erörterung über die Kanonicität des HB. unter diesem Namen gemeint. Unstatthaft ist es, wenn Wieseler (I, 34), um den ganzen Inhalt des Kapitels auf den HB. zu beziehen, die Überschrift haeresis quorundam de epistola Pauli ad Hebraeos

auf Philaster selbst zurückfüren will, wärend sie ebenso wie alle änlichen (c. 22. 23. 26. 27 etc.) sowol in der einzigen vorhandenen Hs. als in der auf einer anderen Hs. beruhenden ed. princ. fehlt und nur in drei späteren Ausgaben one handschriftliche Gewär sich findet. Philaster hat hier wie anderwärts (vgl. August. de haer. 80) auch solche Leute in den Ketzerkatalog aufgenommen, die wenig dahin passen. Nach der Besprechung der haeresis apocrypha (c. 88) gedenkt er anhangsweise anderer, welche one Mannichäer, Gnostiker u. dgl. zu sein, doch darin nicht allen Anforderungen entsprechen, dass sie den HB. nicht als paulinisch anerkennen, sondern für ein Werk bald des Barnabas, bald des Clemens, bald des Lukas halten. Die darauf folgenden Worte: aiunt epistolam etiam ad Laodicenses scriptam können, auch wenn man, wie zuletzt Hofmann (N. T., V, 51) vor etiam interpungirt, schon deshalb nicht auf den HB. bezogen werden, weil dann das Unmögliche gemeldet wäre, man behaupte von gewisser Seite, dass er auch an die Laodicener gerichtet sei. Ferner würde sich Philaster in einem Atemzug arg widersprechen, wenn er im folgenden vom HB. behauptete, dass er wegen häretischer Interpolationen nicht in der Kirche gelesen werde, und dann, dass in der Kirche nur die 13 Briefe des Paulus und zuweilen der HB. gelesen werden. Endlich zeigt sich Philaster im folgenden keineswegs bemüht, den HB., zu welchem er erst, nachdem er ihn wider mit dem Titel genannt, mit dem darauf bezüglichen und zugleich gegensätzlichen et in ea zurückkehrt, von Interpolationen zu reinigen, sondern den überlieferten Text desselben verteidigt er gegen häretische Missdeutungen. Nur beiläufig hatte er inzwischen bemerkt, dass man dem Paulus auch einen Brief an die Laodicener zuschreibe, welcher aber wegen einiger von Übeldenkenden hineingebrachter Zusätze von der öffentlichen gottesdienstlichen Vorlesung ausgeschlossen sei. Dass man im Abendlande je den HB. als einen paulinischen Laodicenerbrief angesehen haben sollte, ist um so unwarscheinlicher, da man den anonymen HB. dort nicht für paulinisch hielt und dagegen einen Laodicenerbrief unter Paulus' Namen besaß, dessen Ansehen in der abendländischen Kirche des 4. Jarhunderts man nicht nach dem leichtfertigen Hieronymus (cat. 5), sondern wenigstens ebensosehr nach den vorhieronymianischen Prologen zu den Paulinen (J. M. Thomasii Card. opera I, 406. 424. 434, 454, cf. cod. Am. ed. Tischend. p. 319; cod. Fuld. ed. Ranke p. 284) beurteilen sollte. Schon der muratorische Fragmentist hatte es nötig gefunden, ihn neben einer pseudopaulinischen ep. ad Alexandrinos für eine häretische Fiktion zu erklären. Über die oft widerholten Versuche, letzteren Titel für den HB. in Anspruch zu nehmen, gibt Hesse (das murat. Fragm. S. 201—222) eine so ausreichende Übersicht, dass eine neue Widerlegung der Gründe, womit man im besten Falle die Möglichkeit, nie die Warscheinlichkeit dieser Hypothese begründen könnte, überflüssig erscheint. — Demnach ist *πρὸς Ἑβραίους* der einzige, seit unvordenklichen Zeiten der Schrift anhaftende Titel. Sein Sinn ist auch insofern unzweifelhaft, als *Ἑβραῖοι* jedenfalls nicht im Gegensatz zu *Ἑλληνισταί* Bezeichnung der ihrer Muttersprache treu gebliebenen Juden (AG. 6, 1; Philo de conf. ling. 26, Mangey I, 424) ist. Denn nur bei ausgesprochenem Gegensatz kann das Wort so verstanden werden; und wo, wie bei den Judenchristen Palästinas, dieser Gegensatz obwaltete, konnte derselbe nicht in dem Grade ein Grund der Scheidung zwischen zwei Teilen einer Kirche sein, dass ein Schreiben dieses Inhalts und zumal ein griechisch abgefasstes nur an den hebräisch redenden Teil mit Ausschluss des hellenistischen gerichtet sein sollte. Die fast verschollene Meinung, dass der HB. ursprünglich hebräisch geschrieben sei, wird trotz der künen Durchfürung dieser Hypothese durch Biesenthal (das Trostschreiben des Ap. Paulus an die Hebr. 1878) schwerlich wider einer Widerlegung bedürftig werden. Sie erklärt nicht die alte Überschrift, sondern ist erst auf Grund der allgemeinen Verbreitung dieser aufgekommen. Durch *Ἑβραῖοι* aber werden die Leser lediglich als geborene Juden bezeichnet, wärend ihr christliches Bekenntnis ebensowenig als in den übrigen Brieftiteln des N. T. ausgedrückt zu werden brauchte. Dieser altertümliche Name, welchen Philo und Josephus neben dem seltenern *Ἰσραηλῖται* gebrauchen, wo sie aus der Urzeit der Nation berichten (Jos. antiqu. II, 9 sqq.; Philo, vit. Mos. I, 1. 26. 27. 48. 50,

vgl. für die talmudische Litteratur Delitzsch, Commentar zum HB., p. XXVIII), und neben oder statt Ἰουδαῖοι, wo sie auf den sprachlichen Gegensatz zu andern Völkern reflektiren (Jos. ant. III, 6, 7; 10, 6; X, 10, 6; c. Ap. I, 22, 4; Philo de congr. erud. gr. 8; de somn. II, 38), wurde in christlichen Kreisen regelmäßig angewandt, wo entweder der religiöse Gegensatz zu dem Unglauben der Juden nicht hervortreten sollte, oder geradezu von Christen jüdischer Herkunft die Rede war (2 Kor. 11, 23; Philipp. 3, 5; Clem. hom. I, 9; VIII, 5; 7; X, 26; XI, 35; XVIII, 4; Clem. ep. ad Jacob. 1; Clem. Al. strom. I, § 11; Iren. III, 1, 2; Eus. h. e. III, 4, 2; IV, 5, 2; vgl. die ganze Überlieferung über das εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους). Ἰουδαῖοι wurde in diesen Fällen regelmäßig vermieden — AG. 21, 20 ist zweifelhaften Textes, und Gal. 2, 13 ist die polemische Absicht offenbar —, weil es schon in apostolischer Zeit den religiösen Gegensatz des Judentums gegen das Christentum ausdrückte (1 Thess. 2, 14; Gal. 1, 13 f.; 1 Kor. 1, 22; 2 Kor. 11, 24; Matth. 28, 15; Joh. 19, 38). Andere Umschreibungen aber (Gal. 2, 12; Kol. 4, 11; AG. 10, 45) waren zu umständlich. Daſs die ältesten Zeugen des Titels eine Bestimmung für die Christen Jerusalems oder Palästinas als selbstverständlich angenommen haben, ist mit Unrecht behauptet worden (Bleek I, 36; Lünemann 4. Aufl., S. 39; Delitzsch p. XXIX); denn der Lehrer des Clemens (Eus. h. e. VI, 14, 4) fand im Titel nur den Gegensatz der Israeliten zu den Heiden ausgedrückt; Clemens (Eus. VI, 14, 2) setzt nur voraus, daſs die Sprache der Hebräer die hebräische gewesen sein werde; und noch Chrysostomus (ed. Montfaucon XII, 2) vermutet nur, daſs sie in Jerusalem zu suchen seien. Jedenfalls können die Urheber des Titels nicht für solche Vermutungen, welche der Titel selbst nicht einmal begünstigt, verantwortlich gemacht werden. Will man nicht annehmen, daſs sie die offensichtliche lokale Bestimmung des HB. (13, 18—24) völlig übersehen und nach Analogie bekannter Titel (λόγος πρὸς Ἕλληνας, ad nationes) alle jüdischen Christen in der Welt als den Leserkreis bezeichnen wollten, wie Euthalius (Zacagni, Coll. monum. I, 668) meinte, so haben sie entweder in Ermangelung jeder Kunde über den Bestimmungsort nur den Eindruck widergegeben, welchen jeder verständige Leser empfangen muſste, daſs hier mit jüdischen Christen verhandelt werde, oder es liegt eine Tradition zugrunde, nach welcher der HB. nicht an die Gesamtkirche einer Stadt oder Provinz, sondern an den jüdischen Teil einer christlichen Ortsgemeinde oder Provinzialkirche gerichtet war. Das letztere ist das warscheinlichere. Nur wenn am Ort der Leser unter den Christen ein Gegensatz der Hebräer und der Nichthebräer (Hellenen) bestand, erklärt es sich, daſs man sie nach ihrer Nationalität, anstatt wie die Leser der paulinischen Briefe, nach ihrem Wonort bezeichnete.

Daſs der HB. an jüdische Christen gerichtet ist, folgt zwar nicht aus 1, 1 (vgl. 1 Kor. 10, 1) oder 2, 16 (vgl. Röm. 4, 11—18; Gal. 3, 7; 4, 28), wol aber daraus, daſs der Verf. sich und die Leser überall als die geradlinige Fortsetzung des vorchristlichen Israel betrachtet (4, 1—9. 11; 6, 12 ff.; 8, 7 ff.), one irgendwo durchblicken zu lassen, daſs und wie sie Glieder des Gottesvolks geworden sind (vgl. dagegen Ephes. 2, 12—20; 1 Petr. 2, 10); ferner daraus, daſs er trotz der Erkenntnis der universellen Bedeutung des Todes Jesu (2, 9. 15), doch nur von der sünenden Wirkung desselben auf die unter dem alten Bunde ungesünt gebliebenen Sünden redet (9, 15; 13, 12 vgl. Matth. 1, 21); sodann aus der nur auf Glieder des jüdischen Volks passenden Forderung 13, 13; endlich und vor allem aus den Stimmungen und Neigungen, deren Bekämpfung der ganze Brief gewidmet ist. Dafür daſs auch geborene Heiden unter den Lesern seien (Wieseler II, 31 ff.; Holtzmann, Ztschr. f. wiss. Th. 1867, S. 18. 26 f.), ist der Beweis nicht geleistet; man müſste jedenfalls urteilen, der Verfasser habe sich durch die Rücksicht auf eine heidenchristliche Minderheit unter den Lesern nicht abhalten lassen, seine Leser so zu belehren, wie es nur jüdischen Christen gegenüber angemessen war. Richtiger als diejenigen, welche den HB. als einen „rhetorischen Aufsatz über das Thema der Vorzüge des Christentums vor dem Judentum" mit einer „brieflichen Nachschrift . . . one weiteren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden" bezeichnet (Reuß, Gesch. der neutestamentl. Schriften, § 151),

oder ihm in anderer Weise eine vorwiegend theoretische Absicht zugeschrieben haben, bezeichnet der Verf. selbst ihn als einen λόγος παρακλήσεως und zwar als einen kurzen Brief dieses Inhalts (13, 22); denn troz dieses ἐπέστειλα ὑμῖν und des in 13, 19. 23 vorausgesezten bestimmten Wonsizes der Leser zu sagen, er sei kein Brief, sondern eine Trostschrift an alle Schwankenden und Verzagten in der Christenheit (Biesenthal S. 19 f.), ist doch mehr kün, als begreiflich. Es soll ein Brief sein, und zwar von durchaus praktischer Tendenz. Gleich nach der ersten lehrhaften Darlegung (c. 1) tritt der praktische Zweck in der darauf gegründeten ernsten Warnung (2, 1—4) deutlich hervor. Nach der zweiten theoretischen Erörterung (2, 5—18) wird die paränetische Ansprache in 3, 1—4, 13 immer nur durch kurze Argumentationen unterbrochen. Die Ermanung in 4, 14—16 ist es, welche in der ersten Ausfürung über das Hohepriestertum und beiläufig auch schon über das königliche Priestertum Christi (5, 1—10) ihre Berechtigung findet; und auch der am meisten einer Abhandlung änliche Abschnitt (6, 13 oder 7, 1—10, 18) ist durch so ausfürliche und ergreifende praktische Erörterungen eingerahmt (5, 11 bis 6, 12; 10, 19—39); und widerum c. 11 ist so unverkennbar den vorangehenden und nachfolgenden Manungen untergeordnet, dass an dem Ernst der Absicht, einen bestimmten Leserkreis von gleicher Lage und Vergangenheit vor einer dermalen ihm drohenden Gefar religiöser Verirrung zu bewaren, nicht gezweifelt werden darf. Welcher Art diese Gefar sei, muss man verkennen, wenn man sich nicht in erster Linie an die den ganzen Brief durchziehenden paränetischen Abschnitte und die dadurch in ihrer Tendenz verständlichen theoretischen Erörterungen, sondern an die Säze 13, 9—16 hält, welche doch durch eine Reihe einzelner, jedenfalls nicht den Endzweck der ganzen Schrift ausdrückender Ermanungen (13, 1—8) von der Hauptmasse getrennt und dadurch als etwas beiläufiges, allenfalls entbehrliches charakterisirt sind. Die Leser schweben insgesamt mehr oder weniger in Gefar eines völligen und förmlichen Abfalls vom Christenglauben. Wenn 3, 12. 13; 4, 1. 11; 12, 13. 15. 16 der Fall gesezt wird, dass der eine oder andere von ihnen zu Fall kommen könnte, so wird doch die Gesamtheit nicht nur aufgefordert, dem durch Ermanung, Beaufsichtigung und gutes Beispiel vorzubeugen (vgl. auch 10, 24 f.), sondern auch unterschiedslos gewarnt, nicht durch Missachtung der neutestamentlichen Heilsverkündigung dem rettungslosen Verderben anheimzufallen (2, 1—3; 12, 25), sich gegen die Verheißung zu verstocken (3, 7 bis 18), die erkannte Warheit zu verwerfen, den Son Gottes samt seinem Werk mit Füßen zu treten und wider zu kreuzigen und damit den Geist der Gnade zu beschimpfen und dem Stand der Gnade zu entfallen (6, 4—8; 10, 26—29). Dagegen sollen sie an dem christlichen Bekenntnis, welches noch das ihrige ist, festhalten (3, 1; 4, 14; 10, 23) und besonders an der Hoffnung auf die noch zukünftige Heilsvollendung (3, 6. 14; 4, 1 ff.; 6, 11 f.; 10, 35 ff.; 12, 25—29). Den Grund der hier ausgesprochenen Befürchtungen des Verfassers zeigen seine Urteile über die dermalige innere Verfassung der Leser und die Erwägungen, wodurch er sie umzustimmen versucht. Troz der langen Dauer ihres Christenstandes sind sie in einem Maße stumpf geworden, dass der Lehrer in Versuchung kommen könnte, sie als jezt erst zu Bekehrende zu behandeln (5, 11—6, 3). Eine allgemeine Erschlaffung zeigt sich (12, 12); die bei ihnen selbst anfänglich vorhandene Zuversicht des Glaubens (3, 12), insbesondere jene c. 11 geschilderte ideale, die unsichtbaren und zukünftigen Güter vergegenwärtigende Kraft des Glaubens, welche sich in der ausharrenden Geduld unter den vom christlichen Bekenntnis unzertrennlichen Leiden beweisen würde, gebricht ihnen (10, 36, vgl. 32; 12, 1—11). In der Weise der Israeliten zur Zeit des Wüstenzugs stellen sie unzufriedene Vergleiche an zwischen dem, was sie durch die Erlösung und das Bekenntnis zu derselben verloren, und was sie gewonnen haben (3, 7 ff.). Dahin zielt auch 4, 1, wenn man übersezt: „daß nicht einer meine, zu kurz gekommen zu sein“ oder „Schaden gemacht zu haben“. Den Maßstab der Vergleichung bildet ihre vorchristliche Vergangenheit, zumal die unangefochtene Lage, deren sie sich damals als Glieder des jüdischen Volks erfreuten. Nicht nur um die größere Verantwortlichkeit der Kenntnis der christlichen Offenbarung einzuschärfen (2, 1—4),

sondern auch, um ihren unvergleichlichen Wert wider zum Bewufstsein zu bringen, wird die Erhabenheit ihres Mittlers über alle Mittler der alttestamentlichen und insbesondere die der gesetzlichen Offenbarung, die Engel nachgewiesen (c. 1). Was aber diesen Lesern das unbefriedigende an der neutestamentl. Offenbarung und ihrem Mittler ist, ist dies, dafs er gemeinmenschlichen Todes gestorben und seitdem unsichtbar ist; denn darüber werden sie belehrt, dafs Jesus, gerade um der Erlöser zu sein, in die volle Gemeinschaft menschlicher Lebens- und Leidenserfarung eintreten mufste (2, 5—18), und dafs er nur vermöge seines Todes und der nachfolgenden Erhöhung über alle Himmel der Hohepriester ist, welcher in vollkommener Weise geleistet hat und immerfort leistet, was der gesetzliche Hohepriester in unvollkommenem Vorbild darstellte, und welcher damit zugleich die Verheißung eines ewigen Priesterkönigtums erfüllt hat (4, 14—10, 18). Daraus ergibt sich denn, dafs die an Jesus gläubig gewordenen Israeliten daran unvergleichlich mehr haben, als sie verloren haben, aber nur unter der unermüdlich widerholten Bedingung, dafs sie den Glauben festhalten, für welchen allein der himmlische Hohepriester samt seiner beseligenden Wirkung existirt. Ebenso verhält sich's mit der Lebenslage dieser Hebräer, welche sie so unbefriedigend finden, dafs sie sich nach dem Stande vor der Erlösung zurücksehnen. Unerträglich ist diese Lage allerdings, sowie der Glaube fehlt, dafs die Verheißung der Heilsvollendung ihrer Erfüllung noch harrt und gewifs in Erfüllung geht (4, 1 ff.; 10, 25[b], 36 f.; 12, 26 ff.), und sowie die nur bei solchem Glauben mögliche Erkenntnis mangelt, dafs die den Lesern um ihres christl. Bekenntnisses willen widerfarenden Leiden nur eine vorübergehende, aber von jeher mit dem Glauben verbundene Prüfung (11, 25 f.; 11, 33 — 12, 3) und ein Beweis der erziehenden Liebe Gottes (12, 5 — 11) sind. Hiernach ist deutlich, dafs die Leser nicht durch Irrlehre und Irrlehrer beunruhigt sind; die *διδαχαὶ ποικίλαι καὶ ξέναι* 13, 9 können nur von untergeordneter Bedeutung für sie sein. Es besteht aber auch nicht die Gefar, dafs sie infolge eines von ihnen selbst entwickelten Urteils über die fortdauernde Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes zu einem „judaistischen Christentum“ abfallen. Um die Verträglichkeit dieser Annahme mit der Ausdrucksweise des Verf.'s (*ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος* 3, 12; *παραπεσεῖν* 6, 6; *ὑποστολὴ εἰς ἀπώλειαν* 10, 39; *ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας* 3, 13 vgl. 17; *ἑκουσίως ἁμαρτάνειν* 10, 26 vgl. 12, 1. 4. 16) zu beweisen, darf man sich nicht, wie Wieseler II, 57, auf Gal. 5, 4 berufen. Denn Paulus kann so erst reden, nachdem er die gegnerische These als eine völlige Umkehrung der Grundlagen des Evangeliums ausfürlich bestritten hat. Im HB. liest man nicht nur nichts von der These des pharisäischen Judenchristentums, sondern das Urteil, zu welchem die Hebräer neigen, dafs der Glaube an den gestorbenen Jesus der Beschwerden des Christenstandes nicht wert sei, ist überhaupt nicht als Inhalt einer religiösen Lehre denkbar. Das Schreckbild, welches der HB. seinen Lesern vorhält, ist auch nicht ein auf den Messias wartendes und an der alttestamentl. Weissagung festhaltendes Judentum; denn einem solchen gegenüber mufste im Ton des Matthäusevangeliums gezeigt werden, dafs Jesus in der Tat und allseitig dem Weissagungsbild des Christs entspreche, dafs es also ein trostloses Unternehmen sei, nach Verwerfung des in Jesus erschienenen Christs auf einen andern zu warten. Einem solchen genuinen Judentum gegenüber konnte auch nicht bewiesen werden, was es selbst aufs stärkste betonte, dafs die dem Volke Gottes gegebene Verheißung noch nicht völlig erfüllt, aber ihrer Erfüllung gewifs sei. Aber es gab auch ein Judentum, welches so nur heißen kann, weil es bei Juden sich fand, ein Judentum des Hohenpriesters, welcher die Kreuzigung Jesu herbeifürte (Joh. 11, 49—53; 19, 15 vgl. Hebr. 6, 6; 10, 29), und des Josephus, welcher die Hoffnung der Nation um das Linsengericht römischer Gunst an den Imperator verriet (bell. ind. III, 8, 9; VI, 5, 4). Zu solch einem Judentum one Glauben und Hoffnung, dem gegenüber Paulus sich mit dem Pharisäismus im Glauben an die Hoffnung Israels und im Eifer um Gott einig wufste (AG. 23, 6—9; Röm. 10, 2), waren die Hebräer in Gefar, abzufallen, wenn der Verf. seine angefürten Ausdrücke nicht sehr unzutreffend gewält haben soll. — In einer sehr abweichenden Richtung bewegen sich diejenigen, welche ur-

teilen, die überall widerkehrende Voraussetzung des Briefs sei, dass die Leser sich von jeher und noch immer am jüdischen Tempel- und Opferdienst beteiligten und die Teilnahme daran für ein notwendiges Erfordernis der Sünung der Sünden hielten (Bleek I, 29 ff., 55 ff.; Lünem. S. 50; Riehm, Lehrbegr d. HB., S. 33, 37). Aber dass die Leser bereits infolge ihrer Bekehrung zum Christentum diejenige Stellung zu Judentum und Christentum eingenommen haben, zu welcher der Verf. sie zurückzufüren oder bei welcher er sie festzuhalten bemüht ist, beweist die unbedingte Anerkennung ihres anfänglichen, unter Leiden bewärten, in Werken der Liebe bewiesenen Glaubens (3, 14; 6, 10; 10, 22. 32 f.), sowie der Lehrer, welchen sie ihren Glauben verdanken (13, 7). Wäre der Verf. der Meinung, dass eine Beteiligung am jüdischen Kultus, welche jene Lehrer geduldet und mit den Lesern gepflogen hätten, jetzt nicht mehr zulässig sei, so durfte er sich nicht auf jene Lehrer und den schönen Anfang des Christenstandes der Leser berufen, one nachzuweisen, durch welche inzwischen eingetretene Tatsachen oder seitdem gewonnene Erkenntnisse jetzt das, was vordem eine erlaubte Betätigung echten Glaubens gewesen, zu einer Verleugnung des christlichen Glaubens geworden sei; und vor allem musste er die Forderung des Bruchs mit der Tradition dieses christlichen Kreises und der Lossagung vom Tempelkultus mit unverholener Energie aussprechen. Aber nirgends wird der Ton angeschlagen, in welchem Paulus den Abbruch aller Beziehungen zum heidnischen Kultus fordert (1 Kor. 10, 14—22; 2 Kor. 6, 14—17). Nur vermöge sehr unrichtiger Auslegung fand man in 12, 13 eine Rüge des Hinkens auf beiden Seiten (1 Kön. 18, 21). Es lässt sich aus dem ἑαυτῶν 10, 25 nicht einmal erweisen, dass diejenigen unter den Lesern, welche bereits die Gewonheit haben, die Versammlung der Christen unbesucht zu lassen, statt dessen die jüdische Synagoge besuchen. Die vermeintliche Forderung aber der Lossagung vom Tempelkultus kann in 13, 13 schon darum nicht enthalten sein, weil der Verf. sich selbst dort mit den Lesern zusammenfasst. Allerdings ist die Auslegung des Vorangehenden strittig. Muss aber anerkannt werden, dass das Zelt 13, 10 auf der gleichen Linie mit dem Altar liege, so wird dort in einer der Symbolik des ganzen Briefs entsprechenden Bildlichkeit gesagt, dass die neutest. Priester, d. h. die Christen, eine Gottesverehrung ausüben, von welcher sie keine sinnlichen Vorteile zu erwarten haben. Dem hohepriesterlichen Sündopfer, dessen Fleisch außerhalb des Lagers verbrannt wird, damit niemand davon etwas anderes als Süne der Sünde erwarte, entspricht antitypisch der als ein von seinem Volk ausgestoßener Verbrecher vor dem Stadttor getötete Christus. Daraus ergibt sich für jeden, der unter der Wirkung dieses Opfers bleiben will, die Pflicht, unter Verzicht auf irdische Annehmlichkeiten und insbesondere auf ein freundliches Verhältnis zu den ungläubigen Volksgenossen zu dem von Israel ausgestoßenen Christus sich zu bekennen und die ihm anhaftende Schmach nicht zu scheuen. Es ist ein bildlicher Ausdruck für eine sehr allgemeine, immer neuer Anwendung fähige Forderung änlich der in Matth. 10, 38; 16, 24, nur mit dem Unterschied, dass das zu jeder Entsagung bereite Bekenntnis zum Gekreuzigten für diese Hebräer vor allem ein Hinausgehen aus dem Lager Israels hinaus, ein immer neuer Verzicht auf den freundlichen Zusammenhang mit dem jüdischen Volkstum ist. Das ist allerdings, wie der ganze Brief, nur zu begreifen, wenn ihnen noch ein lebhaftes Gefül für die eigene Nation innewonte und daher eine Schmähung von seiten der ungläubigen Juden besonders peinlich war. Dass sie sich am jüdischen Opferkultus beteiligten oder auch „nur solcher Opfer, wie sie auch als Bezalung von Gelübden von jüdischen Bekennern Jesu dargebracht wurden (Ap.G. 21, 26), sich ungern entschlugen“ (Hofmann S. 527 vgl. 507 f.), kann man auch daraus nicht folgern, dass sie 13, 15 f. aufgefordert werden, die den Christen allein zustehenden Opfer der Lobpreisung und der Woltätigkeit durch Vermittlung Christi und beständig darzubringen (vgl. 1 Petr. 2, 5). Unrichtige Auffassung des Stücks 13, 10—16, welches weder grammatisch noch rhetorisch mit dem vorigen verknüpft ist, wird der Hauptgrund sein, wenn man auch 13, 9 vielfach eine Beziehung zum jüdischen Opferkultus gefunden und unter den βρώματα die Speisen der Passahmalzeit und der Schelamimopfer ver-

standen hat (Wieseler II, 57 f. vgl. Bleek, Lünemann u. a.). Die mannigfaltigen und fremdartigen Lehren, durch welche die Leser sich nicht von ihrem Standort oder rechten Wege abbringen lassen sollen, können nicht die Satzungen des mosaischen Gesetzes sein (Lünem., Wies.), auch nicht diese in der kleinlichen Ausbildung des Rabbinismus (Kurz S. 31). Aber auch nicht die Meinung, dass die Beteiligung an jenen Opfermalzeiten Herzensfestigkeit gebe, kann eine dieser Lehren sein; denn abgesehen davon, dass diese sonderbare Meinung one alle Analogie wäre, und dass der Verfasser vor einer Überschätzung nicht der Speisen, sondern der Opferhandlungen, in deren Gefolge jene Malzeiten gehalten wurden, warnen musste, so bringt V. 9ᵇ gar kein Beispiel jener mannigfaltigen Lehren, sondern bestätigt die Warnung in V. 9ᵃ durch das Urteil, dass Herzensfestigkeit etwas schönes sei, in welches Urteil der Gegensatz eingeschaltet ist, dass solche Herzensfestigkeit durch Gnade, nicht durch Speisen zustande komme. Der Gegensatz von *παραφέρεσθε* und *βεβαιοῦσθαι* zeigt aber, dass die abgelehnte Meinung die ist, durch gewisse Speisen die Festigkeit gegen die Versuchung zum Abfall, oder auch speziell gegen die versucherische Wirkung von allerlei Lehren erlangen zu können (vgl. Hofmann S. 498 f.). Weist nun der Ausdruck *περιπατεῖν* entschieden auf eine bestimmte Weise des täglichen Lebens hin, so wird gleichwol nicht mit Riehm, S. 159 f.; Hofmann S. 499 f. (zum teil auch Delitzsch, S. 675 f.) an die Beobachtung der mosaischen Speiseverbote zu denken sein, welcher unseres Wissens nie solche Wirkung zugeschrieben worden ist. Vielmehr weist uns *βεβαιοῦσθαι* deutlich auf die Röm. 14, 4 ff. bestrittene Behauptung jener Asketen in Rom, dass die, welche sich ihrer Regel nicht fügen, nicht feststehen, und ebenso auf die verwandte Lehre Kol. 2. Dass wir es Hebr. 13, 9 mit einer auf jüdischem Boden gewachsenen asketischen Richtung zu tun haben, wird durch 13, 4 bestätigt, wo Hochschätzung der Ehe von allen, also auch den Ehelosen, gefordert wird (vgl. die Verbindung 1 Tim. 4, 3). Der oft widerholte Einwand, dass Enthaltung von gewissen Narungsmitteln nicht durch *βρώματα* bezeichnet werden könne, wird durch Röm. 14, 2 widerlegt, wo die, welche sich des Fleisches und Weines enthalten, positiv als Gemüseesser bezeichnet werden, auch durch den gegen beide Parteien gerichteten Satz Röm. 14, 17. — Ist im HB. keine Spur davon zu finden, dass die Leser sich zu einem jüdischen Tempel und Opferdienst hielten oder dazu wider abzufallen im Begriff waren, so ist es auch nichts mit der Grundvoraussetzung der noch immer stark vertretenen Annahme, dass die Leser in Jerusalem und Palästina, sowie der andern, dass sie in Alexandrien zu suchen seien und zum Tempel in Leontopolis sich gehalten haben. Die Unzulässigkeit der ersteren ist außerdem noch zu beweisen. An die jerusalemische Gemeinde der letzten Jare vor der Zerstörung Jerusalems kann der HB. nicht gerichtet sein, denn in ihr muss es damals noch manche Orenzeugen der Predigt Jesu gegeben haben, wärend 2, 3 f. die Leser one jede Unterscheidung einer jüngeren Mehrheit von einer älteren Minderheit als solche charakterisirt sind, welchen das Heilswort nicht durch Jesus selbst, sondern durch dessen Jünger bezeugt worden ist. Die Bezeichnung ihrer jetzt verstorbenen Vorsteher durch *οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγ ν τοῦ θεοῦ* 13, 7 wäre nicht, wie es die Natur der Sache und der Wortlaut fordert, eine von den noch lebenden Vorstehern 13, 17. 24 sie unterscheidende Charakteristik derselben, und wäre überhaupt unangemessen, wenn damit die bloße Fortpflanzung christlicher Erkenntnis in derjenigen Gemeinde gemeint wäre, deren Grundstock die persönliche Jüngerschaft Jesu bildete. Von dieser ist das Wort Gottes ausgegangen; und auch abgesehen von der außerpalästinensischen Lehrtätigkeit einzelner jerusalemischer Christen, wie Barnabas, Silvanus, Markus, ist sie von Anfang an eine Lehrerin anderer gewesen (AG. 8, 4. 25; 11, 19 f.; Röm. 15, 27), was von diesen Hebräern indirekt aber deutlich verneint wird (Hebr. 5, 12). An Jerusalemer ist auch wegen 6, 10 nicht zu denken. Eine bemerkenswerte Woltätigkeit gegen andere Christen — denn an die Gemeinde, welche die Leser selbst bilden, gestattet der Ausdruck nicht, zu denken — ist bei dieser von jeher auf die Woltätigkeit der auswärtigen Christen angewiesenen Gemeinde mehr als unwarscheinlich. Kann hier *οἱ ἅγιοι* der Natur der Sache nach nicht die Christenheit

überhaupt bezeichnen (Kol. 1, 4), so sind es andererseits auch nicht einzelne auswärtige oder einheimische Christen, nicht ἅγιοι (1 Tim. 5, 10), sondern οἱ ἅγιοι. So könnte selbstverständlich die christliche Gemeinde des Orts heißen, wohin der Brief gerichtet ist (1 Kor. 6, 1; Hebr. 13, 24), nur nicht in einem Satz, welcher dann dieselbe Christenheit, an welche der Brief gerichtet ist, als Subjekt und als Objekt der Woltätigkeit bezeichnen würde. Daher hat man sich mit Recht daran erinnert, dass οἱ ἅγιοι in gleicher geradezu stereotyper Verbindung mit διακονεῖν eine verständliche Bezeichnung der Christen Jerusalems und Palästinas gewesen sein muss, wenn diese auch one Näherbestimmung (Röm. 15, 26 vgl. 25. 31) so genannt werden konnten (1 Kor. 16, 1. 15; 2 Kor. 8, 4; 9, 1. 12 und gewiss auch Röm. 12, 13 vgl. dazu Hofmann N. T., III, 527). Die Tatsache dieses Sprachgebrauchs ist unabhängig davon, ob die von Wieseler versuchte Erklärung, gegen welche sich Riehm (2. Ausg., p. XIX) in einer Weise ausspricht, als ob damit die Tatsache hinfiele, oder ob die Vergleichung von AG. 18, 22 (Hofm. N. T. II, 2, 393 f. 2. Aufl., V, 248) genügt. Also sind diese Hebräer nicht die Judenchristen Palästinas, sondern haben in hervorragender Weise an der Mildtätigkeit der außerpalästinensischen Christen gegen die Muttergemeinde sich beteiligt. — Die Hypothese eines alexandrinischen Leserkreises (Wieseler, Chronol. des apost. Zeitalters, S. 479 ff.; Untersuchung über den HB., 2. Hälfte; Köstlin, Theol. Jahrbb. 1854, S. 388 ff.; Ritschl, Stud. und Krit., 1866, S. 89 ff.; Hilgenfeld, Einl. S. 385 ff.) hat Wieseler eigentümlich durch die Annahme zu begründen gesucht, dass die von den Einrichtungen und dem Kultus des Tempels zu Jerusalem abweichenden Angaben des Hebräerbriefs mit den Einrichtungen des Tempels zu Leontopolis, welche auch einigen Aussagen Philos zugrunde lägen, übereinstimmen. Sehr verbreitet unter den Auslegern ist die Voraussetzung, dass nach Hebr. 7, 27; 10, 11 dem Hohenpriester ein tägliches Opfern obliege. Von 10, 11 sollte man absehen, da die LA. ἀρχιερεύς dem Verdacht ausgesetzt ist, aus 5, 1; 8, 3 eingeschlichen zu sein, wärend ἱερεύς gewiss nicht archäologischen Bedenken, welche sich erst recht 7, 27 geltend gemacht haben würden, seinen Ursprung verdankt. Es ist aber auch eine starke Zumutung, unter dem Doppelopfer des Hohenpriesters 7, 27 etwas anderes verstehen zu sollen, als die dem Hohenpriester im Unterschied von den andern Priestern eigentümliche Funktion am Versönungstag (5, 3; 9, 7; 13, 11); und dass der Verfasser diese als eine tägliche statt järliche gedacht haben sollte, ist angesichts von 9, 7. 25 vgl. 10, 1 unmöglich. Exegetisch bleibt ferner die Stellung von καθ᾽ ἡμέραν unbegreiflich, wenn es auf das Tun der gesetzlichen Hohenpriester mitbezogen wird. Es wird also vielmehr im Gegensatz dazu, dass Christus seine jenem Doppelopfer entsprechende Leistung (vergl. 5, 3. 7 f.) einmal für immer vollbracht hat, verneint, dass er sie immer wider und, was dann notwendig wäre (7, 25; 2, 18; 4, 16—18), täglich zu bringen habe. Wenn Philo dem Hohenpriester tägliches Beten und Opfern nachsagt (de spec. leg. 23, Mang. II, 321), so denkt er freilich nicht an das Opfer des Versönungstages, von dem er weiß, dass es den Hohenpriester nur einmal järlich ins Allerheiligste fürt (de monarchia II, 2, M. II, 223; leg. ad Cai. 39, M. II, 591), aber auch nicht an die tägliche Bedienung des Räucheraltars und das tägliche Speiseopfer, denn beides schreibt er den Priestern überhaupt zu (de vict. offer. 4, M. II, 254; de vict. 15, M. II, 250; quis rer. div. haer. 36, M. I, 487; congr. erud. gr. 19, M. I, 534). Er spricht aber auch nicht von einer amtlichen Verpflichtung (ἀνάγκη) des Hohenpriesters, sondern beschreibt in idealer Darstellung das echt priesterliche Walten „des waren, nicht fälschlich so genannten Hohenpriesters“ (de vict. 10, M. II, 246) und erwänt vor und nach den Opfern, welche keine dem Hohenpriester im Unterschied von den übrigen Priestern eigentümlichen zu sein brauchen, die Gebete für das Volkswol, welche nicht einmal eine Prärogative der Priester im Unterschied von den Laien sind. Wenn ferner die angebliche Übereinstimmung Philos und des HB. aus gleichmäßiger Berücksichtigung der Liturgie von Leontopolis und deren Eigentümlichkeit aus der Hebr. 9, 4 bezeugten Stellung des Räucheraltars im Allerheiligsten erklärt wird, so ist zu erwidern: Über die Stellung des Räucher-

altars in Leqntopolis wissen wir nichts. Dass der Hebräerbrief mit Rücksicht auf eine tägliche Bedienung des im Allerheiligsten stehenden Räucheraltars durch den Hohenpriester dessen Doppelopfer zu einem täglichen gemacht haben sollte, ist durch 9, 7 schlechthin verwehrt, wo im Gegensatz zu διαπαντός V. 6 ebenso stark betont wird, dass das Hinterzelt nur einmal im Jare betreten wird, als im Gegensatz zu οἱ ἱερεῖς V. 6, dass dies nur dem Hohenpriester zustehe. Daran ändert Wieselers Bemerkung (Chronol. der apost. Z. 501, Anm.) nichts. Dass Philo jenen schismatischen Kultus irgendwo berücksichtigt haben sollte, ist kaum glaublich, da er nicht bloß den Tempel zu Jerusalem, zu welchem er einst gewallfartet, das väterliche Heiligtum nennt (Euseb. praep. ev. VIII, 14, 64), sondern auch die vom Gesetz vorgeschriebene Einheit des Tempelkultus in schwungvoller Sprache als Tatsache seiner Gegenwart darstellt (de mon. II, 1—3, M. II, 223 sq.). Wenn seine Nichtberücksichtigung der angeblichen Stellung des Räucheraltars zu Leontopolis (div. rer. haer. 46, M. I, 504; vita Mos. III, 9, M. II, 150) daraus erklärt wird, dass er dort die Stiftshütte beschreibe (Wies. II, 90, Anm.), so gilt das Gleiche von de vict. 10, M. II, 246 sq. und de vict. offer. 4, M. II, 253 sq., wie an jener Stelle das Citat aus Levit. 4, 3 und an beiden Stellen die Formeln κελεύει, μαρτυρεῖ, βούλεται ὁ νόμος beweisen. Wenn also de vict. offer. 4 der Räucheraltar ins Allerheiligste versetzt würde, so läge ein Missverständnis der Thorah vor. Dass aber hier ἐν ἀδύτῳ im Gegensatz zu ἐν ὑπαίθρῳ ungenauerweise Heiliges und Allerheiligstes zusammenfasst, zeigen die Worte εἴσω τοῦ προτέρου καταπετάσματος, worunter nach de vict. 10 nur der äußere Vorhang verstanden werden kann, wie am besten die Verrenkung der letzteren Stelle durch Wieseler (Stud. und Krit., 1867, S. 676 f.) beweist. Dasselbe ergibt sich daraus, dass Philo nicht dem Hohenpriester, sondern τοῖς ἁγνεύουσι τῶν ἱερέων die Bedienung des Räucheraltars zuschreibt, worunter man nur unter Missachtung der nachfolgenden moralischen Anwendung etwas anderes verstehen kann, als die Priester insgemein, sofern sie sich nicht levitisch verunreinigt haben. Philo reproduzirt hier überall nur die gesetzlichen Bestimmungen. Ebenso offenbar redet aber auch der HB. (9, 1—8 vgl. 8, 5) von der durch Moses eingerichteten Kultusstätte und Ordnung und nicht von einem zu seiner Zeit bestehenden Tempel und Kultus, sodass man unter Berufung auf den Wortlaut darauf verzichten muss mit denen zu streiten, welche das Gegenteil für unstreitig erklären (Stud. u. Krit. 1867, S. 668). Auch die Annahme, dass der Verf. die nach dem Gesetz beschriebenen Geräte der Stiftshütte in dem jüdischen Tempel seiner Zeit vorhanden gedacht habe, ist um so unsicherer, als nicht einmal zu erweisen ist, dass es zu seiner Zeit einen jüdischen Tempel gab. Es wäre widerum nur Unkenntnis der Thorah und zwar eine angesichts des Zusammenhangs von Exod. 30, 1—8; 40, 2—6. 26; Lev. 16, 12 f. 18 durch einzelne undeutliche Ausdrücke nicht zu entschuldigende, wenn er sich den Räucheraltar als im Allerheiligsten stehend gedacht hätte. Hätte er aus Exod. 26, 35 schließen wollen, er stehe nicht wie Tisch und Leuchter im Heiligen, so hätte er aus Exod. 26, 33 f. schließen müssen, er stehe auch nicht im Allerheiligsten, wie ja neuerdings der Räucheraltar trotz 1 Makk. 1, 21; 4, 49; Luk. 1, 11 ins Reich der Abstraktionen verwiesen worden ist (Wellhausen, Jahrbb. f. deutsche Th. XXII, 410 ff.). Aber der vermeintliche Irrtum ist schon wegen Hebr. 9, 6 f. undenkbar, man müsste denn dem Verf. auch völlige Unkenntnis darüber zutrauen, dass nach Gesetz und Praxis (Exod. 30, 7 f.; Luk. 1, 8—11) am Räucheraltar täglicher Dienst war. Darum wird man doch nicht mit Peschito, Vulgata, Bengel u. a. unter θυμιατήριον Rauchfaß oder -pfanne verstehen dürfen (vgl. 2 Chron. 26, 19; Ezech. 8, 11, LXX und statt πυρεῖον interpr. inc. Lev. 10, 1. Dies wird auch wol Apok. Baruch 6, 7 gemeint sein, s. Harnack, Stud. u. Krit. 1876, S. 572 f.). Denn nur ein in der gesetzlichen Beschreibung der Stiftshütte genanntes und bedeutendes Gerät konnte hier genannt werden, wie es der Räucheraltar war, welcher bei Philo und Josephus θυμιατήριον heißt. Nur die sachliche Zugehörigkeit desselben zum Allerheiligsten wird der Verf. haben ausdrücken wollen, welche nicht nur im A. Test. mehrfach änlich auffällige Wendungen veranlasst hat (1 Kön. 6, 22 vgl.

Exod. 40, 5. 26; 30, 6), sondern auch im Kultus zum Ausdruck kam (vgl. Delitzsch S. 356 ff.; Riehm S. 489 f.; Hofmann S. 319 f.). Es mag sein, dass der Verfasser in dieser Anschauung durch Schultradition (Ewald, Comm. S. 164 „vielerlei Schulbücher") bestärkt war, wie er auch vielleicht nur einer solchen zufolge Aarons Stab und den Mannakrug in die Bundeslade verlegt, und nur nach LXX Exod. 16, 33 den Krug golden sein lässt. Aber über den Wonort der Leser lässt sich daraus ebensowenig Licht gewinnen, als über die Herkunft des Verfassers. Sieht man aber von der vermeintlichen Anlehnung an den Kultus zu Leontopolis ab, so ist sie Hypothese einer alexandrinischen Bestimmung des HB. durch keine positiven Anzeichen veranlasst, durch keine alexandrinische oder auch nur auswärtige Tradition unterstützt und nur durch unsere Unkenntnis der Anfänge der alexandrinischen Kirche geschützt. — Die von Hofmann (S. 531 ff.) erneuerte Hypothese, dass der Brief an die jüdischen Christen von Antiochien und Umgegend gerichtet sei, empfiehlt sich insofern mehr, als sich die Angemessenheit der Angaben in 2, 3; 5, 12; 6, 10 geschichtlich nachweisen lässt, vgl. AG. 11, 19 ff., 29 f.; 12, 25; 13, 1. Aber es ist nicht glaublich, dass gerade dort, zumal nach den siegreichen Kämpfen des Paulus gegen judaistische Angriffe, noch in den sechziger Jaren, vor welche der HB. jedenfalls nicht gesetzt werden kann, eine von den dortigen Heidenchristen in Sitten und Anschauungen deutlich sich unterscheidende und den hier bekämpften Gefaren ausgesetzte jüdische Christenheit vorhanden gewesen sein sollte. — Starke Warscheinlichkeitsgründe lassen sich nur für die wol zuerst von Wetstein (Nov. Test. II, 386) vorgetragene Annahme geltend machen, dass die Leser in Italien oder speziell in Rom zu suchen seien. Zwar auf 13, 24, woraus man früher nur schloss, dass der Verfasser samt den durch ihn grüßenden Italienern außerhalb Italiens sich befunden haben müsse (D. Schulz, D. Br. an d. H., S. 17 f.; Bleek I, 280), kann man nicht die weitere Behauptung gründen, dass den Lesern als Landsleuten der in der Umgebung des Verfassers befindlichen Italiener von diesen ein besonderer Gruß bestellt werde (so z. B. Kurz S. 40 ff.). Gegen die erstere Behauptung und damit gegen die Grundlage der zweiten ist zwar manches unzutreffende bemerkt worden von Wieseler II, 14 ff.; Hofm. S. 518 f.; aber der Umstand, dass ein Theodoret geradezu aus 13, 24 schließt, der Verf. müsse sich in Italien aufgehalten haben, beweist, dass das griechische Sprachgefül anders urteilt, wie das unsrige, für welches „Leute aus Italien" nur außerhalb Italiens so heißen können. Jeden Zweifel beseitigt ein Beispiel wie Pseudoign. ad Her. 8 (m. Ausg. p. 270, 12): *ἀσπάζονταί σε .. πάντες οἱ ἀπὸ Φιλίππων ἐν Χριστῷ, ὅθεν καὶ ἐπέστειλά σοι.* Der HB. kann demnach von Italien aus an außeritalische Christen geschrieben sein, aber ebenso möglich ist das Umgekehrte. Eine rein judenchristliche Gemeinde hat freilich in Italien schwerlich existirt. An die römische Gemeinde als solche, welche schon zur Zeit des Römerbriefs eine gemischte war (Röm. 11, 13; 15, 6—12; 16, 3—15), kann der HB. nicht gerichtet sein. Erkennt man aber, dass die römische Gemeinde zur Zeit des Römerbriefs ganz überwiegend aus gebornen Juden bestand, welche dem Paulus und seinem Werk großenteils fremd, teilweise auch misstrauisch gegenüberstanden; erwägt man ferner, dass später durch die Wirksamkeit jüdischer dem Paulus feindlicher Missionare (Kol. 4, 11; Philipp. 1, 14 ff.) die Zal der jüdischen Christen Roms gewachsen und in ihrer national gebundenen Denkweise bestärkt worden sein muss, so haben wir in Rom einen großen Kreis jüdischer Christen, welcher im Unterschied von den neben ihnen lebenden Heidenchristen in dem alten Titel passend durch *Ἑβραῖοι* bezeichnet werden konnte. So haben wir eine Erklärung für das zweimalige nachdrückliche *πάντας* 13, 24 (vgl. dagegen 13, 17), welches die Glieder und Vorsteher der Gesamtgemeinde im Unterschied von dem engeren Leserkreis bezeichnen wird. Wir haben Röm. 14 wesentlich dieselben Tendenzen, wogegen Hebr. 13, 9 vgl. V. 4 gerichtet ist; und wir finden Röm. 9, 1—11, 12 Stimmungen der damaligen Majorität der römischen Christen bekämpft, welche sich zu denjenigen, welchen der HB. entgegentritt, überaus leicht fortentwickeln konnten. Zu dieser Annahme passt es, dass gerade die ältesten römischen Kirchenschriftsteller sich durch ihre Lektüre des HB. stark beeinflusst

zeigen, nämlich außer Clemens, von dem das seit Eusebius (h. e. II, 38, 1) anerkannt ist, auch Hermas, vgl. meinen Hirt des H., S. 439 ff.; Hofmann, N. T. V, 44. Unter den *ἡγούμενοι* (vgl. zu diesem Ausdruck Clem. ad Cor. 1, 3; 21, 6), welche zugleich Missionare der Leser waren und besonders durch ihren Lebensausgang ihren Glauben bezeugt haben, wird vorzugsweise Petrus, aber auch Paulus und andere zu verstehen sein (cf. Clem. ad Cor. 5); und auf die Leiden der neronischen Zeit wird sich 10, 32—34 beziehen. Das wäre ausgeschlossen, wenn aus 12, 4 hervorginge, dass die Leser noch keine blutige Verfolgung erlitten haben. Aber *μέχρι αἵματος* ist ein vom Faustkampf hergenommenes Bild; und nicht die Sünde der Verfolger, welche man nach dem Vorbild Jesu geduldig über sich ergehen lassen soll (12, 3), sondern die Sünde als versucherische, allerdings in Leidenslagen besonders versucherische Macht (12, 1; 3, 13; 10, 26), zumal die Sünde des feigen Unglaubens ist der Feind, welchem sie noch nicht den äußersten Widerstand entgegengesetzt haben. Damit verträgt sich 10, 32 ff. sehr wol. Hier sowenig wie irgendwo sonst wird eine zweite Generation des Kreises von einer ersten unterschieden. Andererseits gestattet die Ausdrucksweise weder hier noch 2, 3; 5, 11 f.; 6, 10; 13, 7 die Annahme, dass der Verf. in der Weise des Polykarp (ad Philipp. I, 2; XI, 3 vgl. aber auch III, 2 u. m. Ignatius v. Ant., S. 504. 609) eine bereits durch verschiedene Generationen hindurchgegangene Gemeinde in den verschiedenen Perioden ihrer Geschichte als eine einzige moralische Person betrachte. Die angeredeten Leser selbst, natürlich one Rücksicht auf einzelne schon verstorbene und einzelne erst später geborene oder bekehrte Genossen, haben in einer bereits weit zurückliegenden Vergangenheit und bald nach ihrer Bekehrung „einen großen Leidenskampf" bestanden, aber teils so, dass sie selbst durch Schimpf und Drangsal zu einem Schauspiel wurden, teils so, dass sie nur in Mitleidenschaft mit den eigentlichen Opfern der Verfolgung gezogen wurden (10, 33). Nur letzteres wird in V. 34 weiter ausgefürt, denn weder die Teilnahme an den Leiden christlicher Gefangenen noch Güterkonfiskationen würden die starken Ausdrücke in V. 32. 33ᵃ rechtfertigen. Dass er über diejenigen Martyrien, welche diese starken Ausdrücke hervorgerufen haben, nichts weiter sagt und nur bei den geringeren Leiden länger verweilt, liegt einfach daran, dass er den Lebenden nicht wol sagen kann, sie seien hingerichtet worden. Hat man Grund, die Leser in Rom zu suchen, so ist jedenfalls nicht mit Holtzmann (1867, S. 5 ff.) an die domitianische Verfolgung zu denken; denn diese ist der Bekehrung der Hebräer oder der Gründungszeit der römischen Gemeinde nicht so bald gefolgt, wie *φωτισθέντες* erfordert, und man müsste den HB. wegen *τὰς πρότερον ἡμέρας* so tief ins 2. Jarh. hinabdrücken, wie es weder die Benutzung derselben bei Clemens, Hermas, Justin, noch die Erwänung des Timotheus (13, 23), noch der theologische Charakter der Schrift, noch die vorausgesetzten Stimmungen der Leser gestatten. Aber andererseits muss der Brief, wenn er nach Rom gerichtet und 10, 32 ff. auf das Jar 64 zu beziehen ist, geraume Zeit nach diesem Jare geschrieben sein. Um 66—68 konnte man auf dieses Jar noch nicht als „die früheren Tage", als die nach 5, 12 weit zurückliegende Zeit nach der „Erleuchtung" der Leser zurückblicken. Hat man sich erst von der Meinung losgemacht, dass die Leser an irgend welchem Tempelkultus sich beteiligen, oder dazu geneigt seien, so besteht auch kein Grund zu der Annahme einer Abfassung vor d. Jar 70. Die Anwendung des Präsens 5, 1 ff., 8, 4; 9, 6 f., 10, 1 f. beweist nichts, da dies die natürliche Zeitform für die theoretische, an die schriftliche Vorlage des Gesetzes sich haltende Beschreibung ist, und lange nach dem J. 70 von Josephus (c. Apion. II, 23, wo sogar imperatorische Futura sich finden, als ob fernere Übung in Aussicht stünde; antiqu. III, 7 und 9 sq.), Clemens von Rom (ad Cor. 40. 41) und im Talmud in bezug auf Tempel und jüdischen Kultus angewandt worden ist. Die oft widerholte Forderung aber, dass der Verfasser die Zerstörung des Tempels als Argument habe verwenden müssen, anstatt nur in bezug auf die Zeit Jeremias zu behaupten, dass damals der alte Bund bereits für veraltet erklärt und der Aufhebung nahe gewesen sei (8, 13), ist unberechtigt, solange nicht bewiesen ist, dass die Leser in Gefar waren, zum jerusalemischen Tempelkultus abzufallen.

Stünde Jerusalem noch, so würde, was namentlich gegen Köstlin (Theol. Jahrbb. 1854, S. 420) zu bemerken ist, 13, 14 der Gegensatz der Christen, welche keine irdische und bleibende Stadt haben, zu den Juden, welche an Jerusalem eine solche zu haben meinen, wenigstens durch ein *ἡμεῖς* ausgedrückt und 13, 13 statt des auf 13, 11 zurückgreifenden *παρεμβολῆς* doch wol das nach 13, 12 näher liegende *πύλης* oder *πόλεως* gewält sein. Ist der Brief nach Rom gerichtet, so dürfte das J. 80 für seine Abfassung den erforderlichen Abstand vom J. 64 bezeichnen und andererseits die Art der Verwendung desselben in dem gleich nach Domitians Tod (96) geschriebenen Briefe des Clemens (vgl. m. Hirt des H., S. 68f.) erklärlich machen.

Über den Verf. scheint noch weniger als über den Leserkreis eine allgemeine Überzeugung hergestellt werden zu können. Nur das ist zu hoffen, dass die schon durch Köstlin (a. a. O. 1853, S. 420ff., 1854, S. 437) ausreichend widerlegte Meinung Schweglers (Nachapost. Zeitalter II, 304f., vgl. Baur, Christent. der drei ersten Jahrhh., 2. Aufl., 109), er wolle für Paulus gelten one es zu sein, nicht werde erneuert werden. Der Mangel einer Selbstbezeichnung und einer Grußüberschrift, welcher ebenso wie beim ersten Johannesbrief für ursprünglich zu halten ist, die Beiläufigkeit der Hinweisungen auf die Persönlichkeit des Verf. und auf sein Verhältnis zu den Lesern, die sichtlich sehr ernsthafte Absicht, Leser von bestimmter innerer und äußerer Lage vor Abfall zu bewaren, das alles schließt die Möglichkeit aus, dass hier ein Späterer, um einer Abhandlung über Christentum und Judentum größeren Eingang zu verschaffen, die Maske des Paulus sich angelegt, eine zu dessen Zeit passende geschichtliche Situation und einen bestimmten Leserkreis fingirt habe. Ist aber die Schrift das, wofür sie sich gibt, so ist ihr nur zu entnehmen, dass der Verf. wie die Leser ein jüdischer Christ war, welcher seine Bekehrung den persönlichen Jüngern Jesu verdankte (2, 3), mit Timotheus in Verbindung stand (13, 23), und zwar nicht, wie Köstlin (1853 S. 427; 1854 S. 369, 404ff.) fordert, ein Glied der angeredeten Gemeinde war, wol aber eine zeitlang unter den Lesern gelebt hatte (13, 14) und mit der Autorität eines angesehenen Lehrers ihnen gegenübertreten konnte. Näheres müsste uns die Tradition sagen, wenn es nur eine durch Alter und Einstimmigkeit der Zeugnisse imponirende Tradition über den Verf. gäbe. Die alexandrinische Kirche hat, soweit wir ihre Tradition zurückverfolgen können, den HB. für paulinisch gehalten. Unter dieser Voraussetzung und one jede Rücksicht auf eine entgegenstehende Meinung hat schon der Vorfar des Clemens Al. zu erklären versucht, dass Paulus gegen seine Gewonheit sich in diesem Briefe nicht als Apostel der Leser einfüre (Euseb. h. e. VI, 14, 4, dem Clemens selbst zugeschrieben in Cramer caten. VII, 286); und änlich rechtfertigt Clemens selbst, welcher den HB. unbedenklich als paulinisch citirt (strom. II, § 136 cf. § 8, 12; VI, § 62) das Fehlen des Namens Pauli an der Spitze des Briefs. Nur die Voraussetzung, dass ein an Hebräer gerichteter Brief auch hebräisch geschrieben sein werde, hatte schon damals die von Clemens nur angeeignete Meinung erzeugt, Lukas habe denselben in's Griechische übersetzt (Eus. h. e. VI, 14, 2sq., Adumbr. ad 1, Petr. ed. Potter p. 1007). Auch die mehr apologetischen als kritischen Erörterungen des Origenes haben die Tradition der paulinischen Herkunft zur Voraussetzung. Wie er selbst den HB. durchweg als paulinisch citirt (de princ. I praef. vol. I, 47 B.; lib. I, 2, 5 et 7, p. 55 C. 56 B.; exhort. ad mort. 44 vol. I, 303 B.; hom. 9, 3 in Exod. vol. II, 162 B.; Select. in psalm. vol. II, 584 C.; comm. in ep. ad Rom. lib. III, 4; IV, 6; V, 1; in Joh. tom. II, 6; X, 11), so macht er sich auch anheischig, gelegentlich die paulinische Autorschaft zu beweisen (ad Afric. 9 vol. I, 20). Wo er eigens auf die Frage eingeht, lautet sein Urteil: *οὐ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασι* (Eus. h. e. VI, 25, 13). Diese Worte können nicht auf Pantänus, Clemens und überhaupt nicht auf einzelne Gelehrte der jüngsten Vergangenheit bezogen werden, sondern nur auf die Männer der Vorzeit, welchen die Kirche den Bestand ihres Kanons verdankt, und das *παραδεδώκασι*, welches einem *ἐκκλησία ἔχει* entspricht, bedeutet nicht die Aufstellung einer Hypothese, sondern die Ein-

fürung in den kirchlichen Gebrauch (cf. Clem. strom. III, § 93; Serapio bei Eus. VI, 12, 3). Aber Origenes weiß, dass es nur einzelne Kirchen sind, welche, wie die von Alexandrien, den HB. als paulinisch überliefert bekommen haben und besitzen (εἴ τις οὖν ἐκκλησία κτλ.), wärend andere ihn als nichtpaulinisch überhaupt verwerfen (ep. ad Afric. 9 vol. I, 19 sq; ad Matth. 23, 37 vol. III, 848 D.; 849 B.). Durch seine mannigfaltigen Berürungen mit anderen Teilen der Kirche, unter anderem auch mit der römischen, war es ihm verwehrt, so wie die Alexandriner vor ihm in der heimatlichen Tradition gefangen zu bleiben oder den HB. zu den ὁμολογούμενα γράμματα des Apostels zu rechnen (Eus. VI, 25, 12 vgl. Eusebius selbst VI, 13, 6). Unter dem Eindruck des auswärtigen Widerspruchs gegen seine paulinische Abfassung und kanonische Geltung, wogegen er diejenigen Gemeinden, welche ihn als paulinisch und kanonisch gebrauchen, verteidigt, erwachte die Kritik bei Origenes und fürte ihn zu der Anerkennung der durchgreifenden Stilverschiedenheit des HB. von den paulinischen. Da er nun von der Gegenseite das Zugeständnis erwartet, dass die Gedanken nicht hinter denen des Paulus zurückstehen, so gelangte er zu der vermittelnden Ansicht, dass die Gedanken wirklich von Paulus herrüren, die schriftstellerische Verarbeitung aber von einem Manne, welcher die Ideeen des Apostols aus der Erinnerung widergegeben und wie ein Schüler die Worte seines Lehrers scholienartig aufgezeichnet habe. Also nicht für einen nur in paulinischem Geist geschriebenen Brief hielt er ihn, denn nicht Gedanken wie die des Paulus fand er darin, sondern die Gedanken des Briefs erklärte er für Gedanken des Paulus und den Paulus für den intellektuellen Urheber des Briefs. Darnach bestimmt sich der Sinn der Worte τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν näher dahin, dass Origenes sich nur über den Stilisten, welchen Paulus mit der Abfassung betraut habe, unwissend bekennt. Und nur in änlich beschränktem Sinne wird er auch die ἱστορία etlicher Gelehrten verstanden haben wollen, wonach Clemens von Rom oder Lukas die Verfasser seien; denn nur als Übersetzer des paulinischen HB. hatten Clemens Al. und andere teils den Lukas teils den römischen Clemens genannt (Eus. III, 38, 2). Erst solche, die aus dritter Hand diese Kunde empfingen, konnten die ursprüngliche Meinung dieser sekundären Verfassernamen verwischen (Philast. 89. Den Übergang zu dieser Darstellung vergegenwärtigt die schillernde Darstellung des Hieronymus Catal. 5 cf. ep. 129, 3 ad Dardanum). Die Modifikation, in welcher Origenes die alexandrinische Tradition verteidigt hatte, fand keine weitere Verbreitung, um so größere diese Tradition selbst, zunächst im Orient. Dass sie außerhalb Alexandriens irgendwo vor Origenes gegolten habe, lässt sich nicht erweisen. Irenäus, welcher in seinen διαλέξεις διάφοροι den HB. citirt hat (Eus. V, 26), soll ebenso wie sein Schüler, der Römer Hippolytus, den HB. dem Paulus abgesprochen haben (Phot. cod. 232 cf. 121). Das gleiche gilt für die römische und die abendländische Kirche überhaupt bis in's 4. Jarhundert hinein. Der muratorische Fragmentist kennt nur 7 Gemeinden, an welche Paulus geschrieben und erwänt den HB. nicht einmal unter den Pseudopaulinen (s. oben S. 658). Cajus von Rom hat in seiner Aufstellung des Kanons nur 13 Paulinen aufgezält (Eus. VI, 20); und noch zu des Eusebius Zeiten beriefen sich die Gegner der kanonischen Geltung des HB. darauf, dass die römische Kirche ihn nicht als paulinisch gelten lasse (Eus. III, 3, 5 cf. Hieron. cat. 59). Erst nachdem seit Mitte des 4. Jarhunderts der Einfluss des Orients auf den Occident sich verdoppelt hatte, wurde hier zugleich mit der Anerkennung der Kanonizität auch die alexandrinische Tradition von der paulinischen Herkunft des Briefs in weiteren Kreisen herrschend. Das Urteil der abendländischen Kirche wärend der vorangegangenen Jarhunderte wiegt um so schwerer, da ein Brief, welcher schon am Ausgang des ersten Jarhunderts in Rom gelesen, von Tertullian citirt, von Irenäus und Hippolyt besprochen und schon vor Hieronymus in's Lateinische übersetzt war, niemals völlig der Kenntnis der Abendländer entzogen gewesen sein kann. Ihr Urteil muss vorwiegend ein negatives gewesen sein; denn Eusebius und Stephanus Gobarus würden es nicht verschwieden haben, wenn Irenäus, Cajus, Hippolytus einen anderen Verf. genannt hät-

ten; und diese würden es bei der Gegensätzlichkeit ihres Urteils nicht unterlassen haben, einen anderen statt Paulus zu nennen, wenn sie einen gewusst hätten. Es steht daher die Tradition der afrikanischen Kirche recht vereinsamt da, welche den Barnabas als Verf. des HB. bezeichnet. Denn nicht weniger als dies und keineswegs, wie man seit Hieronymus (cat. 5) oft gesagt hat, seine Privatmeinung bezeugt Tertullian mit den Worten: exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos . . et utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho pastore moechorum (de pud. 20). Dasselbe würden die Worte Barnabae epist. ver. DCCCL im Schriftenkatalog des cod. Clarom. bezeugen, wenn nur nicht die herrschende Annahme, dass dieser Katalog der afrikanischen Kirche und zwar des 3. Jarhunderts angehöre, bis jetzt aller sicheren Grundlage entbehrte und die gewichtigsten Gründe gegen sich hätte. Unerlaubt ist es jedenfalls, die nur unter dieser Voraussetzung warscheinliche Annahme, dass der HB. gemeint sei, welcher dann hier one Analogie der Adresse ad Hebraeos entbehren und die Stelle zwischen Judas und Apokalypse einnehmen würde, umgekehrt wider zum Beweis der afrikanischen Herkunft des Katalogs zu machen. Eine weitere Verbreitung der afrikanischen Tradition über Barnabas als Verf. des HB. lässt sich aus Philast. 89; Hieron. cat. 5; ep. 129, 3 ad Dard. nicht erweisen, was namentlich gegen Wieseler I, 40 ff. festzuhalten ist. — Da die Tradition des 2. Jarhunderts in Alexandrien den Paulus, in Karthago den Barnabas bestimmt als Verf. bezeichnete, anderwärts aber nur die paulinische Herkunft sei es ausdrücklich, sei es durch Ausschluss des HB. aus der Sammlung der Paulinen verneinte, so wäre die Annahme möglich, dass die bei den ersten Lesern vorhandene Kenntnis des Verf. rettungslos verloren gegangen sei, und dass die beiden positiven Nachrichten nur alte, durch häufige Widerholung zu Traditionen gewordene Hypothesen seien, denen man berechtigt wäre, neue entgegenzustellen. Auf dieser Voraussetzung beruht die seit Luther noch immer beliebte Apolloshypothese (Bleek, Lünemann, Kurtz, Hilgenfeld), welche Ewald (Das Sendschr. an die Hebr., S. 30) durch die gleichwertige Hypothese erwidert hat, Apollos möge später auf böse Wege geraten und mit Apollonius von Tyana eine Person sein. Aber abgesehen von dem geringen Werte solcher Vermutungen, sind sie so lange unberechtigt, als die an sich warscheinlichere Möglichkeit offen bleibt, dass in irgend einem Teil der Kirche die echte Tradition sich erhalten habe, dass also entweder Paulus oder Barnabas der Verf. sei. Die gegen beide Traditionen angefürten Verstöße gegen die Einrichtung des Tempels und des Kultus, welche den Leviten Barnabas wie den schriftgelehrten Paulus als Verf. ausschließen sollen, sind oben S. 664 f. nicht anerkannt worden. Vergleicht man aber die beiden Traditionen miteinander, so verdient Barnabas den Vorzug vor Paulus. Denn 1) so schwer es sich erklären ließe, wie man im Abendland auf den jedenfalls dort, wo der sogenannte Barnabasbrief so lange unbekannt blieb, als Schriftsteller nie genannten Barnabas geraten haben sollte, so leicht erklärt es sich, dass man in Alexandrien auf Paulus riet. Las man den HB. dort hinter sämtlichen Paulinen — denn dies ist one Frage die ursprüngliche Stellung —, so lag nichts näher, als in Ermangelung eines überlieferten Verfassernamens zu dem überschriftlichen πρὸς Ἑβραίους ebenso wie zu den änlichen, die vorangingen *(πρὸς Ῥωμαίους — πρὸς Φιλήμονα)* ein *Παύλου ἐπιστολή* zu ergänzen. Man vergl. das Schicksal des sogenannten zweiten Korintherbriefs des Clemens (Gött. gel. Anz. 1876 S. 1431). An Paulus wurde man onedies durch Timotheus (13, 23) erinnert, und die schon durch Clemens (strom. IV, § 103) bezeugte LA. *τοῖς δεσμοῖς μου* 10, 34, welche die paulinische Herkunft bereits zur Voraussetzung hat, trug andererseits dazu bei, diese Voraussetzung in weiteren Kreisen gangbar zu machen. 2) Es erklärt sich schwer, wie die Paulustradition, wenn sie dem Briefe vom Anfang seiner Verbreitung an anhaftete, im größten Teil der Kirche verloren gehen konnte, obwol der Brief bekannt blieb. Die Barnabastradition konnte in anderen Teilen der Kirche schon früher zu Grunde gehen, wie sie in Afrika zu Grunde ging; und dies um so leichter in denjenigen Teilen der Kirche, wo man wie in Alexandrien einen gleichfalls in typologischen Deutungen des Cerimonialgesetzes sich er-

gehenden Brief besaß, welcher mit Unrecht den Namen des Barnabas fürte. Da der Verf. desselben sich selbst in keiner Weise als Barnabas charakterisirt, so kann die Konstanz, womit er für den „Apostel Barnabas“ und zwar nachweislich zuerst in Alexandrien gehalten worden ist, daraus erklärt werden, daſs man die dunkle Kunde von einem Brief des Barnabas fälschlich auf diesen sogenannten Barnabasbrief übertrug, nachdem man den wirklichen Barnabasbrief, d. h. den HB., dem Paulus zugeschrieben hatte. 3) Paulus kann den Brief wegen seiner Form und seines Inhalts nicht geschrieben haben, wol aber Barnabas. Manche der oft widerholten Gründe gegen die paulinische Herkunft, die zuletzt an Hofmann einen unbeugsamen und scharfsinnigen Verteidiger gefunden hat, sind preiszugeben. Aber es wird dabei bleiben, daſs die stilistische Eigentümlichkeit des HB., welche schon Origenes stark empfand, das Maß der Mannigfaltigkeit überschreitet, welches innerhalb sämtlicher Briefe unter Paulus' Namen innegehalten ist. Sodann kann Paulus Hebr. 2, 3 f. nicht geschrieben haben; denn nicht von der geschichtlichen Kunde über Jesu Leben und Lehre, welche auch Paulus durch Vermittlung der Jünger Jesu empfangen hat, sondern von dem Wort des Heils, welches Jesus zuerst gepredigt hat, also von dem den Glauben erzeugenden „Evangelium Christi“ (Gal. 1, 7; Röm. 16, 25) sagt der Verf., daſs es zu ihm wie zu den Lesern durch die Orenzeugen der Predigt Jesu in zuverlässiger Weise und unter dem begleitenden Zeugnis von Wundertaten gelangt sei, was sich mit der Aussage des Paulus Gal. 1, 11 f., mit der Art, wie er sich stets neben die übrigen Apostel stellt, und mit der Geschichte seiner Bekehrung schlechterdings nicht verträgt. Für den neuesten Verteidiger der paulinischen Abfassung, Biesenthal, ist es bezeichnend, daſs er es nicht einmal nötig findet, diese Stelle mit seiner Annahme auszugleichen (S. 93 f.). Barnabas kann sie geschrieben haben; denn die Tradition, daſs er einer der 70 Jünger gewesen (Clem. strom. II, § 116), wird durch AG. 4, 36 f. durchaus nicht begünstigt. Es ist überhaupt nichts Erhebliches dagegen zu sagen, daſs der *λόγος παρακλήσεως* (Hebr. 13, 22) von dem *υἱὸς παρακλήσεως* (AG. 4, 36) geschrieben sei. — Ist derselbe nach Rom gerichtet gewesen, so hat man Grund, eine occidentalische Überlieferung einer orientalischen vorzuziehen und anzunehmen, daſs die in Sachen der Tradition von Rom abhängige afrikanische Kirche vom Bestimmungsort des Briefs selbst die Kunde seiner Abfassung durch Barnabas erhalten hat. Die hierdurch erforderte weitere Annahme, daſs Barnabas eine zeitlang unter den jüdischen Christen Roms gelebt habe (vgl. besonders Hebr. 13, 19), wird nicht nur durch Clem. recogn. I, 7—11, sondern mehr noch durch die Tatsache empfohlen, daſs Paulus den Markus, welcher sich als Begleiter und Vetter des Barnabas mit diesem von ihm getrennt hatte (AG. 15, 39), in Rom widerfand (Kol. 4, 10; vgl. 1 Petr. 5, 13), wohin sich Barnabas mit Markus von Cypern aus über Alexandrien begeben haben mag. Vgl. in bezug auf Markus die schon durch Theophilus von Antiochien (bei Malal. lib. X, ed. bonn. p. 252, cf. Eus. h. e. II, 16; Eus. theophan. Mai nov. bibl. IV, 121) vertretene Tradition von seinem alexandrinischen Episkopat, in bezug auf Barnabas Clem. homil. I, 9—14.

Die wichtigere Litteratur ist im Verlauf des Artikels angefürt.

Th. Zahn.

Hebräische Poesie. Zur bequemeren Übersicht dieses ebenso reichen und anziehenden, als noch lange nicht nach sichern ästhetischen und kritischen Grundsätzen verarbeiteten Stoffes wollen wir die Andeutungen, welche uns der beschränkte Raum hier erlaubt, unter drei Gesichtspunkte bringen, den nationalen, den biblischen, den technischen. Die beiden ersten sollen sich mit Inhalt, Charakter und Geschichte der Dichtkunst bei den Israeliten beschäftigen, der letztere mit den Formen derselben. Geflissentlich aber halten wir die beiden ersten so scharf auseinander, nicht weil dies in der Natur der Sache liegt, sondern weil wir uns heute einer annoch ganz unfertigen Wissenschaft (der Geschichte der hebr. Litteratur) gegenüber befinden, deren Fehler aufgedeckt und gemieden werden müssen, ehe an den Aufbau der rechten mit Erfolg geschritten werden kann.

I. Die Poesie war bei den Hebräern wie bei allen bekannten Völkern älter

als die Prosa; Gefüle sind früher wach als Ideeen, und jedenfalls das Bedürfnis diese zu sammeln ein jüngeres als das jene auszusprechen. Der Mensch singt lange ehe er schreibt, und es gibt Völker, die nur jenes, nicht dieses gelernt und geübt haben. Bei den Israeliten finden wir Dichtung so weit hinauf als unsere Kunde von ihnen überhaupt reicht, das heißt von da an wo die Geschichte sie uns als eine Nation vorstellt, von der Einwanderung in Canaan bis lange nach dem Untergang des States, also in einem Zeitraume von beiläufig zehn Jarhunderten. Und diese Dichtung ist, wie sie bei der Kulturstufe der Nation sein konnte, welche einerseits in zuchtloser Ungebundenheit Mühe hatte, sich in höhere gesellschaftliche Ordnung zu fügen, der Natur näher und doch in ewigem Kampfe mit ihr, an Arbeit langsam sich gewönend, an Streit und Beute sich vergnügend und die Bürgschaft des Genusses nicht in Gesetz und Form, sondern in der individuellen Kraft besitzend; andererseits aber allmählich für eine höhere Gesittung herangebildet wurde, durch religiösen Unterricht, Anhänglichkeit an die Scholle und das auf beides gegründete, von einer heiligen Überlieferung getragene Nationalbewusstsein. Der Hirt feierte seine Liebe, der Held seinen Sieg mit Sang und Saitenspiel. Kurze Skolien verewigten das Andenken an große Begebenheiten und wurden wol später noch bei Jaresfesten feierlich abgesungen. So Goliaths Erlegung durch David (1 Sam. 18, 7); so die Heldenmär von dem Eselskinnbacken, womit Simson die Philister schlug (Richt. 15, 16). Daneben bildeten sich längere Gedichte, welche Schlachten und Siege ausfürlicher beschrieben, wie das Lied 4 Mos. 21, 27 ff., das andere, woraus ein Bruchstück Jos. 10, 12; besonders das herrliche Deboralied, die Krone aller patriotischen Poesie Israels, zugleich das älteste längere Stück, welches ganz auf uns gekommen ist. Das Volk kleidete seine schlichte Weisheit in rhythmische Sprüche, Klugheits- und Hausregeln, wie sie überall die Frucht eines langsamen aber sichern Urteils sind. Alles was die Menge geistig bewegte, sprach sich im Liede aus; die Spiele des Friedens mochten es nicht entbehren; es war Bedürfnis zur Ruhe vom Kampfe; es erheiterte die Festmale (Jes. 5, 12; Amos 6, 5) und Hochzeitgelage (Richt. 14); es klagte die hoffnungslose Totenklage (2 Sam. 3, 33); es einigte die Massen, beglückte die einzelnen, und war wie überall ein Hebel der Kultur. Jünglinge und Mädchen wetteiferten im Erlernen schöner Gesangstücke und erheiterten damit die festlichen Zusammenkünfte auf den Dörfern, oder die noch höher gehaltenen am Stammheiligtum. Die Jungfrauen zu Schilo ergingen sich järlich mit Tanz und Spiel in den Weinbergen (Richt. 21, 19 f.); die von Gilead widerholten die traurige Geschichte von Jephtas Tochter (Richt. 11, 40); die Knaben lernten Davids Trauergesang auf Jonathan (2 Sam. 1, 18); Hirten und Jäger bei abendlicher Muße an den Brunnen der Wüste sangen Lieder mit Flötenbegleitung (Richt. 5, 11). Die Auffindung einer Quelle war Gegenstand der Freude und Liedfeier (4 Mos. 21, 17). Der Schmied rühmt trotzigen Mutes die Frucht seiner Arbeit (1 Mos. 4, 23). Rätselspiel und Witzwort erheitert das gesellige Mal (Richt. 14, 12 f.; 1 Kön. 10). Selbst in die niedrigsten Sphären verirrte sich der Geist der Verskunst und diente unwürdigen Verhältnissen (Jes. 23, 15 f.). Nach außen hin ein rauhes derbes Faustrecht, ein künes wagendes Heldentum, tägliche Fehden und Abenteuer, genärt und geweckt von glühendem Nationalhaß, wie er noch jetzt im Sone der Wüste lebt; Spott dem Überwundenen, Preis dem Sieger, Ritterdank von Jungfrau und Barde für den Beutebeladenen bei der Heimkehr (Richt. 5, 29; 2 Sam. 1, 24; Ps. 68, 13); die schöne Fürstentochter dem Tapfersten verheißen und ihr Besitz der Preis einer Heldentat (Richt. 1, 12; 1 Sam. 17, 25; 18, 17 ff.); im Frieden der annoch freiere Umgang der Geschlechter; die Feste des Landlebens, Ernte, Schafschur, Weinlese, überall mit Gelagen und Lust verbunden (Richt. 9, 27; 1 Sam. 25), die ganze alte Geschichte Israels, wie sie vorliegt in den losen und trümmerhaften Sagen der Heldenzeit, wie sie sich abspiegelt in dem idyllischen Gemälde patriarchalischer Zustände, läßt uns einen wunderbaren Reichtum poetischer Empfindung und Darstellung anen, von welcher freilich durch die Ungunst der Zeit und unter den Händen wolmeinender aber unpoetischer Verarbeiter vieles verloren gegangen, unter denen mo-

derner Scholiasten und Scholastiker unendlich viel mehreres durch Staub und Tünche fast unkenntlich geworden ist. Wir brauchen nicht erst mit Hilfe unserer Phantasie dichterische Elemente in diese Welt hineinzutragen und der Natur oder Erinnerung ihre klangvolleren Töne abzulauschen, um uns daraus eine Poesie nach unserm Geschmacke zu schaffen; die rauhere Sprache und das rauhere Gemüt haben hier Saiten angeschlagen, deren Musik vielleicht zu unseren Systemen nicht paſst, aber nur um so sicherer ein Bürgerrecht in der wirklichen Geschichte hat. Und noch ist nicht erwänt, daſs vor allem Religion und Gottesdienst mit Gesang und Spiel und Tanz verbunden war (2 Sam. 6, 12 f.; Jes. 30, 29; Jer. 31, 4; Ps. 68, 26 u. s. w.), daſs in den Schulen Dichtkunst und Saitenspiel gelehrt wurde (1 Sam. 10, 5); daſs auch der ernstere Weise, der heilige Redner, der Prophet nicht nur die gehobene Sprache redete, sondern, wie überall im Altertum, in der Form und im Vortrag wie in der Begeisterung, ein Dichter war, in Wort und Geist der Erde und ihrer Armut entrückt. Doch es genüge das Gesagte, um jedem, der Sinn dafür hat, begreiflich zu machen, daſs eine Geschichte der hebräischen Litteratur, wie sie freilich noch nicht existirt und noch nie versucht worden ist, auch von Volks- und Nationalpoesie vieles und schönes zu erzälen haben würde.

Man hat schon oft den Versuch gemacht, die hebräische Poesie in ihrer Eigentümlichkeit zu charakterisiren. Dies ist schon insofern misslich, als wir ja nur von einer einzigen Art derselben hinreichende Muster besitzen, die Charakteristik also nie eine allgemeine werden mag. Noch weniger wurde aber jener Zweck dadurch erreicht, daſs man sich oft mit Kategorieen moderner oder klassischer Poetik behalf oder gar es bei einigen in der Luft schwebenden Bezeichnungen und Bewunderungsformeln bewenden lieſs. Dieser Tadel trifft vielfach eines der berühmtesten einschläglichen Werke, das des englischen Bischofs Rob. Lowth (de sacra poesi Ebraeorum ed. Michaelis 1777, ed. Rosenmüller 1815), welcher übrigens, wie wenige seiner Zeit, Sinn und Geist für die Sache hatte. Dagegen hat unser großer Herder (Geist der hebräischen Poesie 1782) wolweislich das Theoretisiren gemieden und dem Gemüte des Lesers das Heiligtum zu erschließen sich bestrebt, was ihm freilich überall, wo kein Gemüt war, und so auch bei den tonangebenden Schriftgelehrten der Gegenwart, misslungen ist. Müſsten Elemente für eine ganz allgemein gehaltene ästhetische Kritik aufgesucht werden, und zwar ganz abgesehen von dem Inhalte, wie er uns jetzt vorliegt, so wäre zunächst zu bemerken, daſs die hebräische Poesie die Hauptcharaktere der westasiatischen (von semitischer Bildung bedingten) teilt. Sie ist 1) eine wesentlich subjektive, indem überall die Individualität des Dichters selbst spricht, eigene Empfindungen, Wünsche, Anschauungen vortragend, nirgends das außer ihm liegende, menschliche oder natürliche, als solches rein für sich selbst sich geltend macht. Der Hebräer hat daher, wie der Semit überhaupt, weder Epos noch Drama, weil zu diesen beiden Gattungen eben gehört, daſs die Persönlichkeit des Dichters verschwinde, ja daſs er die Kraft habe, sich in eine ganz fremde Persönlichkeit zu versetzen, one daſs diese dabei ihrer Eigentümlichkeit entkleidet werde. Wir treten mit dieser Behauptung in den entschiedensten Widerspruch gegen jede theologische Theorie, welche den traditionellen Begriff einer ganz passiven Inspiration dem Verständnisse der hebräischen Poesie zum Grunde legen wollte, was ja bei unserm nationalen Gesichtspunkte onehin wegfällt. Die hebräische (semitische) Poesie ist 2) sententiös. Damit wollen wir sagen, daſs die einzelnen Gedanken sich meist nur lose und äußerlich aneinanderhängen, sodaſs ihre Ordnung sehr oft eine andere, ihre Zal eine größere oder geringere sein könnte, one daſs das Ganze an Rundung verlöre. Organische Gliederung, Fortschritt der Gedanken, Tirade, sind exzeptionelle Erscheinungen, wenigstens durchaus nicht notwendig; jede Versstrophe, jedes Beit oder Distichon bildet meist ein ganzes für sich und könnte ebensogut seine Stelle wechseln mit dem vorhergehenden oder nachfolgenden unbeschadet des Sinnes und Eindrucks. Wenn Eingangsideeen noch häufig genug, ja selbst mit rhetorischer Fülle, die Gedichte eröffnen, so fehlt es ebenso oft an Schluſsgedanken, bei welchen Geist und Or zugleich zur Ruhe

und Befriedigung kämen. Die Mitwirkung des Urteils ist auch hierin von der Herrschaft des Gefüls neutralisirt. Die hebräische Poesie ist 3) auch sinnlicher als unsere abendländische, selbst als die romantische. Zunächst erinnern wir hier an ihren Reichtum von Bildern, der ja sprichwörtlich geworden ist, wobei aber nicht bloß die Vergleichungen, sondern vorzüglich die Metaphern zu beachten sind, welche das Bild unmittelbar an die Stelle des zu beschreibenden Gegenstandes setzen und oft unwillkürlich sich zur Allegorie ausspinnen. Insofern aber das Volk selbst noch enger mit der Natur zusammenhängt und weniger durch Städteleben und litterarische Kultur sich über dieselbe zu erheben gelernt hat, sind auch die Bilder lieber und leichter aus einer Sphäre genommen, welcher sich der klassisch gebildete (d. h. einer höhern gesellschaftlichen Stufe entstammende) Geschmack abgewendet hat, oder welcher er nur in konventioneller Auswal noch sein Auge zuwendet. Wir erinnern namentlich an die Bilder aus der Tierwelt, welche ja selbst in den freigewälten Eigennamen der Menschen, wir möchten sagen in der idyllischen Poesie des Familienlebens, eine Rolle spielt. Damit hängt auch, außerhalb der eigentlichen Dichtkunst, der große Hang zur Symbolik zusammen, welche jeder abstrakten Idee eine konkrete Form leiht, in der Dichtkunst aber die Vorliebe zur Prosopopöe, d. h. zu derjenigen Redefigur, welche diese Ideeen personifizirt, leblose Gegenstände mit Gedanken, Empfindungen, Rede ausstattet. Hierin ist die Poesie der Israeliten so sehr die Grundform alles ihres höhern Denkens gewesen, dass selbst die nüchterne Geschichtschreibung vielfach in ihre Farbe sich kleidet und die eigentliche philosophische Spekulation auf hebräischem und jüdischem Boden aus derselben erwachsen ist, und darum die systematisirende Verstandesarbeit der Theologen, jüdischer und christlicher, das denkbar Unpoetischeste, was es geben mag, sich in dem Wesen jener Spekulation so schwer zurechtgefunden, so jämmerlich verirrt hat. Aus demselben Elemente stammen auch die unzäligen, für unsere Denkweise nicht selten anstößigen Anthropomorphismen, die ja bekanntlich mit den religiösen Anschauungen der Hebräer so innig verwachsen sind. Beispiele von allem diesem anzufüren ist überflüssig, da wir bei unsern Lesern eine mehr als nur oberflächliche Kenntnis des A. T. und eine Hermeneutik voraussetzen, bei welcher die Poesie überhaupt zu ihrem Rechte kommen mag.

Ebenso scheint es uns nicht notwendig eine genauere Aufzälung aller derjenigen Erzeugnisse althebräischer Dichtkunst zu versuchen, von denen sich eine Spur erhalten hat, und welche unter unsern gegenwärtigen Gesichtspunkt gebracht werden können. Wir schreiben hier keine vollständige Litteraturgeschichte, sondern wollen uns über einen einzelnen Punkt zur Vermittlung weiterer und selbständiger Studien im allgemeinen orientiren. Das aber mag noch eingefürt werden, dass, bei dem Umstande, dass ursprünglich die Gedichte durch das Gedächtnis allein erhalten und fortgepflanzt wurden, frühe das Bedürfnis der Sammlung sich fülbar machte, wie dies auch anderwärts, z. B. bei den Arabern, der Fall war. Es wurden Anthologieen älterer Gedichte veranstaltet, wie dies noch in späterer Zeit mit Psalmen und Sprüchen geschah. Zwei solcher Anthologieen werden uns namhaft gemacht, das Buch der Kriege Jahwehs (ס׳ מִלְחֲמוֹת יי׳ 4 Mos. 21, 14) und das Buch Hajjaschar (ס׳ הַיָּשָׁר Jos. 10, 13; 2 Sam. 1, 17) wol vom ersten Worte so geheißen, welche, wenn auch vielleicht erst einige Zeit nach David entstanden, doch uralte Lieder, nach den mitgeteilten Bruchstücken zu urteilen, meist patriotischen Inhalts, enthielten.

Die neueren Schriftsteller, welche sich mit der hebräischen Poesie überhaupt befasst haben, auch Lowth und Herder, und so wesentlich die sogenannten Einleitungen in's A. T. und was der Mühe wert ist, am Schlusse dieses Artikels verzeichnet zu werden, nehmen auf dieselbe als eine mit allgemeinen Kulturzuständen in Verbindung zu setzende weniger Rücksicht und beschäftigen sich vorzugsweise mit derselben als der biblischen, zu welcher wir jetzt ebenfalls übergehen.

II. Mit großem Unrecht hat man in neuerer Zeit die Bibel A. T. einen Codex der hebräischen Nationallitteratur genannt. Ihr Inhalt gehört allerdings

zu letzterer; sie ist aber ihrem Zweck und ihrer Anlage nach wesentlich ein Lese- und Lehrbuch zum behufe der religiösen Erziehung der Nation gewesen und hat zu diesem Ende einen Teil der vorhandenen Nationallitteratur in sich aufgenommen, wälend und verarbeitend, und so zugleich vom Untergang gerettet. In dieser besonderen Sammlung ist nun ebenfalls vieles ganz eigentlich poetische anzutreffen, aber es versteht sich von vornherein, dass dasselbe mehr oder weniger ein jenem Zwecke Dienendes, also religiöse Poesie sein wird, eine Gattung, von welcher wir also mit größerer Kenntnis reden können, deren Eigentümlichkeiten und Vorzüge aber nur mit Vorsicht als der poetischen Nationallitteratur der Israeliten überhaupt angehörig betrachtet werden dürfen. Indessen müssen wir sofort uns über die Bedeutung des Ausdrucks „religiöse Poesie" verständigen. Nicht alle Dichtungen, welche das A. T. enthält, fallen eigentlich und unmittelbar unter diesen Begriff. Wir wollen hier nicht einmal zunächst von dem Hohen Liede reden, von welchem wir allerdings halten, dass nur eine erzwungene allegorische Umdeutung ihm eine religiöse Beziehung beilegen mag; denn wir sind überzeugt, dass eben eine solche demselben eine Stelle in der Sammlung verschafft und gesichert hat. Wol aber ist zu erinnern, dass namentlich in die Geschichtserzälung eine ziemliche Anzal von Gedichten verflochten ist, die man nicht nach ihrem nächsten Zwecke als religiös belehrende, wol aber nach ihrem Geist und Sinn als aus religiöser Quelle fließende, religiösem Glauben Zeugnis gebende, somit auch denselben stärkende betrachten kann. Der Name muss also in einer weitern Fassung genommen werden. Die jüdischen Gelehrten selbst begriffen unter dem Titel poetischer Bücher eigentlich nur drei: Psalmen, Sprüche, Hiob, und es wurden dieselben darum im Original mit einer besonderen Accentuation bedacht, in der griechischen Übersetzung aber sogar in abgesetzten Verszeilen (*στιχηρῶς, στιχηδὸν*) geschrieben. Aber mit ganz gleichem Rechte sind Hohes Lied und Klaglieder hier zu nennen, von denen im Griechischen nur ersteres nebst dem Prediger Salomo stichenweise geschrieben wurde. Außerdem dürfen die meist ausgezeichnet schönen Dichtungen 1 Mos. 49; 2 Mos. 15; 5 Mos. 32, 33; Richt. 5; 2 Sam. 1; Jes. 38, 10 f., und zerstreute Psalmen 1 Sam. 2; Jonas 2; 2 Sam. 23 rc. oder Prophetensprüche 4 Mos. 23, 24 nicht übergangen werden, vieler kleinerer Bruchstücke nicht zu gedenken, deren wir schon oben erwänt haben. Noch wichtiger ist die Bemerkung, dass viele Stücke in den prophetischen Büchern, one alle Frage, nach Form und Gedanken, der poetischen Litteratur zuzuweisen sind, und dass überhaupt hier die Grenze, in beiderlei Rücksicht eine schwer zu bestimmende, schwebende ist. Mit gleichem Rechte, vielleicht mit mehrerem, als die ältere Theologie die sämtlichen Verfasser alttestamentlicher Bücher zu den Propheten rechnete, könnten auf dem Grunde litterarisch-ästhetischer Beurteilung die eigentlich sogenannten Propheten zu den Dichtern gezält werden, freilich die einen viel eher als die andern, aber keiner one alle Ansprüche. Indessen wollen wir der Gewonheit folgen und beide Sphären hier auseinander halten, um ja keiner derselben einen fremden oder unzulänglichen Maßstab anzulegen.

Wenn nun auch die genannten Überbleibsel der hebräischen Poesie, angesichts ihres mutmaßlichen hohen Alters immerhin als sehr zalreich müssen erkannt werden, so ist es bei dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft noch eine missliche Sache eine historische Ordnung in dieselben bringen zu wollen, sowol was ihre Epoche als was ihre Verfasser betrifft. Jedermann weiß, wie weit hier die Meinungen auseinander gehen. Wärend die älteren Vorstellungen als Dichter der Reihe nach und getrost auffüren die Patriarchen Lamech und Jakob, Moses, Mirjam, Bileam, Debora, Hanna, David und seine Zeitgenossen Assaph, Heman, Ethan, die Korachiden, Salomo u. s. w., hat die Kritik gegen diese Namen, entweder überhaupt, oder doch hinsichtlich ihrer Beteiligung in dem vorausgesetzten Umfange, gewaltige Zweifel erhoben und oft Jarhunderte zwischen sie und die Entstehung der auf sie zurückgefürten Lieder eingeschoben. Es ist nicht dieses Ortes, die auf diesen Gegenstand bezüglichen Verhandlungen in's einzelne zu verfolgen; sie müssen onehin, soweit sie ganze Bücher betreffen, in den diesen gewidmeten Artikeln vorkommen. Ob eine Verständigung darüber je den Streit zum Abschluss

bringen wird, steht dahin; da die anscheinend einfach litterarhistorischen Fragen unleugbar mit theologischen zusammenhängen, und für viele wol gerade eben nur solche sind, so ist schwer abzusehen, wie eine vollkommene Übereinstimmung in den wesentlicheren Punkten erzielt werden könnte. Selbst die allgemeinsten Urteile, dass Sprache, Struktur, Originalität, Klarheit der Diktion oder Schwierigkeit der Satzfügung Kriterien des relativen Alters seien, haben sich nicht durchaus stichhaltig gefunden oder sind in der Anwendung sofort unzulänglich gewesen.

Wir fassen daher lieber unsern Gegenstand von einer mehr theoretischen Seite an und sehen uns nach der Möglichkeit um, die vorhandene poetische Litteratur der Hebräer einer Klassifikation zu unterwerfen, um so über ihr Wesen etwas näheres zu ermitteln. Mit Übergehung alles dessen, was die moderne Ästhetik in dieser Hinsicht gelehrt hat, behaupten wir, dass im Bewusstsein des Israeliten selbst, und abgesehen von der eigentlichen prophetischen Rede, alle Poesie unter zwei Kategorieen oder Gattungen sich reihte, welche auch durch besondere Namen geschieden waren, שִׁיר und מָשָׁל, was wir allenfalls mit lyrischer und didaktischer Poesie übersetzen können. Etymologisch genommen sind freilich diese beiden Namen einander nicht entgegengesetzt, wol aber im Sprachgebrauche. Der erstere heißt ein Lied, ein Singstück, der Gesang selbst, und rechtfertigt so unmittelbar die von uns gegebene Übersetzung. Poesie und Musik sind ursprünglich überall näher verbunden, lyrische Poesie die älteste, verbreitetste, sehr oft einzige. Gerade über die Art der Verbindung beider bei den Hebräern ist aber wenig, oder ehrlicher gesprochen, nichts gewisses zu sagen, und die besonders in den Psalmüberschriften uns erhaltenen Notizen sind für uns bis heute unlösbare, wie verschieden auch gelöste, Hieroglyphen. Eine weitere Scheidung der lyrischen Poesie in mehrere Unterarten, nach Maßgabe derselben Quelle (מִזְמוֹר, שִׁגָּיוֹן, מִכְתָּם, תְּהִלָּה, תְּפִלָּה, u. s. w.) dürfte nur insofern gelingen, als das Lexikon die nötige Auskunft bei einem entsprechenden Inhalt gibt; das ist aber eben nur ausnahmsweise der Fall, und die Inschriften selbst scheinen nicht nach einem festen Schema gemacht zu sein. Uns bleibt kaum etwas anderes übrig, als das Vorhandene nach diesem Inhalte und nach der vorherrschenden Stimmung zu trennen, wo wir denn allerdings, neben den eigentlichen religiösen Liedern, mehr nationale und patriotische, selbst kriegerische, ferner Trauerlieder (קִינוֹת) individuelle und allgemeine, Liebeslieder (שׁ׳ יְדִידוֹת), unter jenen aber wider persönliche und öffentliche, Lob- und Danklieder (שׁ׳ תּוֹדָה), Gebete, Festhymnen, in unendlicher Abstufung, klagende, hoffende, verheißende u. s. w. unterscheiden können. Selbst in unserm Psalmbuche allein finden sich Beispiele fast für alle diese Rubriken. Es ist sehr schwer, one das Gebiet der klaren und festen Begriffe zu verlassen, in eine nähere Charakteristik überzugehen; auf der einen Seite, besonders auch in den Psalmen selbst, geht die Lyrik sehr oft in eine einfache, schwunglose Lehrweise über; auf der andern, z. B. im Hiob, erhebt sich die Lehrrede zu den höchsten lyrischen Ergüssen. In einzelnen Stücken, in historischen Psalmen, im Deboraliede hat man sich verleiten lassen können, fast einen Ansatz zum Epos zu finden, dort freilich von der praktischen Anwendung, hier von der subjektiven geistigen Teilnahme sofort in die andern Gebiete zurückgefürt. Wir können es daher kaum tadeln, wenn einige Kritiker sogar von der Scheidung zwischen dem Didaktischen und Lyrischen überhaupt abgeraten haben, wärend andere sich in harspaltende Rubrizirungen verirren wollten. Immerhin dürfen wir festhalten, dass das Wesen der Lyrik das unmittelbare Vorherrschen der individuellen Empfindung ist, welche sich ihres Gegenstandes bemächtigt, das Schöne und Erhabene in ihm aufsuchend oder ihm dessen Gewand leihend, ihm Leben und Bewegung mitteilend, oder aber sich selbst genießend durch den natürlichen, vergegenwärtigenden, malenden Ausdruck. Und so verstanden dürfte die hebräische Lyrik, so wenige eigentliche Berürungspunkte man auch zwischen ihr und den andern finden mag, über das meiste, was das Altertum dieser Art uns hinterlassen hat, weit hinausgehen an

Innigkeit, Tiefe und Adel; nur das, was wir Grazie nennen, ist der semitischen Litteratur weniger inwonend.

Schwieriger ist es, die zweite Hauptgattung auf dem Grund des angegebenen technischen Namens zu charakterisiren. Die Wurzel משל drückt den Begriff einer Vergleichung aus: מָשָׁל wäre demnach ein Gleichnis, und nehmen wir hinzu, dass aus der Zusammenstellung zweier anscheinend fremdartiger Dinge, z. B. aus der materiellen und moralischen Welt, ein belehrender Gedanke sich ergeben kann, und erinnern uns dabei, dass der Orient von jeher eine Virtuosität in so gearteter Belehrung gehabt hat, so kommen wir auf die Vorstellung, dass ursprünglich eben diese mit jenem Namen bezeichnet war, später aber wol der Ausdruck eine allgemeinere, von dem Zwecke hergeleitete Anwendung erfur. Wie dem auch sein wolle, er vertritt für uns folgende Gattungen: a) die Fabel, wovon Richt. 9, 7 f.; 2 Kön. 14, 9 f. zwei, doch nicht gerade in poetischer Form vorgetragene Beispiele erhalten sind. b) Die Parabel, 2 Sam. 12, 1 f.; Jes. 5, 1 f., wozu wir auch die Allegorie rechnen wollen, welche ausdrücklich מָשָׁל genannt wird, Ez. 17, 2; 24, 3. c) Der Sinnspruch, der Sittenspruch, das Sprichwort, drei Gattungen, welche wir verbinden, weil sie auch im Geiste des hebräischen Volkes nicht streng geschieden waren, und auch in den verschiedenen Sammlungen von מְשָׁלִים (Spr. 10, 1; 25, 1), welche vereinigt unter dem Namen Salomos auf uns gekommen sind, bunt durcheinander stehen. In den allermeisten Fällen sind darin wirkliche Vergleichungen gegeben, welche in zwei parallelen Sätzen irgend eine Sitten- oder Klugheitsregel, eine Tatsache der Erfarung mit und one Urteil in prägnanter Kürze und oft in witziger Kombination aufstellen und dem Geiste einprägen, so zwar, dass das dienende Glied voransteht, der beabsichtigte Hauptgedanke den Schluss macht. Wie sehr diese Definition gerade auch auf das speziell sogenannte Sprichwort passe, s. 1 Sam. 10, 12; Ez. 18, 2. d) Das Rätsel, welches ja wesentlich auf einer Vergleichung beruht. Sofern es einen zu lösenden Knoten bietet (wie auch die Allegorie, Ez. 17, 2) heißt es חִידָה Richt. 14, 12 f., 1 Kön. 10, 1. Auch die Spr. 30 gesammelten, obgleich von anderer Art als die unsrigen, vereinigen die Elemente einer Vergleichung und einer Frage; nur gehört hier die Antwort sogleich mit zum Gedicht und gibt ihm so fast die Art einer witzigen Sentenz. e) Das Spottgedicht (Jes. 14, 4; Hab. 2, 6), welches ja, zumal im natürlichen Ausdruck derber volkstümlicher Empfindung, eben von Vergleichungen seine größte Schärfe borgt, daher die häufige Redensart: zum מָשָׁל werden, was bald mit Sprichwort, bald mit Spott übersetzt wird. f) Das eigentliche Lehrgedicht (vgl. Ps. 78, 2; 49, 5); wohin wir zunächst viele Psalmen rechnen, welche über religiöse und sittliche Dinge, das Walten der Vorsehung, das Verhältnis des menschlichen Tuns zum Urteile Gottes, die Geschichte, nicht sowol singen als reflektiren. Auch der erste Teil des Spruchbuchs (Kap. 1 — 9) mag hier erwänt werden, wenn man nicht lieber annimmt, dass die Überschrift (cf. 1, 6) wesentlich auf die nachfolgenden Gnomen oder das Ganze sich bezieht. Und bei so fortgehender Ausdehnung des Begriffs mögen denn zuletzt auch Hiob (27; 1; 29, 1) und Kohelet (12, 9) hier genannt werden; ersteres Buch seinem Namen nach ein Epos, seiner Form nach ein Dialog (kein Drama), seinem poetischen Werte nach wetteifernd mit dem Schönsten, was die hebräische Lyrik hervorgebracht hat, aber seiner Absicht nach ein Lehrgedicht, eine große schwer zu erringende Warheit aus dem klaren Spiegel einer gründlich durchgesprochenen Geschichte, also durch Vergleichung, entwickelnd und in's Licht setzend; das letztere aber, bei weit geringeren Ansprüchen auf poetische Natur, namentlich durch häufigen Ansatz zur Spruchweisheit, hier eine Stelle verdienend. Insofern endlich Prophetenwort ebenfalls dem Zwecke der Belehrung dient, heißt auch dieses מָשָׁל 4 Mos. 23, 24. Und insofern Belehrung erst durch das sinnende Nachdenken des Hörers ihren Zweck erreicht, ist sie zugleich ein Rate- oder Rätselwort חִידָה Spr. 1, 6; Ps. 49, 5; 78, 2 u. s. w. Vgl. überhaupt: C. Aurivillius, De poesi biblica Diss. p. 74 sqq.; S. Ravius, De poeseos hebr. praestantia 1800;

Meyer, Hermen. des A. T. II, 213 ff.; L. Dibbits, De poesi hebr., Traj. 1818; P. Sarchi, Essay on hebrew poetry, Lond. 1824; B. F. Guttenstein, Poet. Litteratur der Israeliten 1835; J. A. Schaerer, Charakteristik der hebr. Dichtkunst, Bern 1821; W. O. Dietlein, De hebraeorum arte poetica, Reg. 1846; E. Ehrt, Darstellung der hebr. Poesie, Dr. 1865; E. Meier, Gesch. d. poet. Nationallitteratur d. Hebräer, L. 1856; H. Steiner, Ueber hebr. Poesie, Basel 1873.

III. Dass jede Poesie eine eigentümliche, von der gewönlichen Redeweise verschiedene Sprache habe, liegt im Begriffe selbst. Diese Eigentümlichkeit beruht nun einmal in der Wal der Ausdrücke, deren die gemeine Sprache immer mehrere zu verlieren Gefar läuft, wärend die Dichtkunst den vorhandenen Reichtum sorgsam pflegt und sich damit gerne schmückt, ja selbst ihn zu mehren sucht. So findet man auch bei den hebräischen Dichtern eine Reihe von Wörtern, welche die alttestamentliche Prosa nicht anwendet, die aber durch ihren Gebrauch in andern semitischen Mundarten sich als gleich altes Sprachgut ausweisen, oder wenigstens durch die Etymologie ihr Bürgerrecht bekunden. (Vgl. G. J. L. Vogel, De dialecto poetica carm. hebr. 1764.) Viel mehr aber unterscheidet sich die Sprache der Poesie durch ihre künstliche Form, welche nach besondern Gesetzen sich regelt, darum sie auch eine gebundene heißt. Diese Technik der Poesie, wofern sie nicht zur bloßen Mechanik herabsinken will, muss ihre Regeln einerseits von der Natur ihres Gegenstandes, andererseits vom Ore und von der Musik hernehmen. Dass auch die hebräische Dichtkunst sich dieser natürlichen Bedingung unterworfen hat, versteht sich von selbst; wie aber die Mittel zum Zwecke hierin sehr mannigfaltig sind, und nicht überall die gleichen, so frägt sich eben (ein langjäriger, viel irrefürender Streit), welche derselben bei den Dichtern des A. T. zur Anwendung gekommen sind.

Am meisten fällt in's Auge und Or diejenige Kunstform der Poesie, welche wir den Reim nennen, und welche in der modernen Litteratur die herrschende geworden ist. An Mitteln, den Reim zu gewinnen, fehlt es der hebräischen Sprache gar nicht, wie die neuere jüdische Poesie zur Genüge lehrt. Das A. T. kennt ihn nicht, und die Versuche ihn zu finden (z. B. Clericus zu 2 Mos. 15), haben sich durch das Ergebnis selbst gerichtet. Vermeintliche Ansätze dazu, wie Ps. 8, 5; Jes. 33, 22; Hohel. 3, 11; 1 Mos. 4, 23 f., wir sagen gern, noch unzälige andere, sind natürliche Erzeugnisse der einmal gegebenen Sprachformen und im Lateinischen noch häufiger. Nirgends ist der Reim in einem ganzen Gedichte angewendet. Indessen ist hier zweierlei zu bemerken. Die hebräische Poesie kennt die Assonanz und liebt sie gelegentlich (wie denn selbst die arabische Prosa eine Virtuosität darin hat und sucht — Korân und Hariri). Die Assonanz ist auch ein Reim, aber nicht notwendig ein am Ende der Zeilen erscheinender und es ist gewiss nicht reiner Zufall, dass Ps. 124, nach den Accenten abgeteilt, in dieser Weise das Or angenehm berürt, oder dass Klagl. 5 in 22 Versen vierzigmal oder mehr derselbe Ton (ânu, ênu, înu, u. s. w.) vorkommt. Allein diese Erscheinung ist selten und kann als Versuch einzelner betrachtet werden; sie ist kein Gesetz der Poesie überhaupt. Noch weniger die Alliteration, d. h. der Gleichklang der Wörter nach ihren Anfangskonsonanten. (Jul. Ley, Die metrischen Formen d. hebr. Poesie, L. 1866.) Sie gehört mehr der Naturpoesie des Volkes in Sprüchen und Witzworten, als der Kunstpoesie an. Man hat bemerkt, dass zalreiche, aber doch im Texte ganz vereinzelte, Beispiele bei Jesaja (z. B. 5, 7; 21, 2; 29, 6 u. s. w., aber auch sonst Hos. 8, 7; Nah. 2, 11; Hohel. 8, 6 u. s. w.) vorkommen; zur Regel, wie im Altdeutschen, wird sie nirgends.

Zweitens ist in der Poesie leicht erkennbar die Teilung des Textes in gleiche Glieder, kürzere oder längere. Jene nennen wir Verse, diese Strophen. Verse, nicht im modernen, sondern im alttestamentlichen Sinne, sind eigentlich der Regel nach (dass die masorethische Abteilung hier vielfach störend eingreift, ändert an der Sache nichts) für sich bestehende Redeteile, dieses um so mehr, als wir es für einen Hauptcharakter der hebräischen Poesie erkannt haben, in solchen kleinen, abgeschlossenen, aneinandergereihten Versen sich zu bewegen. Sie sind regelmäßig zweigliedrig (=zeilig), auch wol dreigliedrig, worüber unten. Die Glieder unter

sich, so wie die Verse unter sich, können von gleicher Länge sein, aber sowol Gedanke als Musik können auch Ungleichheit verlangen oder rechtfertigen. Im Hebräischen wie überall. Mehrere Verse zusammen bilden eine Strophe. Zum Wesen des Strophenbaus gehört die Gleichartigkeit derselben in einem Gedichte, nach Form und Verszal. Wo dieselbe nicht zu entdecken ist, muss billig an dem Vorhandensein der Strophenteilung selbst gezweifelt werden. Es ist aber heutiges Tages zur Mode geworden, überall und immer Strophen zu finden und für jede Sonderbarkeit in deren rein willkürlicher Herstellung nicht nur psychologische, sondern auch theologische Motive zu suchen. Äußerlich wird die Strophe am einfachsten markirt durch das Refrain, oder den widerkehrenden Schlussvers (z. B. Ps. 42—43, 57; Jes. 9, 7 ff.; Amos. 1, 2), oder durch den alphabetischen Anfang (was aber weniger poetische Technik als Spielerei ist), sodass entweder Vers und Strophe zusammenfallen (Ps. 25, 34, 145; Spr. 31, 10 ff.; Klagl. 1, 2, 4) oder nicht (Ps. 9—10, 37), oder innerhalb der Strophen die alphabetische Ordnung sich widerholt (Ps. 119) oder selbst innerhalb der Verse (Ps. 111, 112; Klagl. 3). Innerlich aber rundet sich die Strophe durch den Gedanken selbst ab und durch die gegenseitige Beziehung der einzelnen Teile des Gedichtes (z. B. Ps. 2, 68, 104, 114; 2 Mos. 15 u. s. w.). (Vgl. Köster in den Studien 1831, I; Wocher in der Tübinger Quartalschr. 1834, S. 613 ff.)

Mit dem Verse eng verwandt ist in der hebräischen Poesie drittens der Parallelismus, d. i. die regelmäßige Nebeneinanderstellung symmetrisch gebauter Sätze, oder vielmehr die eigentümliche Natur des hebräischen Verses ist eben dieser Parallelismus. Die Symmetrie ist dabei aber nicht sowol eine äußerliche, als eine ideelle; sie liegt wesenlich im Verhältnis des Ausdrucks zum Gedanken, indem letzterer, verschiedenartig gewendet, den Stoff zu mehreren zusammengehörigen Verszeilen gibt. Entweder nämlich wird derselbe Gedanke zwei- und mehrmal synonymisch mit wechselnden Worten widergegeben, oder aber er wird von zwei entgegengesetzten Seiten, antithetisch, aufgefasst. Entweder bildet jede Verszeile einen ganzen, in allen einzelnen Elementen der parallelen Zeile entsprechenden Satz, oder aber die Verdoppelung trifft nur eines oder zwei Elemente des Satzes, wärend die übrigen one Parallele auf die zwei Zeilen verteilt werden. Ferner erstreckt sich der Parallelismus auf zwei oder drei Verszeilen; in letzterem Falle entweder dreimal synonym (Ps. 1, 1) oder nur zweimal, und dann mit einer einleitenden (Jes. 43, 5) oder abschließenden (Ps. 123, 2) Zeile den Gedanken abrundend. Er kann aber auch vier Glieder umfassen, sodass die Widerholung einfach und eine vierfache ist (Jes. 43, 2), was aber schon selten vorkommt und bei Übertreibung (Ps. 19, 8 f.) matt wird; oder, wie häufiger, sodass die Zeilen zwei und zwei zusammengehören ab—cd (Jes. 43, 4) oder eleganter ac—bd (Ps. 33, 13 f.). Der antithetische Parallelismus ist überhaupt seltener und dann meist zweigliederig (Spr. 27, 7), doch auch viergliederig und verschränkt (Hohel. 1, 5). Alle diese, übrigens unendlich mannigfaltigen Formen, wechseln in den meisten Gedichten willkürlich mit einander ab, und eben diese Abwechslung trägt dazu bei, die Abstufung der poetischen Sprache bis zur rednerisch gehobenen zu einer durchaus nicht streng geschiedenen zu machen. Indessen gibt es doch eine bedeutende Anzal Stücke, worin die vollkommenste Regelmäßigkeit angestrebt, und bei welchen darum auch die strophische Anlage eine deutlicher hervortretende ist. Darin gehören z. B. die vier ersten Stücke der sog. Klaglieder, und viele unter den spätern Psalmen. Vgl. überh. Kaiser, De parallelismi in poesi hebr. natura 1839.

Mit allem dem bisher Gesagten sind wir aber noch weit entfernt von dem, was in der klassischen, modernen, und der sonstigen semitischen Litteratur in technischer Hinsicht die Hauptsache ist, von einer eigentlichen Metrik, Messung der Längen und Kürzen und Verbindung derselben nach bestimmter Ordnung (Quantität, Scansion, Versmaß u. s. w.). Eine poetische Rede one alles dieses, wenigstens one etwas davon, erscheint fast als eine contradictio in adjecto. Man hat daher vielfache Versuche gemacht, auch in den Gedichten des A. T. eine Metrik zu entdecken, und dies um so mehr, da Josephus und nach ihm Hiernonymus

u. a. versichern, die Hebräer haben sie wirklich gehabt und ihre Gedichte seien in Hexametern, Pentametern und sonst verschiedenen Maßen geschrieben. Jeder Versuch aber, dies am Texte nachzuweisen, ist bis jetzt mislungen, sei's dass man die masorethische Accentuation zum Grunde legte und so wesentlich jambische Maße herausbrachte (Bellermann, Metrik der Hebräer 1813 u. a.), sei's dass man sie vernachlässigte, wie bei der Scansion der altgriechischen Poesie, und eine neue Aussprache an die Seite setzte (Jos. Lev. Saalschütz, Form der hebr. Poesie 1825 u. 1853 u. a.). Bei aller Willkür erreichte man nichts, was auch nur den Schein eines Gesetzes, ja eines wirklichen Wolklangs gehabt hätte, wie er doch so oft ungesucht beim Lesen sich darbietet, und die Vorstellung lässt sich nicht abweisen, dass Josephus, mit dessen Sprachgelehrsamkeit es onehin nicht glänzend bestellt war, hier wider einmal den Griechen gegenüber, wie so oft, den Mund zu voll genommen hat; höchstens, wie wol Hieronymus auch, an die wechselnde Länge der Verszeilen denkend. Wenn zur Zeit dieser Schriftsteller eine Kunde von althebräischer wirklich so zu nennender Metrik existirt hätte, so müsste sich auch bei den Juden selbst, im Talmud, dieselbe erhalten haben, und wir würden positiveres darüber wissen. Das Technische der Dichtkunst, wo es einmal geregelt war, bleibt ja selbst da noch ein Eigentum der Sprache und der Schule, wo der Geist ganz gewichen ist. Nichtsdestoweniger sind wir überzeugt, dass zur hebräischen Poesie allerdings noch etwas mehr gehört als der Parallelismus und etwa die strophische Ordnung. Letztere hätte keinen Sinn, ersterer keine Anmut one eine gewisse Art von Musik, one die nun einmal Poesie nicht zu denken ist. Diese Musik aber nennen wir den Rhythmus, die gefällige Anwendung der natürlichen Gesetze des Tonfalls, welche ja unleugbar, wenn sie recht gehandhabt wird, eine viel schönere Wirkung hervorbringt als die regelrechteste, roh-äußerlich getriebene Silbenzälerei, wie die Vergleichung jeder unmetrischen, selbst reimlosen, aber schön cadenzirten Dithyrambe mit dem nächsten besten französischen Alexandriner beweisen kann. Dass ein solcher Rhythmus in der hebräischen Poesie erstrebt wurde, also auch jetzt noch zu suchen sei, müsste schon dadurch gewiss sein, dass die Dichtersprache gelegentlich gewisse eigentümliche Formen (bes. Endungen) vorzieht, welche eine Verrückung des Accents, also eine Veränderung des Tonfalls herbeifüren (...êmo statt ...ehém; ...átha statt â; ...ôlu statt ...ĕlú; áru statt ĕrú u. s. w. in Suffixen, Pausalformen). Hin und wider lassen sich grammatische Sonderbarkeiten, welche wir den Punktatoren zuschreiben, oder eigentümliche Accentuation, ganz einfach aus rhythmischen Gründen erklären, und dürften vielleicht, wir brauchen gar nicht zu sagen auf Schultradition, sondern auf einem richtigen Verständnisse der Sache beruhen. (Vgl. die erste Zeile der ersten Rede Hiobs und änliches.) Allein es ist doch eine sehr missliche Sache, hierin über das allgemeine hinaus gehen zu wollen. Der Rhythmus ist sozusagen der Atem oder Pulsschlag einer Sprache, kann also nur so lange sie lebt und aus dem Munde eines sie richtig Lesenden vernommen werden. Man wolle doch nicht glauben, dass unsere Aussprache des Lateinischen und Griechischen, welche beiden Sprachen uns doch viel näher liegen, die ware Musik einer horazischen oder pindarischen Ode je darstellen werde, und doch haben wir dabei die Hilfsmittel einer überall gesicherten Quantität der Sylben. Wie viel mehr also müssen wir uns hüten beim Hebräischen, wo wir schlechterdings nicht wissen, wie die alte Aussprache war, ja wo wir, wenn wir's wüssten, sie warscheinlich mit unserm Organ nicht reproduziren könnten, Regeln der Rhythmik aufstellen zu wollen! Das neueste System (E. Meier, Die Form der hebr. Poesie, Tüb. 1853) verrät eine sichere Erkenntnis der Notwendigkeit, alles auf sein richtiges Maß zurückzufüren, aber selbst dessen Grundidee (wenigstens für unsere Praxis die allein anwendbare), dass nur der Accent, nicht die Quantität, den Rhythmus bestimmt, wird durch die weitere Vorstellung, dass jede Verszeile zwei Hebungen, betonte Hauptsylben, haben müsse, daneben aber vorn, mitten, hinten, so viele unbetonte Nebensylben haben könne, als eben wärend der angegebenen Zeitdauer sich aussprechen lassen, doch wider einerseits zu einer tatsächlichen Freigebung der ganzen Versifikation gefürt, andererseits zu einer Zersplitterung der Rede in winzige Zeilchen, welche sehr oft

aus einem einzigen Worte bestehen, und im Grunde wol aus manchem prosaischen Texte sich ebenso leicht herauskonstruiren ließen.

Litteratur: Bellarmin, Institt. hebr. p. 245 sq.; Buxtorf, Thes. gramm. p. 625 sq. und Cosri p. 406 sq.; F. Gomarus, Davidis lyra 1637; A. Pfeifer, De poesi hebr. vett. 1671 und Dubia vexata p. 526; Gb. Drechsler, Manuductio ad poeticam hebr. 1672; Calmet, Bibl. Unters. II, 106 ff.; Ant. Driessen, De poesi hebr. ex accent. restituenda 1739; J. C. Schramm, De poesi hebr. 1723; Gl. Wernsdorf, Clerici sententia de poesi hebr. 1744; Cramers Psalmen I, 291 f.; Ch. Weise, Systema Psalmorum metricum 1740; J. D. Michaelis zu Lowths angefürter Schrift; C. G. Anton, De metro hebr. antiquo 1770; C. L. Bauer, Progr. de metro hebr. 1771; Anton, Vindiciae etc. 1772; C. L. Leutwein, Richtige Theorie der bibl. Verskunst 1775; E. J. Greve, Add. metr. Jesajae etc.; Hoffmann, In der hallischen Encykl. 2. Section III, 350; M. Nicolas, Forme de la poésie hébraïque 1833; Sommer, Bibl. Abh. I, 85 ff. und mein französisches Bibelwerk, Paris 1875, Alt. Test. Th. 5. **Ed. Reuss.**

Hebräische Sprache. 1) Die hebräische Sprache ist die Sprache der Hebräer, mit welchem Namen, wenn derselbe auch nach der den genealogischen Angaben über ʿEber in 1 Mos. 10, 21. 24; 11, 16 zu Grunde liegenden Anschauung einer sehr großen, über den Kreis der von Abraham abstammenden Völker hinausreichenden Völkergruppe angehört, das israelitische Volk, welches unter allen Nachkommen Abrahams des Hebräers (1 Mos. 14, 13) die hervorragendste Stellung einnimmt, bezeichnet wird. Nach dem alttestamentlichen Sprachgebrauch nennen zwar die Israeliten sich selbst Kinder Israels, Israel, Haus Jakobs, Jakob, aber von Nichtisraeliten werden sie Hebräer genannt, z. B. 1 Mos. 39, 14; 41, 12; 2 Mos. 1, 16; 2, 6; 1 Sam. 4, 6. 9; 13, 19; Judith 10, 20, und auch die Israeliten bezeichnen sich als Hebräer im Gespräche mit Nichtisraeliten und im Gegensatze zu ihnen, z. B. 1 Mos. 40, 15; 43, 32; 2 Mos. 1, 15. 19; nur 1 Sam. 13, 3. 7; 14, 21 scheint dieser Sprachgebrauch sich nicht zu finden, doch wird man nach Vergleichung der Septuaginta annehmen dürfen, dass in diesen drei Versen das Wort ʿIbrim nicht Volksname und warscheinlich mit anderen Vokalen auszusprechen ist. Die Vermutung liegt nahe, dass die Benennung hebräische Sprache für die Sprache der Israeliten von Nichtisraeliten oder von griechisch redenden Juden herstammt, denn erst in den Apokryphen, zuerst im Prolog zum Jesus Sirach (um 130 v. Chr.), kommt der Ausdruck *ἑβραϊστί* vor, zur Bezeichnung sowol der althebräischen Sprache (so im Prolog zu Jesus Sirach), als auch der späteren aramäischen Volkssprache der Juden 2 Makk. 12, 37 und im Neuen Testam., z. B. Joh. 5, 2; 19, 13. 17, vgl. auch die *ἑβραῒς διάλεκτος* Apostelgesch. 21, 40; 22, 2; 26, 14. Das Alte Testament kennt die Benennung „hebräisch“ für diese Sprache nicht; sie wird im Gegensatze zu der Sprache Ägyptens die Sprache Kanaans genannt, Jes. 19, 18, was darauf hinweist, dass sie die von Bewonern des Landes Kanaan, zu welchen außer den Israeliten noch andere Völker gehörten, gebrauchte Sprache war; daneben kommt Jes. 36, 11. 13; 2 Kön. 18, 26. 28; Neh. 13, 14 der Ausdruck „jüdisch“ in Beziehung auf diese Sprache vor, in Stellen, wo es sich um eine Bezeichnung der den Bewonern des Landes Juda verständlichen Sprache im Gegensatze zu einer fremden, der aramäischen, beziehungsweise der aschdoditischen handelt.

2) Wie das Volk der Hebräer einer größeren Masse verwandter Völker angehört, so ist die hebräische Sprache ein Zweig eines weitverbreiteten Sprachstammes, den man nach Eichhorns Vorgang (Allgem. Bibliothek der bibl. Literatur Band 6, Stück 5) den semitischen Sprachstamm zu nennen pflegt. Statt dieses Namens, der auf die Zusammenstellung der Völker in dem Verzeichnisse 1 Mos. 10 sich stützt, aber ihrem ursprünglichen Sinne durchaus nicht entspricht, somit keine geschichtliche Berechtigung hat, sind in neuester Zeit andere Namen vorgeschlagen (z. B. vorderasiatischer, syro-arabischer Sprachstamm). Da bis jetzt ein anderer Name allgemeinere Geltung nicht erlangt hat, behalten wir hier die gebräuchliche Bezeichnung bei.

Eine scharfe Begrenzung des Gebietes, welches der eigentliche Sitz der Völker des semitischen Sprachstammes von den Zeiten geschichtlicher Kunde an bis auf unsere Tage gewesen ist, können wir nicht feststellen, weil durch die Bewegungen und Vermischungen der Völker, vorzugsweise in den östlichen und nördlichen, in nächster Nachbarschaft der unruhigen und neue Wonsitze erstrebenden arischen Völker liegenden Gebietsteilen, die Grenzen selbst im Laufe der Jarhunderte sich verändert haben. Für unsere Zwecke wird es auch hinreichen, wenn wir, auf genauere Bestimmungen verzichtend, als nördliche Grenze das armenische Hochland, als östliche den Tigris, Gegenden östlich von Tigris, und das Meer im Osten von Arabien, als südliche den persischen Meerbusen und das Meer im Süden von Arabien, als westliche den schmalen Meeresarm zwischen Arabien und Ägypten, das mittelländische Meer und kleinasiatische Länder bezeichnen. Innerhalb dieser Grenzen entwickelten sich die semitischen Völker, welche weltgeschichtliche Bedeutung erlangt haben. Der ihnen als Schauplatz und Ausgangsstätte ihrer geistigen Bestrebungen und ihrer Teilnahme an dem Entwickelungsgange des menschlichen Geschlechts zugewiesene Teil unserer Erdoberfläche ist im Verhältnisse zu den weiten Gebieten der arischen Völker allerdings beschränkten Umfangs; doch bietet er den ihn bewonenden Völkern einmal durch seine Lage an der Grenze dreier Weltteile und durch die Wasserstraßen, die tief in ihn hineinschneiden und eine leichte Verbindung mit fernen Ländern gestatten, sodann durch große von Wüsten und Meeren umgebene, dem Andrange fremder Völker unzugängliche Strecken die günstigsten Bedingungen teils für die Ausübung eines weithin wirkenden Einflusses, teils für die ungestörte Entwickelung eigentümlicher Gaben und Kräfte dar.

Über die eben angegebenen Grenzen hinaus haben sich semitische Völker durch Wanderung, Kolonieen und Eroberungszüge ausgebreitet, in fremden Ländern ihre Eigentümlichkeit sich bewart und ihre Sprache und Bildung oft auf lange Zeit festgehalten. 1. In den dem südlichen Arabien gegenüberliegenden Teilen Afrikas treffen wir semitische Sprachen an, von denen die äthiopische den europäischen Gelehrten schon seit längerer Zeit bekannter ist. Diese Sprache, deren ursprünglicher Name Geez-Sprache, d. i. Sprache der Freien, ist, war die des abyssinischen oder, wie es nach seiner Hauptstadt genannt wird, des axumitischen Reiches; sie wurde seit der Zeit der Bekehrung dieses Reiches zum Christentum Schriftsprache und hat sich als heilige und Kirchensprache bis auf unsere Zeit erhalten. Als Landessprache ist sie nach und nach durch die amharische Sprache, welche jetzt noch unter den afrikanischen Sprachen semitischen Ursprungs am weitesten verbreitet ist, verdrängt worden. Dass die semitischen Sprachen durch Einwanderungen aus dem südlichen Arabien nach Afrika gekommen sind, wird bezeugt durch die Änlichkeit der Inschriften, welche in Axum gefunden sind, mit den Himjaritischen, durch geschichtliche Nachrichten und durch die körperliche Beschaffenheit der semitisch redenden Bewoner in den östlichen Teilen Afrikas (vgl. Renan, Histoire générale et système comparé des langues semitiques, Paris 1855, 1. Theil, S. 304 ff.). Über die Art und Zeit der Einwanderungen fehlen uns bestimmtere Nachrichten; wir wissen nur, dass schon vor dem Beginne unserer Zeitrechnung eine semitische Bevölkerung im östlichen Afrika vorhanden gewesen ist. 2. Von den phönizischen Städten des Landes Palästina und von den in seiner Nähe liegenden Küstengegenden aus verbreiteten sich semitische Kaufleute über die Inseln und Küstenländer des mittelländischen Meeres und gründeten hier Kolonieen, von denen einzelne zu großer Macht und Bedeutung gelangten und Anziehungspunkte für zalreiche Einwanderer wurden, welche die Sprache ihrer Heimat beibehielten. In Carthago und in dem Gebiete dieser Stadt gewann die phönizische Sprache einen so festen Boden und Bestand, dass hier noch zur Zeit des Arnobius, Augustinus und Prokopius die Bauern, welche der römischen Bildung und dem Einflusse der römischen Sprache weniger zugänglich waren, phönizisch oder hebräisch redeten. — 3. Die Araber nach Mohammed unterwarfen einen großen Teil Asiens, Afrikas und Europas ihren Waffen und ihrem Glauben. Unter den siegreichen Fanen des Abubekr, Omar und Othman verbreiteten sich die krieg-

fürenden Araber über Syrien, Persien, Ägypten, das nördliche Afrika und über Inseln des mittelländischen Meeres; später wurden weite Gebiete Afrikas und Europas und noch später die Länder Asiens bis zu den Grenzen Chinas hin der Religion des Mohammed unterworfen. Weil der Koran nur in arabischer Sprache gelesen wurde, musste für die Kenntnis der arabischen Sprache in allen Ländern, wo Mohammedaner wonten, gesorgt werden. So ist die arabische Sprache Landessprache in vielen Ländern geworden, und da, wo die alten Landessprachen sich erhielten, ist in diese eine Menge von arabischen Wörtern eingedrungen.

3) Nur in den Ländern, welche wir oben als die eigentlichen Sitze der Semiten bezeichnet haben, sind die Ursprünge und Keime der eigentümlichen Bildungen und Leistungen semitischer Völker hervorgetreten, und nur in diesen Ländern sind diese Keime gepflegt und ausgestaltet zu einer geistigen Macht, durch welche die Semiten berechtigt sind, eine weltgeschichtliche Bedeutung in Anspruch zu nehmen. Die semitischen Länder bieten aber sowol durch geographische und klimatische Unterschiede als auch durch die Mannigfaltigkeit geschichtlicher Einflüsse eine Fülle von Bedingungen dar, welche dahin wirken mussten, dass innerhalb des semitischen Volksstammes einzelne Stämme und Völker sich von einander absonderten, verschiedene Ziele verfolgten, nach eigenem Gesetz und eigener Begabung sich entwickelten und größere oder geringere Bedeutung gewannen. Geschichtliche Kunde wird uns nicht von dem semitischen Volksstamm in seiner Einheit und Gleichheit, sondern von semitischen Völkern, die sich von einander unterscheiden durch Beschäftigung und Sitte, durch Anschauungen und Vorstellungen, durch das Maß der Bildung und durch die Sprache. Wenn wir doch von einem semitischen Volksstamm als einem Ganzen reden, so geschieht es, weil in den mannigfaltigen Gestaltungen und Bildungen dieser Völker gemeinschaftliche Grundzüge erkannt werden, deren Vorhandensein zu der Annahme hinleitet, dass im Hintergrunde der im Laufe der Zeiten hervortretenden Unterschiede eine ursprüngliche Einheit liegt. Und könnten wir sonst in der Geschichte semitischer Völker nirgends die Nachwirkung einer ursprünglichen Gleichheit und Zusammengehörigkeit nachweisen, die Gleichartigkeit und die Zusammengehörigkeit aller semitischen Sprachen würden uns zwingen, sie dennoch anzunehmen. Wir werden die Eigentümlichkeit der semitischen Sprachen am leichtesten erkennen, wenn wir sie mit den arischen Sprachen vergleichen und auf die Unterschiede zwischen diesen Sprachen hinweisen.

Die Sprachen der durch Bildung und eine reiche Litteratur hervorragenden arischen Völker haben sich so gestaltet, dass sie dem ruhigen Denken, der Überlegung, dem Zusammenfassen von Ursache und Wirkung, einen leichten und bequemen Ausdruck darbieten durch einen umfassenden Periodenbau und durch eine Fülle von Partikeln, mit deren Hilfe leicht ein Satz mit dem anderen verbunden, Hauptsätze mit Nebensätzen verknüpft und die feineren Beziehungen der einzelnen Sätze zu einander hervorgehoben werden; in den semitischen Sprachen hingegen wird ein Satz lose dem anderen angereiht; in einzelnen Sätzen nach einander werden einzelne Eindrücke beschrieben oder einzelne Aussagen mitgeteilt; Zusammenfassung und Verbindung wird nicht erstrebt. Ja, in dem einfachen Satze werden Subjekt und Prädikat lose neben einander gestellt. Daher verhältnismäßig wenige Partikeln und ein karger Gebrauch derselben. Allerdings treffen wir in den Schriften der wissenschaftlich gebildeten Araber, zumal in ihren philosophischen Schriften umfassende und künstlich gebaute Perioden an, aber das erklärt sich leicht, weil ihre Wissenschaft zu ihrer Grundlage die Wissenschaft arischer Völker hat und ihre wissenschaftliche Sprache sich durch den Einfluss arischer Sprachen gebildet hat. Ebenso kann es nicht auffallen, wenn in aramäischen, äthiopischen und arabischen Übersetzungen z. B. griechischer Bücher ein zusammengesetzter Periodenbau angetroffen wird, weil die Beschäftigung mit der Litteratur arischer Völker nicht one Folgen bleiben konnte für die Ausgestaltung der Schriftsprache der Aramäer, Äthioper und Araber. Aber trotz dieser Ausnahmen werden wir doch eine Eigentümlichkeit semitischer Sprachen in der Einfachheit der Satzbildung, in der losen Aneinanderreihung der einzelnen Sätze und in dem

Mangel an Mitteln zum Ausdruck syntaktischer Verhältnisse erkennen dürfen. — Durch Zusammensetzungen selbständiger Wörter vermögen die arischen Sprachen neue Bildungen hervorzubringen, um die Zusammengehörigkeit mehrerer Begriffe oder die Beziehung des einen Begriffs auf den anderen auszudrücken. In dieser Weise Begriffe zusammenzufassen, an sich selbständige Wörter zu einem neuen Ganzen zu vereinigen, gestattet die Eigentümlichkeit der semitischen Sprachen nicht; ganz geringe Anfänge von Zusammensetzungen kommen ausnahmsweise vor; der Regel nach bleibt jedes Wort für sich, und die Begriffe, welche einmal ihren Ausdruck erhalten haben in selbständigen Worten, verschlingen sich nicht mit einander zu einer neuen Einheit. Damit hängt es zusammen, dass die arischen Sprachen in einer Menge gleichartiger Begriffe das ihnen Gemeinschaftliche durch dieselbe Wurzel, die genauere Bestimmung durch Hinzufügung anderer Wörter bezeichnen, vgl. z. B. eingehen, ausgehen, aufgehen, untergehen u. s. w.; in den semitischen Sprachen hingegen erhält der Begriff in der Art und Weise, wie er unmittelbar sich darstellt und aufgefasst wird, seinen Ausdruck; daher hier eine außerordentlich starke Wurzelbildung und eine große Anzal von Wurzeln, wärend die arischen Sprachen mit verhältnismäßig wenigen Wurzeln ausreichen, denen eine regelmäßige und reiche Weiterbildung durch Zusammensetzung zur Seite geht. — In der Wurzelbildung selbst hat in den semitischen Sprachen ein sehr bestimmtes Bildungsgesetz durchgreifende Geltung gewonnen, dem nur solche Wurzeln, welche den demonstrativen Wörtern, den Fürwörtern und kleineren Bildungen änlicher Art zu Grunde liegen, nicht unterworfen sind. Jede Wurzel, auf welche Verbal- und Nominal-Bildungen zurückgebracht werden können, hat sich zu drei festen Lauten ausgebildet oder strebt nach dem Umfange dreier fester Laute. Eine weitere Ausdehnung der Wurzel zu vier oder fünf festen Lauten ist selten. Oft gelingt es der genaueren Untersuchung, in einer größeren Anzal von dreilautigen Wurzeln einen allgemeineren Begriff zu erkennen, der an zwei Lauten haftet, und so gleichsam Urwurzeln mit zwei festen Lauten nachzuweisen, aber solche Urwurzeln liegen jenseits der festeren Gestaltung semitischer Sprachen. Da die freie Aneinanderreihung der drei Laute zu einer Wurzel durch die Beschaffenheit der einzelnen Laute und durch euphonische Gesetze nur sehr wenig beschränkt ist, so ist die außerordentlich große Anzal von Wurzeln möglich, über welche die semitischen Sprachen ihrer Eigentümlichkeit gemäß verfügen. Im Semitischen haben Gleichartigkeit und Ebenmäßigkeit in der Ausbildung der Wurzeln, so viel wir sehen können, von Anfang an sich geltend gemacht; den eigentümlichen Grundzug, welcher zu der Ausbildung der Wurzeln zu gerade drei festen Lauten Veranlassung gegeben hat, können wir nicht weiter erklären. — Die festen Laute der Wurzel erhalten eine verschiedene Vokalaussprache in den bestimmten Worten, für deren Bildung die Wurzel mit ihren drei festen Konsonanten gleichsam das Fachwerk darbietet. Die Bildung der Wörter durch bloßen Vokalwechsel innerhalb der festen Laute ist eine sehr durchgreifende, regelmäßige, und wenn daneben die Bildung durch neue Zusätze zu der Wurzel auch schon von Anfang an vorkommt, so greift diese doch erst in den späteren Gestaltungen semitischer Sprachen weiter um sich. Dass aber auch die Bildung durch neue Zusätze nicht zu der Zusammensetzung selbständiger Wörter fürt, die in den Wortbildungen arischer Sprachen so bedeutungsvoll hervortritt, haben wir schon vorher bemerkt. In grammatischer Beziehung ist noch hervorzuheben der Mangel an Tempusformen, der durch den durchgreifenden Gegensatz und die Beziehungen zwischen Perfekt und Imperfekt nur zum teil ersetzt wird; der Mangel des dritten Genus neben Maskulin und Feminin; der Gebrauch der Pronomina in der Form von Suffixen sowol beim Verbum als auch beim Substantivum u. s. w.

Wir haben die Eigentümlichkeit der semitischen Sprachen an dem Maße der arischen Sprachen zu erkennen gesucht. Eine umfassendere Betrachtung würde auch auf das Verhältnis des semitischen Sprachstammes zu den übrigen der wissenschaftlichen Erforschung zugänglichen Sprachstämmen eingehen müssen, aber das bemerkt zu haben muss uns hier genügen. Auch auf die Erwägung der Frage, ob eine Verwandtschaft zwischen den semitischen und arischen Sprachen vorhanden

sei, müssen wir hier verzichten. Nach unserer Ansicht ist durch die Arbeiten neuerer Sprachforscher, und wir denken dabei vorzugsweise an die Untersuchungen, die Rudolf von Raumer veröffentlicht hat, eine feste Grundlage für die Nachweisung der Verwandtschaft noch nicht gewonnen.

4) Eine semitische Sprache, die assyrische, haben wir jetzt erst durch die Entzifferung der dritten Gattung der sogenannten Achämeniden-Inschriften und der ninivitischen und babylonischen Inschriften kennen gelernt, aber die Wortformen und der grammatische Bau sind noch nicht so sicher erkannt, dass ihr Verhältnis zu den anderen semitischen Sprachen scharf und genau dargestellt werden könnte; vgl. Schrader, Assyrisch-Babylonische Keilinschriften 1872, und von demselben den Artikel Assyrien in Riehms Handwörterbuch des bibl. Alterth. — Die Völker in den nördlichen und östlichen Teilen des semitischen Sprachgebietes, in Syrien, Mesopotamien und Babylonien, waren dem mannigfachen Wechsel politischer Zustände, dem Andrange erobernder Völker eines anderen Stammes und einer fremden Kultur ausgesetzt und hatten eine sehr bewegte Geschichte. Sowol schneller Wechsel gesellschaftlicher und statlicher Zustände, als auch der Einfluss fremder Sprache und Kultur bewirken, wie die Geschichte der Sprachen vielfach lehrt, einen raschen Verfall und Verarmung der Sprache. Schon in sehr frühen Zeiten haben die aramäischen Sprachen eine Menge feinerer Bestandteile und Gliederungen, die Fülle der Wortbildungen durch den Wechsel der Vokale und gar Vieles, was andere semitische Sprachen sich bewart haben, verloren. Wir besitzen Schriftstücke in einer aramäischen Sprache etwa seit dem 5. Jarhundert vor Chr., und schon in diesen erscheint sie als die ärmste und am meisten verfallene unter allen semitischen Sprachen. Von der Zeit an können wir ihre Geschichte bis auf unsere Tage (vgl. Rödiger, Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 2, Heft 1 u. 3, Bd. 3, Heft 2; Zeitschrift der deutsch.-morgenl. Ges., Bd. 7, S. 572 f.; Nöldeke, Über die Mundart der Mandäer, Göttingen 1862) in vielen aramäischen Dialekten, verfolgen. Sie bezeugt uns einen immer weiteren Verfall und größere Verarmung, und berechtigt so zu der Annahme, dass der Bildungsgang der aramäischen Sprachen auch in den unserer Erforschung unzugänglichen Zeiten auf derselben abschüssigen Ban sich bewegt hat, die wir wärend eines Zeitraums von über 2000 Jaren nachweisen können.

Ein ganz anderes Schicksal hatte die Sprache in dem nördlichen Arabien. Unter den nie von fremden Eroberern unterjochten Bewonern der großen Wüste, zumal unter den nomadischen Stämmen des Binnenlandes, welche alte Sitten und alte Erinnerungen mit einer Staunen erregenden Zähigkeit festgehalten haben, waren die auf eine Veränderung der Sprache durch Aufgeben ihres überlieferten Tatbestandes und durch Annahme neuer Ergebnisse sprachbildender Tätigkeit hinwirkenden Bedingungen in einem möglichst geringen Grade vorhanden. Das geringste Maß sprachbildender Tätigkeit wird in den Gegenden angetroffen, wo die Gleichförmigkeit der natürlichen Verhältnisse und die durch sie hervorgerufene gleichmäßige und geordnete Beschäftigung, welche eine Generation von der anderen erbt, dem Menschen das Festhalten geschichtlicher Überlieferungen, zu denen die einmal gewordene Sprache gehört, erleichtert, wärend da, wo eine üppige Natur mit verschwenderischen Kräften willig in jedem Augenblicke darbietet, was der Mensch bedarf, und deshalb zu festeren Beschäftigungen und zu einer bestimmteren Gestaltung des Lebens keine dringende Manung gibt, die auf immer neue Bildungen der Sprache hinarbeitenden Triebe am stärksten sich äußern. So würde Arabien in dieser Beziehung den geraden Gegensatz zu den tropischen Ländern Amerikas bilden, wo unglaublich schnelle Veränderungen der Sprachen der Ureinwoner vor sich gehen, und der Enkel, wie uns berichtet wird, nicht selten eine ganz andere Sprache redet als der Großvater. — Wir kennen die Sprache in dem nördlichen Arabien etwa seit dem 6. Jarhundert nach Chr. Da tritt sie uns entgegen mit einer solchen Fülle von inneren Bildungen, solcher Vollständigkeit grammatischer Mittel, solchem Reichtum an Wörtern, wie keine andere semitische Sprache. Die arabische Büchersprache und, wenn wir vereinzelten Nachrichten Glauben schenken dürfen, auch die Volkssprache, hat in ihrer Heimat vom

6. Jarhundert an bis auf unsere Zeit sich sehr wenig verändert. Hieraus werden wir schließen dürfen, dass diese Sprache auch schon von den frühesten Zeiten ihres Vorhandenseins an mit ungemeiner Zähigkeit ihren ursprünglichen Besitz bewart hat. Den ihr eigentümlichen Reichtum und ihr vollständigeres Gepräge können wir deshalb nicht als einen neuen Erwerb ansehen, den sie auf ihrer eigenen Laufban in ungestörtem Fortschreiten zu immer feinerer Ausbildung gewonnen hat, sondern als uraltes Erbe aus der gemeinschaftlichen Heimat aller semitischen Sprachen. Diese Betrachtung des Verhältnisses der arabischen Sprache zu den übrigen semitischen Sprachen stimmt mit den Ergebnissen der neueren Sprachwissenschaft überein, die auf anderen Gebieten sicher nachweisen kann, dass ein Reichtum der Art, wie ihn die arabische den verwandten Sprachen gegenüber besitzt, nicht ein neuer Gewinn eigener Ausbildung, sondern altes Besitztum ist, welches die anderen Sprachen treu zu bewaren durch in dieser Beziehung ungünstige, wenn auch sonst in vielen Richtungen geistige Bildung fördernde Einflüsse verhindert waren. Dadurch ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass in einzelnen Fällen von vorhandenen Keimen aus zu jeder Zeit selbständige Bildungen sich entfalten können, doch wird man von vorn herein sie desto seltener erwarten, je hartnäckiger sonst eine Sprache der Macht umgestaltender Kräfte sich entzieht. — Die äthiopische und die südarabische oder Himjari-Sprache ziehen wir nicht weiter in den Kreis unserer Betrachtung. Sie haben in vielen Beziehungen gemeinschaftlichen Besitz mit der nordarabischen Sprache, nähern sich aber nicht selten auch den Sprachen in den nördlicheren Teilen des semitischen Gebietes. Ob aber das Zusammentreffen und die Verwandtschaft einzelner sprachlicher Erscheinungen z. B. der äthiopischen Sprache mit hebräischen Bildungen und Formen auf einem aus uralter Zeit stammenden gemeinschaftlichen Besitz der Sprachen des äußersten Südens und des Nordens ruhen, oder ob sie nicht vielmehr als das Ergebnis einer in den verschiedenen Ländern gleichmäßig verlaufenden Umgestaltung älterer Sprachformen und Bildungen anzusehen sind, — darüber wird gestritten; das Verhältnis des Vulgär-Arabischen zu der arabischen Schriftsprache begünstigt entschieden die letztere Annahme.

Wie räumlich die hebräische Sprache in der Mitte steht zwischen der aramäischen und der nordarabischen, so steht sie auch in Beziehung auf ihre Beschaffenheit in der Mitte zwischen beiden. Sie hat auf der einen Seite nicht mehr den Reichtum des Ausdrucks, den feineren Schmuck mannigfaltiger Bildungen, die vollständigere Vokalaussprache und die Fülle von Endungen der nordarabischen Sprache und nähert sich in mancher Beziehung der Armut des Aramäischen, auf der andern Seite aber hat sie doch noch einen reichen Besitz, den das Aramäische in dem schnellen ihm auferlegten Abschleifungsprozesse verloren hat, sich bewart. — Auf einer Mittelstufe zwischen dem Hebräischen und Nordarabischen steht die nabatäische Sprache (vgl. Tuch, Sinaitische Inschriften, in der Zeitschrift der deutsch-morgenl. Ges. Bd. III, S. 129 ff.); eine Vermittlung zwischen dem Hebräischen und Aramäischen bildet in einzelnen Erscheinungen die phönizische Sprache, wobei freilich in Anschlag zu bringen ist, dass wir sie fast nur aus Denkmälern kennen, die einer verhältnismäßig späten Zeit angehören; aber auch in der aus alter Zeit, vielleicht aus dem 7. Jarhundert v. Chr. stammenden Inschrift des Königs Esmunazar von Sidon, welche im Jare 1855 aufgefunden ist, sind hie und da Aramäismen zu erkennen, vgl. die Erklärung dieser Inschrift von Schlottmann, Halle 1868, und von Kaempf, Prag 1874. Doch steht die phönizische Sprache unter allen semitischen Sprachen der hebräischen am nächsten, und ein Unterschied zwischen der phönizischen und hebräischen Sprache etwa zur Zeit des Salomo wird kaum vorhanden gewesen sein, wie aus den im A.T. vorkommenden phönizischen Orts- und Personennamen hervorgeht, welche rein hebräischer Bildung sind. Vgl. über das Phönizische Paul Schröder, Die phönic. Sprache, Halle 1869, und B. Stade, Erneute Prüfung des zwischen dem Phönic. und Hebr. bestehenden Verwandtschaftsgrades; in den morgenländ. Forschungen, Leipzig 1875.

Die hebräische Sprache ist für uns, das heißt, wenn wir auf die Zeit, aus

welcher uns von ihr Kunde wird, sehen, die älteste unter den semitischen Sprachen; dann folgen die aramäischen Sprachen, und die letzte Stelle nimmt das Arabische ein. Das berechtigt uns nicht mit Renan (histoire générale etc. I, S. 97) die allgemeine Geschichte der semitischen Sprachen in drei Perioden, in eine hebräische, aramäische und arabische Periode, zu teilen, in dem Sinne, daſs dadurch drei Zeitalter oder drei aufeinanderfolgende Entwicklungsperioden der einen semitischen Sprache bezeichnet werden sollen. Trotz der Einschränkungen, durch welche Renan selbst dieser Einteilung fast jede Bedeutung nimmt, ist sie durchaus willkürlich. Es steht ganz fest, daſs das Hebräische, Aramäische und Nordarabische sich nicht nacheinander zu verschiedenen Sprachen gestaltet haben; sie haben vielmehr nebeneinander bestanden schon in den Zeiten, aus welchen uns die ältesten Nachrichten über semitische Sprachen erhalten sind. Das Alter der Litteratur und der Schriftsprache ist nicht zugleich das Alter der Sprache.

Auch folgt aus dem hohen Alter der hebräischen Litteratur nicht, daſs die hebräische Sprache die nachweisbar ursprünglichste Gestaltung des Semitischen uns darbieten müsse. Zu einer solchen Folgerung würde man nur dann berechtigt sein, wenn die Entwickelung verwandter Sprachen unter ganz gleichen Bedingungen und Einflüssen und überall in ganz gleichmäßigem Fortschritte vor sich gegangen wäre. Das ist nicht der Fall. So gewiſs das Aramäische in rascherem Verlaufe eine ärmere Sprache geworden ist, als das Hebräische, so gewiſs das Hebräische in vielen Beziehungen dem Aramäischen nahe steht und ihm in dem weiteren Verlaufe seiner Geschichte, den wir in den Büchern des A. T. verfolgen können, änlicher wird, so gewiſs hat das Arabische ererbten Reichtum und ursprüngliche Fülle treuer bewahrt, und wenn auch die arabische Litteratur im Verhältnis zu der hebräischen eine sehr junge ist, so müssen wir doch in der arabischen Sprache das vollkommenste für uns noch vorhandene Abbild des Semitischen erkennen, welches zuletzt gleichmäßig allen einzelnen semitischen Sprachen zu Grunde liegen muſs.

So sind wir zu dem Ergebnis gelangt, daſs die hebräische Sprache schon in der frühen Zeit, bis in welche die hebräische Litteratur hineinreicht, von vorhergehenden Stufen der Sprachbildung herabgesunken ist. Die Vorstellungen älterer Gelehrten über das Alter der hebräischen Sprache stützten sich auf Voraussetzungen, für welche die Genesis in den hebräischen Namen der Erzväter von Adam an, in den Reden Gottes zu Adam u. s. w. eine scheinbar feste Grundlage darbot. Lange Zeit hindurch zweifelte man nicht daran, daſs die hebräische Sprache die ursprüngliche und den Anfängen der Menschheit gemeinsame gewesen sei, und eifrig übte man sich in Versuchen, Spuren und Überbleibsel derselben in allen anderen Sprachen, ihren Nachkommen, aufzufinden. Vgl. Steph. Morini, Exercitt. de lingua primaeva, Ultraj. 1694; Bode, De primaeva linguae hebr. antiquitate, Halae 1740.

Wir wissen nicht, wie und wo die hebräische Sprache entstanden ist. Da die Anfänge der Israeliten mit Abraham nach 1 Mos. 11, 31 aus Ur Casdim, d. i. warscheinlich aus der jetzigen Trümmerstadt Mugheir, welche südlich von Babel am rechten Ufer des Euphrat liegt, in Palästina eingewandert sind, so würde man geneigt sein können anzunehmen, daſs die hebräische Sprache die Sprache des Abraham gewesen und mit ihm und den Anfängen terachitischer Völker in's Land Palästina gekommen sei. Dagegen ist die Trennung des Aramäischen und Hebräischen, welche schon für die Patriarchenzeit (1 Mos. 31, 47) vorausgesetzt wird. Ebenso nahe liegt die Vermutung, daſs die Terachiten, nachdem sie in Palästina und in den benachbarten Ländern sich angesiedelt und die früheren Bewoner dieser Gegenden unterjocht hatten, die Sprache ihrer neuen Heimat angenommen oder ihre eigene Sprache dieser gemäß umgestaltet haben; in diesem Fall wären die bestimmteren Anfänge der hebräischen Sprache in der Sprache der Refaiter, der Enaqiter, kurz der Urvölker des Landes Palästina zu suchen, welche dann gleichmäßig für die Grundlage der Sprache der Israeliten und der ebenfalls eingewanderten Kanaaniter oder Phönizier zu halten wäre. Solche und änliche Vermutungen liegen nahe; weiter begründen lassen sie sich nicht.

5) Da die Eigennamen der Moabiter, Ammoniter und Edomiter ihrer Bildung nach wol one Ausnahme dem Bereiche der hebräischen Sprache angehören, und da nach alttestamentlicher Überlieferung diese Völker nahe Verwandte der Israeliten waren, so ist anzunehmen, dass sie auch hebräisch redeten. Der Gebrauch der hebräischen Sprache bei den Moabitern wird durch die im Jare 1868 in den Trümmern der moabitischen Stadt Dibon von dem Missionar Klein aufgefundenen Inschrift des Königs Mesa bezeugt, welche zuerst von Ganneau und dem Grafen Vogüé 1870 veröffentlicht wurde; vgl. Schlottmann, Die Siegessäule Mesas, Halle 1870. Dieses älteste Denkmal der semitischen Epigraphik (der König Mesa lebte in der ersten Hälfte des neunten Jarhunderts) lehrt uns, dass die Sprache der Moabiter lexikalisch und grammatisch mit der hebräischen fast ganz übereinstimmt (nur eine Verbalbildung hiltachem erinnert an das Arabische, hat aber doch in der hebräischen Bildung des Hitpael in den mit einem Zischlaut beginnenden Stämmen ihre Analogie); auch in der Satzbildung, dem Stil und der ganzen Art der Darstellung stimmt die Sprache der Inschrift in überraschender Weise mit der Sprache der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments überein. Kleine Verschiedenheiten kommen nicht weiter in Betracht, denn sie finden sich auch innerhalb der hebräischen Sprache des Alten Testaments. So wird Richt. 12, 6 als eine Eigentümlichkeit der Efraimiten im Gegensatze zu den ostjordanischen Israeliten erwänt, dass sie Sibbolet (Ähre) statt Schibbolet gesprochen hätten, woraus zu entnehmen ist, dass sie auch sonst s statt sch zu sprechen pflegten; und so werden einzelne sprachliche Erscheinungen, z. B. im Liede der Debora, am leichtesten durch die Annahme einer etwas verschiedenen Mundart in einzelnen Teilen des Landes Palästina erklärt werden können, wiewol bei Erscheinungen dieser Art die verschiedenen Zeiten, der Sprachgebrauch und die Eigentümlichkeit der einzelnen Schriftsteller nicht außerhalb der Rechnung zu lassen sind. Man wird aber wol berechtigt sein zu der Annahme, dass bei vielfachen Berürungen mit syrischen Ländern der aramäische Einfluss in den nördlichen Teilen des Landes Palästina sich früher geltend gemacht haben wird, als in den südlichen Gegenden. — Nehem. 13, 23. 24 wird die Sprache von Aschdod, also die philistäische, von der jüdischen unterschieden in einer Weise, die auf eine durchgreifendere Trennung, als kleine dialektische Abweichungen bewirken würden, hindeutet. — Wir erinnern noch an die Unterscheidung des Dialektes in Galiläa von dem in Jerusalem zur Zeit Christi, Matth. 26, 73.

6) Mit der hebräischen Sprache sind in den Zeiten, aus welchen uns hebräische Schriften, Steine und Münzen mit hebräischen Inschriften erhalten sind, große durchgreifende Veränderungen nicht vorgegangen. In den Schriften des Alten Testaments, in den Inschriften auf der Siegessäule des Königs Mesa, auf einer Anzal von geschnittenen Steinen und Gemmen (vgl. M. A. Levi, Siegel und Gemmen, Breslau 1869), auf denen leider fast nur Namen stehen, und auf jüdischen Münzen aus der Zeit der makkabäischen Fürsten, des Elleazar und Barkochba (vgl. Madden, History of Jewisch coinage, London 1864) — und damit sind wol alle uns bekannten Schriften und Inschriften in hebräischer Sprache aufgezält — finden wir dieselbe Sprache sowol in grammatischer als lexikalischer Hinsicht. Nun versteht es sich von selbst, dass eine Sprache in einem Zeitraum von 12 Jarhunderten und darüber (ein so langer Zeitraum ungefär mag zwischen der Abfassung der ältesten und der jüngsten Schriftstücke in hebräischer Sprache liegen) nicht unverändert bleiben konnte, und da unserer Betrachtung Schriftstücke aus sehr verschiedenen Zeiten dieses langen Zeitraumes vorliegen, so wird man von vornherein der Hoffnung Raum zu geben geneigt sein, dass es gelingen könne, die Veränderungen, welche mit der Sprache vorgegangen sind, und den Verlauf, welchen die Geschichte der Sprache genommen hat, nachzuweisen. Aber es stellen sich dem Versuche, den Gang der Veränderungen darzustellen, eine ältere Gestaltung der hebräischen Sprache und eine spätere auseinanderzuhalten, und die Verschiedenheiten z. B. zwischen der Sprache zur Zeit des David und zur Zeit des Verfassers von Jesaia 40—66 zu erkennen, so große Schwierigkeiten entgegen, dass die sorgsamste Untersuchung doch nur eine geringe Ausbeute

findet und sich mit wenigen Ergebnissen begnügen muss. · Das hat seinen Grund teils in dem geringen Umfang und in der Beschaffenheit der uns erhaltenen Schriftstücke, teils in dem eigentümlichen Charakter der semitischen Schrift. Es kommen nämlich folgende Momente in Betracht: 1. Von der, wie aus den Angaben der biblischen Bücher und sonstigen sicheren Zeichen hervorgeht, sehr umfangreichen hebräischen Litteratur liegen uns nur Überbleibsel vor, die für keinen Zeitpunkt die Vollständigkeit sprachlichen Stoffes darbieten, auf welcher allein eine sichere Erkenntnis des Bestandes einer Sprache ruhen kann. Dadurch ist die Gefar nahe gelegt, dass man auf Rechnung des Entwickelungsganges der Sprache Eigentümlichkeiten bringt, die vielleicht in der Persönlichkeit des Schriftstellers, in der Art seiner Schrift oder in ihrem Inhalte begründet sind. 2. Wir sind genötigt, das Zeitalter vieler Bücher und Abschnitte des A. T.'s erst durch Untersuchung festzustellen, die nicht immer zu ganz festen Ergebnissen fürt, so dass den ganzen sprachlichen Stoff des A. T.'s nach strenger Zeitfolge zu ordnen uns nicht gelingt. Die onehin schon schmale Grundlage sprachlichen Stoffes wird dadurch noch mehr eingeengt. 3. Es steht fest, dass ältere Abschnitte durch die Hände späterer Bearbeiter gegangen sind, und wenn diese auch z. B. in geschichtlichen Werken bei der Benutzung älterer Quellen das diesen eigentümliche Gepräge nicht ganz verwischt haben, so haben sie doch nicht jede Umänderung, welche die Sprache ihrer Zeit ihnen nahe legte, vermieden. Beweise dafür geben z. B. die Parallelstellen in den Büchern der Könige und der Chronik. 4. Die Geschichte der Israeliten hat in dem langen Zeitraum von Mose an bis in's 7. Jarhundert nicht den Verlauf, dass wir schnelle und starke Veränderungen der hebräischen Sprache, die, wie alle semitischen Sprachen, fester und unwandelbarer ist als z. B. die griechische oder deutsche, zu erwarten berechtigt wären. Von fremden Völkern wurden in dieser Zeit die Israeliten nie lange unterjocht und in nachhaltigeren Beziehungen standen sie nur zu Völkern, welche dieselbe Sprache oder eine der hebräischen sehr änliche Sprache redeten. Wenn nach den in assyrischen Quellen enthaltenen Nachrichten assyrische Könige schon vor Phul, Sargon und Sanherib ihrer Herrschaft Phönizien und Palästina unterworfen haben, so werden sie von den israelitischen Reichen vielleicht Tribut eingefordert und sonst äußere Zeichen der Anerkennung ihrer Herrschaft verlangt haben, die Selbständigkeit der israelitischen Staten haben sie nicht aufgehoben und nicht in gewaltsamer Weise eine Umgestaltung israelitischer Zustände herbeigefürt. So wurde durch die Assyrer der ruhige Gang der Entwickelung der Sprache nicht unterbrochen, im südlichen Reiche auch nicht durch Sargon und Sanherib, denen es nicht gelang, die assyrische Herrschaft über dieses Reich fest und auf die Dauer zu begründen. 5. In allmählicher Entwickelung gehen die meisten Veränderungen mit den weichsten Lauten, den Vokalen, vor, aber gerade die Veränderungen der Vokalaussprache im Laufe der Jarhunderte werden wir nur in ganz seltenen Fällen zu erkennen im Stande sein, weil die spätere, allerdings auf einer alten Überlieferung der Aussprache ruhende Punktation nach durchgreifenden Gesetzen und Regeln gleichmäßig in allen Büchern des Alten Testaments zur Anwendung gebracht ist. — So werden wir von vielen Seiten her zur Vorsicht gemant, wenn wir es versuchen, das einer bestimmten Zeit eigentümliche Sprachgut nachzuweisen. — Einen nachweisbaren Einfluss auf den Entwickelungsgang der hebräischen Sprache hat das Aramäische etwa seit dem Ende des 7. Jarhunderts dadurch ausgeübt, dass aramäische Wörter und Bildungen in die hebräische Sprache eindrangen. Die aramäische Färbung der Schriften und einige andere sprachliche Erscheinungen in den nachexilischen Schriften haben veranlasst, dass man in der Geschichte der hebräischen Sprache zwei Perioden unterscheidet, welche durch das babylonische Exil auseinandergehalten werden. — Erste Periode bis zum Exil. Man hat es unternommen, einen Unterschied zwischen der Sprache in der mosaischen Zeit, oder wie wir gleich genauer sagen wollen, zwischen der Sprache des Pentateuchs und zwischen der in den übrigen Büchern aufzusuchen und behauptet, dass der altertümliche Charakter der ersteren sich deutlich erkennen lasse. In grammatischer Hinsicht beruft man sich immer wider auf den Gebrauch des Pronomens

הִוא für das Feminin. הִיא, was aber doch auch an 11 Stellen des Pentateuchs vorkommt, auf נַעַר in der Bedeutung Jüngling und Jungfrau (נַעֲרָה kommt im Pentateuch uur 5 Mos. 22, 19 vor), auf הָאֵל (für הָאֵלֶּה), was nur im Pentateuch und nachgeamt in der Chronik sich findet, aber man wird doch zugeben müssen, dass diese dem Pentateuch eigentümlichen Erscheinungen uns nicht berechtigen, seiner Sprache einen altertümlichen Charakter beizulegen, da überall nicht bewiesen werden kann, dass sie Archaismen sind. Man beruft sich ferner auf einige, wie man sagt, altertümliche Formen, die bei Keil, Einleitung in's A. T. S. 40, aufgezält sind; es wird aber nicht schwer halten, in einer beliebigen Masse von Büchern des A. T.'s, die gleichen Umfang hat mit den Büchern des Pentateuchs, eine ebenso große Menge von seltenen Formen aufzufinden, die mit gleichem Rechte als altertümliche bezeichnet werden könnten. Man erinnert ferner an Wörter und Wortformen, die nur im Pentateuch, oder im Pentateuch häufiger, sonst nur ganz vereinzelt vorkommen, und bringt dabei nicht in Rechnung, dass der Pentateuch den vierten Teil des ganzen A. T.'s bildet und in jedem anderen Viertel desselben viele Wörter angetroffen werden, die sonst ganz selten oder nirgends wider vorkommen, und dass der Pentateuch in einzelnen Abschnitten von Verhältnissen und Sachen redet, die in anderen Büchern gar nicht zur Sprache kommen. In den Wörtern, die dem Pentateuch eigen sind, treten durchaus nicht in größerer Anzal eigentümliche grammatische Bildungen oder härtere Wortformen hervor, von denen man sagen könnte, sie müssten für Archaismen und für Beweise des Altertums der Sprache gelten. Es gelingt nicht, sprachliche Unterschiede in den Schriften dieser Periode nachzuweisen, welche uns berechtigen könnten, von einer Entwickelungsstufe der Sprache, sei es zur Zeit des Mose, sei es zur Zeit des David, sei es zur Zeit des Jesaia zu reden. Wol aber hat in den einzelnen Büchern und in einzelnen Abschnitten innerhalb der Bücher die Rede ein eigentümliches Gepräge, welches sich z. B. darin zeigt, dass hie und da die erzälende Sprache einen lebhafteren Ton annimmt und Wörter gebraucht, die sonst der dichterischen Sprache angehören. So sind im Pentateuche Abschnitte vorhanden, die sich in sprachlicher Hinsicht fast gleichmäßig von anderen Abschnitten des Pentateuchs und von anderen Büchern unterscheiden, diese Unterschiede sind aber bedingt durch die Eigentümlichkeit des Schriftstellers, durch die Art seiner litterarischen Tätigkeit, durch den Inhalt seiner Schrift und durch die Zwecke, welche er verfolgt; sie gehören aber nicht einer verschiedenen Stufe der grammatischen oder lexikalischen Entwickelung an. Dasselbe ist der Fall auch in den übrigen geschichtlichen Büchern. Sehr verschieden ist die Farbe und Form der Sprache in den prosaischen, dichterischen und prophetischen Schriften. Die Sprache der schlichten Erzälung und der Geschichtschreibung beschränkt sich auf den Sprachschatz und die Bildungen, die etwa für den gewönlichen Verkehr ausreichen mochten. Die Dichter bedienten sich bei weiterer Ausbildung dichterischer Kunst und bei der Notwendigkeit, über einen reicheren Sprachstoff zu verfügen, die dem hebräischen Dichter ganz vorzugsweise durch den Parallelismus der Glieder sich aufdrängte, seltener Bildungen und Wörter, von denen wir eine große Anzal in den biblischen Büchern sonst nicht antreffen. Diesen scheinbar fremdartigen Stoff finden wir in verwandten Sprachen, am häufigsten im Aramäischen wider, was nicht durch den Einfluss des Aramäischen auf das Hebräische bedingt zu sein braucht, sondern sich daraus erklärt, dass die Dichter auch über solchen Besitz ihrer Sprache verfügten, dessen Verwertung wir auf dem engen Gebiet der biblischen Schriften sonst nicht, wol aber in der umfangreichen Litteratur eines sprachverwandten Volkes nachweisen können. Auch in den syntaktischen Verbindungen bietet die dichterische Sprache manche Eigentümlichkeiten dar. Die rednerische Sprache der Propheten bewegt sich in einem freieren Rhythmus der Gedanken und in längeren Sätzen als die dichterische, fällt aber sonst, zumal in ihrer Blütezeit, mit der dichterischen vielfach zusammen. So bildeten sich für die einzelnen Zweige der Litteratur besondere Sprachgebiete; innerhalb derselben hatte die Persönlichkeit der Schriftsteller in eigentümlicher Darstellung sich geltend

zu machen Raum. Trotz dieser Verschiedenheiten bleiben im ganzen und großen die Gesetze der Sprache, die Formen und Verbindungen unverändert. — Zweite Periode, vom Exil an. Allmählich gewinnt das Aramäische Eingang auf dem Gebiete der hebräischen Sprache. Zur Zeit des Hiskia verstanden die Minister desselben das Aramäische als eine fremde Sprache, wärend das Volk in Jerusalem es nicht verstand, Jes. 36. In den nördlichen seit 720 den Assyrern unterworfenen Gegenden Palästinas wird, nachdem durch lange Kriege und durch das Exil das Land eines großen Teils seiner Bewoner beraubt war, durch den Einfluss der fremden Gebieter und durch die fremden Kolonisten das Aramäische sich schnell ausgebreitet haben. In das noch bestehende südliche Reich bringt es in einzelnen Ausdrücken und Wendungen seit dem Ende des 7. Jarhunderts ein, wie aus den Schriften des Jeremia und Ezechiel hervorgeht. In alter Reinheit und Kraft finden wir die hebräische Sprache, welche auch nach dem Umsichgreifen des Aramäischen in der Volkssprache aus den Schriften früherer Zeit kennen zu lernen möglich war, bei Schriftstellern am Ende des Exils. Als nach der Rückkehr aus dem Exil die Gemeinde in Jerusalem ein kümmerliches Dasein fristete und in Gefar war, ihre Eigentümlichkeit zu verlieren, wird das Aramäische noch schneller und stärker als früher in die hebräische Sprache eingedrungen sein. Auch aus der altpersischen Sprache kamen Amtsnamen und einige andere Wörter in die hebräische Sprache hinein. Die Ehen der Juden mit Ausländerinnen hatten zur Folge, dass einzelne Juden statt der hebräischen eine andere Sprache redeten, Nehem. 13, 24. Die Widerhersteller alter Sitte und Eigentümlichkeit, Esra und Nehemia, sorgten dafür, dass die hebräische Sprache in ihrer älteren Gestalt der Gemeinde wider bekannter werde, indem sie verordneten, dass das Gesetzbuch Gottes der Gemeinde vorgelesen werden sollte, Nehem. 8, 8. Nehemia eifert gegen die Juden, welche die hebräische Sprache verlernt hatten, Nehem. 13, 23 ff. Er selbst und Esra schrieben in hebräischer Sprache, und man kann nicht sagen, dass ihre Sprache sich wesentlich unterscheidet von der Sprache in den Büchern der Könige. Was man Verfall der Sprache in den nachexilischen Zeiten nennt, ist vielmehr Verfall der Litteratur. Einzelne Schriftstücke aus nachexilischer Zeit stehen in Beziehung auf Reinheit der Sprache den vorexilischen Schriften ganz nahe. In den Kreisen der gelehrten und überhaupt der strengeren Juden erhielt sich die hebräische Sprache, und noch im 2. Jarhundert war sie im Gebrauch, wie nicht nur aus dem Buche Daniel, sondern auch aus den Legenden der Münzen, die makkabäische Fürsten prägen ließen, hervorgeht. Aber der Eindrang des Aramäischen war doch nicht abzuhalten, und wenn es auch hie und da gelang, die alte Sprache reiner nachzuamen, so findet doch im ganzen eine starke Mischung des Hebräischen und Aramäischen statt, z. B. im Buche Kohelet und einigen Psalmen. Wäre damals die Bildung einer neuen kräftigen Litteratur möglich gewesen, so würde sicher eine feste Sprachgestaltung aus der Mischung der althebräischen und der aramäischen Sprache hervorgegangen sein. Dazu kam es nicht und so ward etwa seit dem Ende des 2. Jarhunderts die Kenntnis der hebräischen Sprache nur von den Gelehrten und in den gelehrter Bildung zugänglichen Kreisen aufrecht erhalten, wärend das Aramäische die Volkssprache ward.

7) Nachdem das Hebräische aufgehört hatte, Volkssprache zu sein, erstarrte es doch nicht gleich als bloß angelerntes Gut zu einer toten Masse. Da die heiligen Schriften in hebräischer Sprache in den Synagogen vorgelesen und dabei zugleich erklärt wurden, so erhielt sich die Kenntnis der Sprache nicht nur bei den gelehrten Leitern gottesdienstlicher Übungen, sondern durch das Hören der Vorlesungen und Erklärungen in den weiteren Kreisen der mit begeisterter Liebe die alten Überlieferungen ihres Volkes festhaltenden Israeliten. Daraus erklärt es sich, dass die Gelehrten in den Zeiten, wo durch Schriften zu wirken Veranlassung war, sich gern wider der hebräischen Sprache bedienten, die ihren Glaubensgenossen durch die in den Synagogen erlangte Kenntnis verständlich war. Je lebendiger die traditionelle Kenntnis blieb, desto weniger war man auf bloße Nachbildung des alten Hebräischen beschränkt. In der Mischna, die etwa um 200 nach Chr. geschrieben ward und in anderen jüdischen Schriften aus etwas

späterer Zeit, treffen wir eine hebräische Sprache an, der wir eine selbständige Fortentwickelung nicht absprechen können, und die nur weiter auf der Ban fortgeschritten ist, welche das Hebräische schon in den jüngeren biblischen Schriften eingeschlagen hat. — Einen ganz anderen Charakter hat die Sprache der gelehrten Juden, welche seit dem 11. Jarhundert sich der hebräischen Sprache wider als Büchersprache bedienten. Sie ist, one selbständige Fortentwickelung nach eigenen Gesetzen, das Ergebnis rein gelehrten Strebens; sie ist in vieler Beziehung ein Abbild der althebräischen Sprache, hat dabei aber eine Menge neuer Wörter, Kunstausdrücke und sehr viele Partikeln zur Herstellung der Verbindung der Sätze aufgenommen, zum teil aus dem Aramäischen, zum teil aus den Sprachen der Länder, in welchen sie geschrieben ward. Und so ist diese Sprache, die man vorzugsweise die rabbinische zu nennen sich gewönt hat, bisweilen glückliche Nachamung der althebräischen Sprache, aber im ganzen doch nur eine Mischsprache, in der verschiedene Sprachelemente nebeneinander, nicht umgestaltet und geeinigt zu einem neuen sprachlichen Ganzen, vorhanden sind. **E. Bertheau.**

Hedio (Heid), Kaspar, einer der Reformatoren Straßburgs, geboren 1494 zu Ettlingen in Baden, studirte in Freiburg, wo er 1518 Magister, und zu Basel, wo er 1519 unter Capitos Vorsitz Lizentiat der Theologie wurde. Durch diesen lernte er Zwingli kennen, den er in Einsiedeln predigen hörte und gewann ihn zum Freunde. In Basel predigte er als Kaplan von St. Matern im evangelischen Sinne und hielt Vorträge über das Evangelium Matthäi. Die Verbreitung von Luthers Schriften in der Schweiz, die er mit Capito betrieb, brachte ihn mit dem Wittenberger Reformator in Verbindung. Capito, seit 1520 Hofprediger und geistlicher Rat des Kurfürsten Albrecht von Mainz, erwirkte auch Hedios Berufung dorthin, wo dieser sich den theologischen Doktorgrad erwarb, und als Capito April 1523 sich nach Straßburg zurückzog, Hedios Nachfolge in seiner Stellung; allein der evangelische Geist seiner Predigten erregte die fanatischen Anhänger des alten Kirchenwesens gegen ihn, als Ketzer verschrieen, folgte er daher dem Rufe als Leutpriester an den Münster zu Straßburg. Capito, der die Berufung an diese Stelle für sich erwartet hatte, empfand es schmerzlich, daſs sein junger Freund sie annahm. Wärend Hedio in Wittenberg Achtung und Vertrauen genoſs, war Luthers altes Miſstrauen gegen Capito aufs neue erwacht und wurde durch den Juristen Nikolaus Gerbel genärt, der wie Luther selbst noch immer an der Aufrichtigkeit des ehemaligen Fürstendieners und Diplomaten zweifelte und sogar Luthers scharfen Brief an Capito vom 17. Januar 1522 in deutscher Übersetzung nebst einer Anzal Äußerungen der Wittenberger über Erasmus im Sommer 1523 veröffentlichte. Hedio von Capito mit Zurückhaltung behandelt, schloſs sich um so enger an den eifrigen Lutheraner Gerbel an. Diese persönlichen Verhältnisse muſsten ihm die erste Zeit seiner Straßburger Wirksamkeit und seiner Ehe (er heiratete am 30. Mai 1524 eine Straßburger Gärtnerstochter Margaretha Dreeß) verbittern; trotzdem wirkte er hochherzig mit dem ehrwürdigen Matthias Zell, mit Capito und Butzer für die Reformation. Die edle Popularität seiner Sprache, verbunden mit der Sanftmut und Friedfertigkeit seines Charakters, machten ihn bald zum beliebtesten Kanzelredner Straßburgs; wenn trotzdem die Synode von 1533 ihm vorwarf, er bediene sich bisweilen allzu scharfer Ausdrücke, so zeugt dies nur für den Freimut, womit er die Schäden des kirchlichen und sittlichen Lebens aufdeckte. Hedio lebte wie Zell still seinem Amte, selbst seine gelehrten Studien und seine litterarische Tätigkeit, namentlich seine Übersetzungen von Geschichtswerken (Eusebius) und von Kirchenvätern (Ambrosius, Augustin, Chrysostomus) dienten zumeist der Belehrung der Gemeinde; doch hat er auch das Chronicon Urspergense in berichtigtem Text edirt und von 1230 bis 1537 fortgesetzt; ebenso hat er eine „Beschreibung aller alten christlichen Kirchen“ bis 1545 unter dem Titel Chronicon Germanicum herausgegeben. Zur Heranbildung jüngerer protestantischer Geistlichen hielt er mit Butzer und Capito Vorlesungen, aus denen seine gedruckten Praelectiones über das 8. Kapitel des Johannes und den Römerbrief erwuchsen. Diese Lehranstalt, spä-

ter in das Thomasstift verlegt, erweiterte sich mit der Zeit zur Hochschule. Seinen Bemühungen war die Verwendung und Dotirung des Wilhelmklosters zur Wonung und Verköstigung armer Studenten zu verdanken. Wie der Armenpflege, so nahm er sich auch des Schulwesens tätig an, dem er lange Jare als Schulherr vorstand und das in Straßburg durch Johannes Sturm eine für ganz Deutschland mustergiltige Organisation erhielt. Er hat zwar das Religionsgespräch zu Marburg 1529 besucht und mit Butzer und Melanchthon 1543 an dem Kölner Reformationswerk gearbeitet — wie jedoch seine Tätigkeit mehr auf das Gemeindeleben gerichtet war, so hat er auch an den Abendmalsstreitigkeiten und den Unionsverhandlungen nur geringen Anteil genommen. Seine Stellung zu denselben hat er im Jare 1534 in einem Briefe an Franz Irenicus in dem Bekenntnisse ausgesprochen, es sei gefärlich über göttliche Dinge zu streiten, man solle die Einsetzungsworte in der Schrift gläubig annehmen und nicht Fragen gelehrt erörtern, über welche die Apostel nur mit der größten Vorsicht sprächen. Die letzten Jare seines Lebens waren einsam. Capito starb 1541, 1548 verschied Zell, Butzer, wegen seines Widerstandes gegen das Interim verbannt, endete 1551 in England; Hedio selbst gab lieber sein Amt als Leutpriester auf, als dass er sich zum Anlegen des Chorhemdes verstanden hätte; er wurde Nachmittagsprediger an der Neuen Kirche. Mit alternden Kräften stand er, umgeben von einem jungen Geschlechte, dem Kirchenwesen vor. Am 17. Oktober 1553 raffte auch ihn die Pest hinweg, die er sich durch seine unermüdliche Seelsorge am Krankenbette zugezogen hatte. Sein Tod erweckte in allen Kreisen Teilnahme; Brenz nannte den Hingeschiedenen einen treuen Zeugen der Warheit, Melanchthon rief schmerzlich aus: „Es wird schwer sein, für ihn einen Nachfolger zu finden". Nachrichten über ihn finden sich bei Röhrich, Geschichte d. Elsässer Reformation, in Rathgebers Straßburg im 16. Jahrhundert und in Baum's Capito und Butzer. Dr. theol. **G. E. Steitz** †.

Hedwig, St., Tochter des Berthold von Andechs, Markgrafen von Meran, Schwester der Gemalin des Philipp August, Königs von Frankreich, und der Königin von Ungarn. Sie wurde vermält mit Heinrich Herzog von Schlesien, nachher auch von Großpolen, welcher von seiner asketischen Tracht den Beinamen des Bärtigen erhielt. Nachdem sie ihm sechs Kinder geboren, gelobten sie sich Enthaltsamkeit und sie ergab sich nun noch mehr der strengsten Askese, dem Gebet und der aufopferndsten Armenpflege. In 40 Jaren aß sie nur einmal — in einer Krankheit — Fleisch; selbst der Fische enthielt sie sich; zuerst speiste sie täglich, oft knieend, 13 Arme; „Aussätzigen wusch und küsste sie die Geschwüre". Noch höher steht sie durch ihren Seelenfrieden und ihre Gelassenheit, die sich erprobte auch als ihre beiden Söne sich bitter befehdeten und ihr Gemal kriegsgefangen wurde; statt eines Heeres zog sie hin und befreite ihn. Sie bewog ihn zur Gründung und reichen Dotirung des Cisterzienserinnen-Klosters zu Trebnitz, namentlich auch zum Zweck der Erziehung armer Mädchen. Es wurde durch Leute gebaut, die zu schwerem Kerker oder zur Todesstrafe verurteilt waren. Von dem Tode ihres Gemals an, 1238, lebte sie daselbst unter ihrer Tochter, der Äbtissin. Drei Jare später starb ihr besonders geliebter Son Heinrich der Fromme den Heldentod gegen die Tataren, welche, obgleich Sieger, durch solchen Widerstand geschreckt, für immer zurückgingen. Auf die Botschaft von seinem Tode und der Niederlage sprach die christliche Spartanerin: Gott hat über meinen Son verfügt, wie es ihm gefallen; wir sollen keinen andern Willen haben als den Willen des Herrn. Ich danke dir, o mein Gott, dass du mir einen solchen Son gegeben, der nie aufhörte, mich zu lieben und zu ehren und mir nie den mindesten Verdruss verursachte. Ihn am Leben sehen, war mir eine große Freude; aber noch größere füle ich, da ich ihn durch den Tod der Vereinigung mit dir in deinem Reiche gewürdigt sehe. — Sie selbst verschied den 15. Okt. 1243 und wurde 1266 heilig gesprochen. Die röm.-kathol. Kirche feiert ihr Gedächtnis den 17. Oktober. Sie wurde besonders in Nordostdeutschland verehrt, wo sie auch dem deutschen Element mehr Eingang verschaffte. **Reuchlin** † (**C. Schmidt**).

Heerbrand, Jakob und Philipp, lutherische Theologen des 16. Jarhunderts, geb. in der schwäbischen Reichsstadt Giengen, Söne eines Webers Andreas H., der eine für seinen Stand ungewönliche Bildung besaß und dessen Vorfaren aus Düren im Jülichschen eingewandert waren. Jakob H., geb. 12. Aug. 1521, zeichnete sich frühe, wärend er die Schule seiner Vaterstadt, später seit 1536 die zu Ulm besuchte, durch Anlagen und Fleiß, bes. durch eifriges Bibelstudium, aus. Er studirte 1538—43 zu Wittenberg (immatr. als J. Herbrandus Gengensis, s. Album Viteb. ed. Förstemann S. 171), bes. bei Luther und Melanchthon, an den er empfohlen war, Philosophie und Theologie mit so außerordentlichem Fleiß, dass er von seinen Kommilitonen den Spottnamen der schwäbischen Nachteule erhielt. Diese seine Wittenberger Studienzeit pries er stets als das größte Glück seines Lebens, und die warmen, pietätsvollen Worte, mit denen er später (Or. in Mel. 15. Mai 1560) seiner Lehrer, Luthers und Melanchthons, gleich dankbar gedacht hat, sind ein schönes Ehrengedächtnis für diese wie für ihn selbst und seine theol. Stellung. In seine Heimat als Magister (1540) und als Kandidat des Predigtamtes zurückgekehrt (1544), bietet er seine Dienste der württemb. Kirche an, wo damals an Predigern Mangel war. Von E. Schnepf in Stuttgart mit offenen Armen aufgenommen, übernimmt er zunächst ein Diakonat in Tübingen, um daneben seine theologischen Studien fortzusetzen, aber auch mathematische u. a. Vorlesungen an der Universität zu halten. Kaum (1547) in die Ehe getreten, wird er 1548 wegen Nichtannahme des Interims mit den übrigen glaubenstreuen Predigern entlassen, bleibt aber in Tübingen und treibt (zugleich mit J. Andreä) eifrig hebräische Studien bei Dr. Schreckensuchs. Nachdem er sich auch den theologischen Doktorat erworben, wird er 1550 von Herzog Christof gleich nach dessen Regierungsantritt wider angestellt als Stadtpfarrer und Superintendent in Herrenberg, von wo aus er mit dem damals in der Nähe wonenden J. Brenz in freundschaftlichen Verkehr tritt. Er unterzeichnet 1551 mit 9 anderen württemb. Theologen die von Brenz verfasste Confessio Württ. und ist 1552 einer der 4 theol. Abgeordneten, die H. Christof an's Tridentiner Konzil sendet (7. März bis 17. April). Nach seiner Rückkehr beschäftigt er sich 4 Jare lang mit patristischen Studien, nimmt 1552 ff. Teil an der Verteidigung der Conf. Würt. gegen Petrus a Soto, wie an den Deklarationen der württ. Theologen in Sachen A. Osianders, lehnt aber die ihm zugedachte Ehre einer Mission nach Königsberg ab, wie er überhaupt von derartigen theol. Verhandlungen sich grundsätzlich fernhielt. Dagegen folgt er 1556 mit J. Andreä und Simon Sultzer einem Ruf des Markgrafen Karl von Baden zur Reformation seines Landes. Wärend er noch zu Pforzheim weilte, wurde er 1557, nach Ablehnung eines Heidelberger Rufes, als Professor der Theologie nach Tübingen berufen. 40 Jare lang bekleidete er das akad. Lehramt und das damit verbundene Predigtamt mit großem Fleiß und Segen, war achtmal Rektor der Universität und versah auch verschiedene andere Nebenämter (wie die Superattendenz des Stifts, die Aufsicht über das Contubernium und Collegium Martinianum ꝛc.) mit großer Gewissenhaftigkeit und Geschäftsgewandtheit. Nachdem er mehrere Rufe nach Jena und Marburg abgelehnt, wurde er 1590 nach J. Andreäs Tod zum Kanzler, Propst und herzogl. Rat ernannt, legte aber 1598 wegen hohen Alters und abnehmender Kraft seine sämtlichen Ämter nieder und starb 79 Jare alt den 22. Mai 1600. Mit großer Gelehrsamkeit und außerordentlichem Fleiß verband er viel praktisches Geschick auch in weltlichen Dingen; daher wurde sein Rat vielfach von Theologen wie vornehmen Herren im In- und Ausland begehrt und neben seinen gelehrten Studien und vielen Amtsgeschäften wusste er nicht bloß sein Vermögen trefflich zu verwalten, sondern trieb auch Wein-, Garten- und Feldbau auf einem von seinem Schwiegervater Stamler in Tübingen ererbten Grundstück, übte aber auch eine ausgebreitete Woltätigkeit an Armen und Vertriebenen. In seinen theol. Vorlesungen behandelte er besonders den Pentateuch, den er nach damaliger Sitte in 40 Jaren viermal absolvirte. Seine Predigten zeichnen sich aus durch Schriftmäßigkeit, klare Disposition, kräftige Diktion. Unter seinen litterarischen Arbeiten (s. das ausfürl. Verz. bei Fischlin) sind zu nennen: Streitschriften gegen den Do-

minikaner Petrus a Soto, gegen den Jesuiten Gregor de Valentia, Schorer u. a. z. B. de idolomania, de missa; über den gregorian. Kalender, Apologia contra Peucerianos 1598; zalreiche Disputat. bes. dogmat. und polem. Inhaltes (eine Samml. von solchen erschien 1588 zu Wittenberg in 2 Teilen); Predigten und Reden, bes. mehrere Leichenreden von historischem Wert, z. B. Or. funebr. in Melanchthonem (abgedruckt im C. Ref. Bd. X), für J. Brenz, J. Andreä, Herzog Ludwig von W., Jubelpredigt 1577, Kometenpredigt 1578 ꝛc.; Briefe, gedruckt bei Fecht, Suppl. hist. eccl. Sec. XVI; — vor allem aber sein Compendium theologicum methodi quaestionibus tractatum, eines der verbreitetsten dogmatischen Kompendien der lutherischen Kirche aus der 2. Hälfte des 16. Jarh. und zwar unter allen dasjenige, welches am deutlichsten den Übergang aus der ersten, reformatorischen, vorkonkordistischen, in die zweite, scholastisch-orthodoxe Periode repräsentirt. Der erste Entwurf war entstanden 1571 zu Eßlingen, wo damals die Tübinger Universität vorübergehend verweilte; die erste Ausgabe erschien 1573 in Tübingen mit einer Dedikation an die Stadt Ulm und einer Präfation von der Tübinger theol. Fakultät, in der ganzen Anlage und Reihenfolge der loci, auch in vielen einzelnen Begriffsbestimmungen noch wesentlich an Melanchthon sich anschließend, inhaltlich aber bereits einen stärkern Einfluss des Lutherischen und Brenz-Andreäschen Geistes verratend, dabei durch lichtvolle Darstellung, schulmäßige Methodik und maßvolle Polemik sich empfehlend. Nachdem diese erste Ausgabe große Verbreitung gefunden, auch mehrfach in Wittenberg, Leipzig, Magdeburg nachgedruckt war, veranstalte H. sofort nach dem Abschluss des Konkordienwerks eine stark vermehrte, vielfach umgearbeitete, näher an die Konkordienformel sich anschließende Ausgabe, welche 1578 mit Dedikation an Kurfürst August in Tübingen erschien und später 1591, 1600 u. s. w. noch mehrmals widerholt wurde. Zum offiziellen Gebrauch in den württemb. Klosterschulen machte H. auf herzogl. Befehl noch einen kürzeren Auszug aus seinem Kompendium, der 1582, 1598, 1608 zu Tübingen erschien mit Dedikation an die Prälaten der 14 württemb. Klöster. Dieser Auszug, der übrigens mit dem Kompendium genau übereinstimmt, genoss in Württemberg längere Zeit fast symbolisches Ansehen; das Hauptwerk aber fand nicht bloß in den lutherischen Kreisen Deutschlands große Verbreitung, sondern wurde auch von Martin Crusius, dem philologischen Kollegen des Verf., aus Anlass der Verhandlungen zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel in's Griechische übersetzt und nach Konstantinopel, Alexandrien, Griechenland und Asien geschickt. Der Patriarch Jeremias bedankte sich höflich, fand aber keine Zeit das Buch zu lesen. Eine Ausgabe der griech. Version mit dem lat. Original erschien 1582 zu Wittenberg in 4° mit Dedikation an K. August.

Ein jüngerer Bruder von ihm war Philipp H., der 1554 ff. in Tübingen studirte, 1559 Magister, später Dr. theol. und Stadtpfarrer zu Lauffen, 1566 auf Jakob Andreäs Empfehlung erster evangel. Prediger zu Hagenau im Elsaß wurde und hier den 4. Febr. 1575 starb.

Quellen und Bearbeitungen: Cellius oratio funebr., Melchior Adam, Vitae theol. 668 sqq.; Fischlin, Mem. theol. Wirt. I, 70 sq. 133; Schnurrer, Erläuterungen, S. 412; Orat. acad. p. 131; vgl. die Gesch. der Tübinger Universität und Fakultät von Böck, Eisenbach, Klüpfel, Weizsäcker; über das Heerbrandsche Kompendium s. Storr, De compendiis theol. dogm. in eccl. W. receptis, Tüb. 1795; Gaß, Geschichte der prot. Dogm. I, 77; Heppe, Dogm. des d. Prot. I, 123 ff.; über seine Predigten: Beste, Kanzelredner II, 59.

Wagenmann.

Hegesippos, kirchlicher Schriftsteller des 2. Jarhunderts. Fragmente bei Eusebius, Kirchengesch. 2, 23; 3, 11. 16. 19. 20, 32; 4, 8. 22; Stephanus Gobarus in Phot. Bibl. c. 232, p. 288. Dieselben gesammelt in Grabii spicil. SS. PP. t. I, Routh rell. SS. Vol. I; Schulthess, Jo., Symbolae ad internam criticen libb. cann. etc., vol. I, Tur. 1833, und bei Hilgenfeld, ZS. f. wiss. Th. 1876, S. 179 ff. Vgl. auch Th. Zahn in Briegers Ztschr. für KG. II, 288 ff.

Litteratur, u. a.: Eusebius, KG. 2, 23; 4, 8. 11. 21. 22; Hieronymus, de vir. ill. 22; Zwicker, Irenicum Irenicorum, 1658; Bull, G., Primitiva et Apostolica traditio, 1703, c. 3; Priestley, Gesch. d. Verfälsch., 1785; Baur, Tüb. Zeitschr. 1831, IV, 171; Schliemann, Clementinen, S. 428; Schwegler, Nachapost. ZA. I, S. 342 ff.; Dorner, Lehre v. d. P. Christi I, 1, S. 223; Ritschl, altk. K. I, 3, 3; Credner, Gesch. d. N. T. Kan. 77 f.; Jeß, Th., H. nach s. kirchengesch. Bedeutung in Zeitschr. f. hist. Th., 1865, 3 ff.; Harnack, Z. Quellenkr. d. G. d. Gnosticism. 1873, S. 36 ff.; Hilgenfeld, Hegesippus in Zeitschr. f. wissensch. Th., 1876, S. 177 ff.; Nösgen, Der k. Standp. H., Zeitschr. f. KG. II, 2, S. 193 ff.; Hilgenfeld, Heg. u. d. Ap. Gesch. in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1878, S. 297 ff.; H. Dannreuther, Du Témoignage d'Hégésippe sur l'église chrétienne aux deux premiers siècles, Nancy 1878.

Leben: Wir sind beinahe ganz auf die Angaben des Eusebius angewiesen. Eusebius gibt nichts an über Heimat und Wonort Hegesipps. Aber er schließt aus seinen Anfürungen aus dem Hebräerevangelium, aus dem Syrischen und insbesondere aus dem Hebräischen, dass er von Geburt Jude war, wie er denn auch Anfürungen aus der mündlichen jüdischen Überlieferung habe, KG. 4, 22. Auf einen Wonort im Orient werden wir dadurch gewiesen, dass er zur See nach Rom reist und unterwegs in Korinth einkehrt. (Ebend.) Seine Lebenszeit bespricht Eusebius dreimal, unter drei Kaiserzeiten, Hadrian, Antoninus Pius, Marcus Aurelius Verus. Unter Hadrian handelt er von der aufkommenden Gnosis, im Zusammenhange damit von den orthodoxen Gegnern Hegesippos und Justin. Dass Hegesipp hieher gehöre, beweist er daraus, dass derselbe den Antinous bezeichne als ἐφ' ἡμῶν γενόμενος (dem Zusammenhang nach kann dieß nur auf Ἀντίνοος gehen, nicht auf ἀγών) KG. 4, 8. Unter Antoninus Pius fürt er die römische Bischofsreihe auf: Telesphorus, Hyginus, Pius, Aniketus, und bemerkt dazu, dass Hegesipp nach seiner eigenen Erzälung sich unter Aniketos in Rom aufgehalten habe und daselbst bis in die Zeit des Eleutherus geblieben sei, KG. 4, 11. Das letztere ist ein Irrtum. Denn Eusebius bringt 4, 22 die Stelle des Hegesipp, auf welche er seine Meinung gründet; daraus geht aber hervor, dass Hegesipp nur gelegentlich seines römischen Aufenthaltes unter Aniket auch dessen nächste Nachfolger Soter und Eleutherus anfürt. Er hat also bis in des Eleutherus Zeit gelebt, ist aber nicht so lange in Rom gewesen. Unter Marcus Aurelius Verus berichtet Eusebius das Martyrium des Polykarp und des Justin, dann die gleichzeitigen Bischöfe in Rom: Aniketus, Soter, Alexandrien: Agrippinus, Antiochien: Theophilus, sodann gleichzeitige rechtgläubige Schriftsteller: voran Hegesippos, hierauf Dionysius von Korinth, Philippus, Apolinarios, Meliton, Musanus, Modestus, Irenäus, K. G. 4, 21. Diese Zeitangaben werden ergänzt durch die Notiz des Chron. pasch. p. 490 ed. Bonn., dass Hegesippos unter Commodus gestorben sei, wobei übrigens zu erkennen ist, dass der Verfasser des Hegesippos Schrift nur aus Eusebius kannte. Von Begebenheiten aus seinem Leben wissen wir nichts, als die erwänte Reise nach Rom, mit dem Aufenthalte in Korinth.

Schriften: Wir wissen nur von einer Schrift des Hegesippos, welche aus fünf Büchern bestand. Eusebius nennt dieselbe das einemal πέντε συγγράμματα, KG. 4, 8, das anderemal πέντε ὑπομνήματα, 4, 22, und damit übereinstimmend fürt er 2, 23 ein Stück aus dem πέμπτον ὑπόμνημα an. Von diesen beiden Bezeichnungen hat die letztere Hegesippos selbst von seiner Schrift gebraucht, vgl. Eus. 2, 23, 8. Aber die Bedeutung ist eine viel zu allgemeine, als dass wir daraus etwas über die Gattung der Schrift entnehmen könnten. Wir sind daher in diesem Betreff ganz auf Vermutungen angewiesen. Auf diesem Wege ist die Annahme entstanden, dass dieselbe eine Art von Kirchengeschichte gewesen sei. Sie gründet sich darauf, dass die von Eusebius aufbewarten Bruchstücke größtenteils historischen Inhaltes sind. Aber diese Annahme wird schon dadurch widerlegt, dass die Erzälung vom Ende des Jakobus im fünften Buch stand, wie Eus. KG. 2, 23 bezeugt. Was soll dann in den vier ersten gestanden sein? (Dass

diese die Geschichte des A. T. enthalten hätten, ist eine verzweifelte und unhaltbare Annahme.) Und wo soll die weitere Geschichte bis zu Hegesippos hin gestanden sein? Verwandt mit der vorigen Annahme ist die andere, dass Hegesippos eine Statistik der Kirche seiner Zeit geschrieben habe. Sie geht über in die dritte, dass er seine Reise und mit derselben seine Erfarungen bei den von ihm besuchten Kirchen beschrieben habe. Dafür läßt sich die Bemerkung des Eusebius 4, 24 anfüren, dass er zeige, wie er mit einer Menge von Bischöfen verkehrt und bei allen die gleiche Lehre überkommen habe. Aber gerade die dort von Eusebius angezogene Stelle beweist gegen die Annahme. Denn erstens sehen wir daraus, dass Hegesippos von dem Brief des Clemens nach Korinth handelte und nur im Zusammenhange mit diesem auf seinen eigenen Besuch in Korinth zu reden kommt, sodann dass er von diesem Besuche und ebenso zugleich von dem in Rom nur ganz summarisch spricht. Wir müssen daher eine andere Gattung von Schrift suchen. Hiebei können wir uns halten teils an die Bemerkungen des Eusebius über dieselbe, teils an die Stellen des Hegesippos, welche er uns erhalten hat. Eusebius läßt uns wenigstens über den Zweck der Schrift keinen Zweifel. Nachdem er früher dies und das aus Hegesippos angefürt, einmal (s. o.) mit Bezeichnung des Buches, berichtet er über ihn als Schriftsteller doch zuerst, nach der Gleichzeitigkeit unter Hadrian. Dort sagt er 4, 7, die Warheit habe gegen die Häretiker zalreiche Verteidiger aufgestellt, auch solche, welche ihre Beweise gegen dieselben in Schriften ausgefürt hätten. Und unter diesen zält er nun sofort 4, 8 in erster Linie den Hegesippos und seine fünf Bücher auf. Hienach kann kein Zweifel sein, dass Hegesippos eine Streitschrift gegen die Gnosis geschrieben hat. Diese verfur aber, wie es scheint, vorzugsweise thetisch, denn Eusebius fügt hinzu, dass er die irrtumsfreie Überlieferung der apostolischen Predigt aufgezeichnet habe, und zwar in einfachster Form (*ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς*). Mit dieser Gattung der Schrift stimmt auch seine weitere Angabe überein, wo er unter der Gleichzeitigkeit Mark. Aurels noch einmal auf den Gegenstand kommt. Von den Schriftstellern Hegesippos, Dionysius ꝛc. heißt es 4, 21: *ὧν καὶ εἰς ἡμᾶς τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως ἡ τῆς ὑγιοῦς πίστεως ἔγγραφος παρῆλθεν ὀρθοδοξία*. Und daran schließt sich 4, 21, dass Hegesippos in seinen fünf Büchern *τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην καταλέλοιπεν*, sowie dass er (s. o.) von seinen Reisen und der überall vorgefundenen Tradition rede.

Die Angaben des Eusebius füren uns aber noch weiter, insofern er bei einzelnen Anfürungen aus Hegesippos auch das Thema des Abschnittes, aus welchem dieselben genommen sind, angibt, wobei es von besonderer Bedeutung ist, dass derselbe Gegenstand zweimal bei Hegesippos vorkommt, je unter einem anderen Gesichtspunkte. Nimmt man hiezu noch die Andeutungen des Hegesippos selbst in den betreffenden Citaten, so läßt sich wenigstens ein teilweiser Umriss seines Planes herstellen. Den ersten Anhalt gibt das erste größere Citat, KG. 2, 23, die Geschichte Jakobus des Gerechten. Sie stand, wie Eusebius sagt, im fünften Buch. Ihr Eingang: *διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων*, aber beweist, dass es sich dort um die Darlegung der apostolischen Succession handelt. Ferner aber citirt sich Hegesippos in diesem Abschnitte selbst, er verweist nämlich darauf, dass er an einem früheren Ort seiner *ὑπομνήματα* schon von den sieben jüdischen Häresen gehandelt habe. Die hier gemachten Warnehmungen bestätigen sich durch die Citate 3, 32 über das Ende Simeons, des Nachfolgers des Jakobus. Hegesippos hat, wie hier zu lesen, zweimal davon geschrieben und zwar das erstemal „*περί τινων αἱρετικῶν ἱστορῶν*", das anderemal, und zwar ebenfalls mit ausdrücklicher Rückbeziehung auf die frühere Erzälung im Zusammenhange des Berichtes über die Männer aus dem Geschlecht Jesu, welche *μάρτυρες* geworden und die Kirche leiteten, vgl. 3, 20. Auch dies stand in Beziehung zu den Häresen, denn es ist die Bemerkung beigefügt, dass erst durch das Aussterben der Apostel die Härese Raum zum offenen Auftreten bekam Aber der Gesichtspunkt der Erzälung ist hier ein anderer, sie handelt von der Fortdauer der apostolischen Leitung der Kirche. Wie aber hier der Tod Simeons in doppelter Erzälung uns begegnet, so kommt auch der Tod des Jakobus außer der Haupterzälung Eus.

2, 23 noch einmal in anderem Zusammenhange vor, vgl. 4, 22, nämlich wo die *ἀρχαὶ τῶν αἱρέσεων* erzält werden, und zwar bezieht sich diese Erwänung nicht zurück auf die Haupterzälung, sondern sie nimmt die Tatsache voraus. Denn die Worte: *καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ*, zeigen, dass noch keine Erzälung der Begebenheit vorausgegangen ist. Auch dies stimmt damit, dass früher von den Häresen, später von den apostolischen Geschichten gehandelt war. Am gleichem Orte 4, 22 werden dann nicht bloß Hegesippos Angaben über den Ursprung der jetzigen (christlichen) Häresen, sondern auch die über die jüdischen Häresen angefürt. Gehören nun diese Stücke in das Thema der Häresen und Häretiker, so dürfen wir dagegen die Erzälung von den Enkeln des Judas, des Bruders Jesu, und Domitian 3, 20 zu den apostolischen Geschichten oder zu dem Abschnitte rechnen, zu welchem die Geschichte des Jakobus gehört, und ebenso die zweite Anfürung vom Ende des Simeon gehört, nämlich zu dem Nachweise der apostolischen Succession. Aus allem diesem ergeben sich daher wenigstens zwei Teile der Schrift des Hegesippos. Der erste von beiden handelte von den Häretikern, der andere spätere handelte von der Einheit der Kirche in der apostolischen Succession. Auf weitere Spuren von Themen der Abschnitte des Werkes werden wir durch folgendes gefürt. In KG. 4, 8 gibt Eusebius an, dass Hegesippos auf die Zeit Hadrians hinweise, indem er von dem *ἀγὼν Ἀντινόειος* als gleichzeitig rede. Aber er gibt auch den Zusammenhang an, in welchem dies geschieht: „*περὶ τῶν ἀρχῆθεν ἱδρυσάντων τὰ εἴδωλα οὕτω πως γράφων*“. Wir dürfen annehmen, dass dies zu einem Teile des Werkes gehört, der überhaupt vom Heidentum handelte, nnd dies geschah one Zweifel in einem der ersten Bücher. Ferner in 4, 22 ist eine Stelle angefürt, in welcher er von der Orthodoxie der korinthischen Kirche bis auf den Bischof Primus und hiebei gelegentlich von seinem Aufenthalt in Korinth, hierauf von dem Aufenthalt in Rom und der bischöflichen *διαδοχή* daselbst, die er damals bis auf Anicetos verzeichnen konnte, hier aber fortsetzt bis Eleutheros, zuletzt aber in allgemeiner Wendung von der Einheit der kirchlichen Lehre überhaupt spricht. Der Gesichtspunkt des ganzen Stückes ist die apostolische Succession in der Kirche, und dasselbe kann daher dem hievon handelnden letzten Teile des Werkes angehören. Es ist aber zu beachten, dass das ganze Stück, wie Eusebius bemerkt, einen Anfang bildet zu der Besprechung des Briefes des Clemens nach Korinth, und daher ist auch die Vermutung zulässig, dass es einem Abschnitte über die orthodoxen kirchlichen Schriften angehörte. Auf zwei weitere Spuren von Themen werden wir in demselben Kapitel von Eusebius noch gefürt durch zwei zusammenfassende Notizen über Partieen des Werkes des Hegesippos. Das eine ist die Angabe, dass er Mitteilungen aus dem Hebräerevangelium, aus dem Syrischen und Hebräischen, und aus der mündlichen jüdischen Tradition mache; es scheint dies ein eigener Abschnitt zu sein, in welchem auch nach dieser Seite hin die Einheit und Warheit der kirchlichen Überlieferung bewiesen wurden. Zweitens aber gibt Eusebius zuletzt an, dass Hegesippos die sogenannten Apokryphen durchgenommen und berichtet habe, wie etliche derselben zu seiner Zeit von Seite einiger Häretiker abgefasst seien. Dies kann in demselben Abschnitte geschehen sein, in welchem auch der Clemensbrief erörtert war. Fassen wir dies alles zusammen, so kann darüber kein Zweifel sein, dass die Schrift des Hegesippos eine antihäretische, das heißt antignostische Schrift war. Ebenso sicher ist, dass er in einem früheren Buche von den Häretikern erzälte und dass er im letzten Buche die Einheit der kirchlichen Lehre bewies. Warscheinlich aber hat er auch in einem Teile vom Heidentum in Beziehung auf die Häresen gehandelt. In einem besonderen Teile scheint er Mitteilungen für seinen Zweck aus dem Judenchristentum gegeben zu haben, und endlich wider in einem besonderen Teile eine Erörterung der kirchlichen Schriften und Ausscheidung der Apokryphen. Dies mögen die fünf Bücher gewesen sein.

Geist und Bedeutung. Eusebius hält den Hegesippos für einen geborenen Juden, welcher Christ geworden ist. Er schließt dies aus seinen Kenntnissen jüdischer Sprache und Sachen. Seine Annahme hat immer gerne Zustim-

mung gefunden, weil die von Eusebius überlieferten Fragmente zum größeren Teile der judenchristlichen Tradition entnommen sind und auch in judenchristlichem Geiste erzält. Zwingend ist das alles nicht, eben weil Hegesippos dabei aus solcher Quelle schöpfte, und weil die Kenntnisse auch für einen andern zugänglich sein konnten. Aber es bleibt doch warscheinlich. Jedenfalls können wir die Möglichkeit nicht bestreiten, dass Eusebius bei der Annahme der jüdischen Herkunft des Hegesippos noch bestimmtere Indicien gehabt habe, als wir aus seinen Worten zu erkennen im Stande sind. An die jüdische Herkunft nun und an die judenchristlichen Motive in den Erzälungen über Jakobus, Simeon &c. knüpft die Meinung an, dass Hegesippos selbst ein Vertreter des Judenchristentums nach Richtung und Geist sei. Diese Meinung stützt sich aber noch weiter auf zwei Data: 1) Hegesippos sagt bei Eus. 4, 22: *ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος.* Hierin fand man, dass Hegesippos die Beobachtung des Gesetzes neben dem Evangelium zur Orthodoxie gerechnet habe. 2) Stephanus Gobarus bei Photius (s. oben) berichtet: *Ὅτι τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν οὔτε οὖς ἤκουσεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη. Ἡγήσιππος μέντοι, ἀρχαῖός τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός, ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν ὑπομνημάτων, οὐκ οἶδ' ὅτι καὶ παθών, μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα λέγει καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος· Μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα καὶ ἑξῆς.* Hieraus schließt man, dass Hegesippos den Apostel Paulus verworfen habe. Aus diesem judenchristlichen Geiste des Hegesippos sind sodann sehr weitgehende Schlüsse auf die Gesamtrichtung der Kirche seinerzeit gezogen worden. Am weitesten geht in dieser Auffassung Schwegler (s. ob.), in sehr ermäßigter und besonnener Weise hat sie zuletzt Hilgenfeld vertreten. Doch ist sie auch so nicht haltbar. Die beiden erwänten Beweise sind hinfällig. In der ersten Stelle ist nicht die Rede von Beobachtung des Gesetzes, sondern von derjenigen Lehre, welche in Einheit ist mit der Offenbarung des Alten und des N. Testamentes, und wenn für das letztere bloß *ὁ κύριος* steht, so sind damit die Apostel nicht ausgeschlossen, deren Tradition der Verfasser so hoch hält. In der zweiten Stelle ist schon nach dem Wortlaute nicht an den Apostel Paulus zu denken, den auch die Entgegnung gar nicht trifft, sondern an die Lehre einer Partei (*τοὺς ταῦτα φαμένους*), welche dem Worte einen ganz anderen Sinn gibt, was one Zweifel im Zusammenhange deutlich war. Hegesippos hat es auch hier mit der Gnosis zu tun, welche dieses Wort in ihrem Sinne verwendet hat (nach Origenes stand es in einer Eliasschrift). Eine Verleugnung des Apostels Paulus ist ihm nicht zuzuschreiben bei seiner Anerkennung des Clemensbriefes und seinem Verhältnisse zur korinthischen Gemeinde. Vergegenwärtigt man sich diese Beziehungen zu Korinth und Rom, sowie zu den *πλείστοις ἐπισκόποις* seiner Zeit, Eus. 4, 22, so wird das in der ersteren Stelle ausgesprochene Urteil des Hegesippos über die Glaubenseinheit der Kirche in seiner Zeit geradezu vernichtend für die Annahme seines Ebionitismus und zum schlagenden Beweise seiner katholischen Richtung, die durch die Männer bezeichnet ist, mit welchen ihn Eusebius 4, 21 zusammenstellt, und deren erster Dionysius von Korinth, deren letzter Irenäus ist. Hegesippos vertritt mit diesen aber nicht bloß den katholischen Glauben seiner Zeit, sondern auch das Prinzip der katholischen Kirche und der apostolischen Überlieferung, durch die *διαδοχή* in der Kirche. Dies ist bei ihm ein allgemeines Prinzip. Und was er aus judenchristlicher Quelle über die Succession des Jakobus und des Simeon, über die Bedeutung der Verwandten Jesu für die Kirche beibringt, ist von ihm nur für jenes Prinzip verwertet. Ist also Hegesippos wirklich von Geburt Jude gewesen, so beweist er nur umsomehr an seiner Person den ausgeprägten Charakter und die alleinige Geltung der damaligen katholischen Kirche. Hiezu kommt übrigens noch, dass was er über Jakobus und die Kirche in Palästina berichtet, nur zeigt, wie hier bereits alle wirkliche geschichtliche Erinnerung verloren ist, und jede klare Vorstellung über die älteren Verhältnisse fehlt. Die Vorstellung in den Erzälungen von Jakobus und Simeon ist die, dass es ware Juden gab, und neben denselben jüdische Sekten, oder sieben

Häresen. Unter den waren Juden aber sind die Christen gedacht, unter den Häresen die wirklichen Juden. Da diese Fiktion im wesentlichen mit den Ebionitismus der Pseudoclementinen stimmt, so wird sie auch die gleiche Heimat haben. Sie ist aber von Hegesippos in einer Weise angewendet, die es warscheinlich macht, dass er selbst unter den Ebioniten nicht zu Hause war, sondern nur bei ihnen geforscht hat. Hiermit stimmt auch die Weise überein, wie er seinen Häresenstammbaum aus verschiedenen Quellen zusammengesetzt hat, vergl. Harnack a. a. O., S. 39. Das älteste Glied sind die sieben jüdischen Häresen. Von ihm stammen die fünf Häretiker: Simon, Kleobirs, Dositheos, Gorthäos, Masbotheos. Von diesen wider im dritten Glied: Menandrianisten, Markionisten, Karpokratianer, Valentinianer, Basilidianer, Satornilianer. Das vierte Glied bilden dann Pseudochristen, Pseudopropheten, Pseudoapostel, die in die Kirche selbst eingedrungen sind mit ihrer verderblichen Lehre, Eusebius 4, 22. Offenbar fängt erst mit dem dritten Glied die Wirklichkeit, das heißt seine eigene Kenntnis an. Was weiter zurückliegt, hat er sich aus verschiedenen Quellen so kombinirt. So erklärt sich auch, dass er den Anfang des Verderbens, nämlich den Übergang vom ersten zum zweiten Glied auf den Anstoß des Thebuthis bei Jakobus Tod zurückfürt, 4, 22, andererseits aber doch weiß, dass die Gnosis in der Zeit Trajans begonnen hat, 3, 32. Die Ableitung des zweiten Gliedes vom ersten bedeutet den Versuch, den letzten Ursprung der Gnosis im falschen Judentum zu finden, und stimmt überein mit der Verwertung der ebionitischen Überlieferung für die Succession der Kirche. Diese Ableitung der Gnosis aber von den Juden beweist zugleich am besten, wie weit er davon entfernt war, das Verderben von dem Apostel Paulus herzuleiten.

Egesippi historiae libri V gehört nicht dem Hegesippos an, sondern ist Bearbeitung des jüdischen Kriegs des Josephus mit verdorbenem Namen.

C. Weizsäcker.

Heidanus, Abraham. Einer der ersten und mutigsten Verteidiger des Gebrauchs der Philosophie des Cartesius in den Niederlanden. Er wurde in der Pfalz 1597 geboren und machte seine ersten Studien zu Amsterdam, wohin sein Vater 1608 als Prediger berufen worden. Schon in diesem vorbildenden Kollegium in Amsterdam herrschte eine mildere theologische Denkungsart, und nachdem Heidanus die Universität Leyden bezogen, kam er auch dort in dem wallonischen Kollegium unter die Leitung von Colonius, einem Theologen, welcher in den arminianischen Streitigkeiten eine gemäßigtere Stellung einnahm. Im J. 1627 erhielt er den Ruf an eine Predigerstelle in Leyden und zeichnete sich hier durch eine vorzügliche Predigergabe aus. In seinem 50. Jare wurde ihm, nach Ablehnung einer Professur in Harderwyk, eine solche in Leyden übertragen. Hier herrschte damals wie an den anderen niederländischen Universitäten das Studium des Aristoteles und war mit der Dortrechtschen Orthodoxie in solidarische Verbindung getreten. Auf das ängstlichste war Cartesius besorgt gewesen, jedem Verdacht gegen die Rechtgläubigkeit seines Systems vorzubeugen: wie er aber dem Index Roms nicht zu entgehen vermochte, so auch nicht den Censuren der reformirten Kirchenwächter. Kaum waren 1642 seine meditationes erschienen, so erhob sich in Utrecht Voetius dagegen. Heidanus wie andere in der Prädestinationsfrage etwas milder denkende und überhaupt freiere Theologen wandten ihr Interesse dieser neuen den Forschungsgeist befriedigenderen Methode entgegen. Schon als Student hatte Heidanus starke Bedenken gegen die von dem damaligen Leydner Philosophen Jacchäus vorgetragene scholastische Lehre von den formae substantiales nicht unterdrücken können. Je mehr seine Hinneigung zu der neuen Philosophie sich verriet, desto stärker wurden die Anfechtungen, welche er auch in Leyden von seinen theologischen Kollegen erfaren musste. Besonders nahmen dieselben zu, nachdem Coccejus 1650 von Franeker nach Leyden versetzt worden und durch seine neue theologische Lehrweise den Verdacht erregte, mit dem verhassten Cartesianismus, gegen den er sich wenigstens toleranter als die anderen verhielt, Hand in Hand gehen zu wollen. Mehrmals hatten die Kuratoren der Universität

das auflodernde Feuer im Interesse der Orthodoxie zu unterdrücken gesucht. Auch war 1656 ein Edikt gegen die Vermischung der Theologie und Philosophie von den Generalstaten ausgegangen. Dennoch wuchs der Anhang von Cartesius und dem mit ihm identifizirten Coccejus, zu dem auch Heidanus in näheres Verhältnis getreten war. Da erschienen, 1675 von den Theologen Spanheim und Anton Hulsius ausgearbeitet, die 21 voor goddelos verklarde stellingen der Coccejanischen und Cartesianischen Lehre. In diesen von den Kuratoren und Bürgermeistern der theologischen und philosophischen Fakultät feierlich auf dem Rathause vorgelegten Lehrnormen fand Heidanus einen Angriff auf die Lehrfreiheit und eine willkürliche Schranke, welcher er sich auf keine Weise unterwerfen zu dürfen glaubte. Obwol schon 80 Jare alt, trat er jenen Beschlüssen mit männlicher Kraft entgegen in seinen consideratien over eenige Zaaken onlangs voorgevallen in de Universiteit binnen Leyden, 3. Aufl. 1676. Wie völlig ungerechtfertigt und mit dem Interesse der Wissenschaft streitend es sei, Lehrsätze zu verurteilen, welche, one mit den anerkannten Glaubensbekenntnissen zu streiten, die Warheiten derselben nur auf andere Weise, als bisher üblich, vorzutragen und zu beweisen unternahmen, das zeigte er hier. „Wir wissen, sagt er, darein uns nicht zu finden, dass jene Sätze bloß darum verworfen werden sollen, weil dieselben weder in der Konfession, noch im Katechismus, noch in den canones Dordracenses so ausgedrückt seien: soll denn der akademische Unterricht gar nichts mehr enthalten als jene Schriften? Unsere Theologen unterscheiden leider nicht articuli catholici und theologici. Von unsern Gegnern trennen uns nicht sowol Lehrpunkte als der Mangel an Liebe."

Dieser mutige Widerspruch gegen eine Verordnung der Universitätsbehörde erregte das größte Aufsehen im ganzen Lande. Die Folge davon war eine Vernehmung des Autors von seiten der Kuratoren und, als er frei sich zu dieser seiner Schrift bekannte, die Amtsentsetzung desselben. In seinem neben der akademischen Professur bekleideten Pfarramt verblieb er jedoch noch der rüstige Greis und fur fort darin zu wirken bis zu seinem bald darauf 1678 erfolgten Tode.

Quellen: Die oratio funebris von dem Kollegen von Heidanus, Wittich, nach welcher die Biographie im dictionaire hist. von Bayle; Siegenbeek, Geschiedenis der Leidsche Hoogeschool, 1829. II, 127. I, 230. **Tholuck†.**

Heidegger, Joh. Heinrich, geb. den 1. Juli 1633 zu Bärentschweil im Kanton Zürich, wo sein Vater Pfarrer war, gestorben in Zürich den 18. Jan. 1698, unter den reformirten Theologen einer der bedeutendsten, ist als Verfasser der helvetischen Konsensusformel bekannt und gerade darum überall misskannt. Nicht nur das von ihm selbst verfasste Breviarum historiae vitae J. H. Heideggeri (zu Zürich 1698 und vor seinen Exercitt. bibl. 1699 mit J. Kasp. Hofmeisters Nachrichten über sein Ende), weit bestimmter seine Briefe und eine von ihm geschriebene Geschichte Zürichscher Lehrstreitigkeiten seit 1673 bis 1680 (Msc. G. 327 der Zürich. Stadtbibl.) zeigen uns in Heidegger einen nichts weniger als zelotischen, vielmehr von den Zeloten viel geplagten Theologen. Sein Lebenslauf ist aus der kurzen Selbstbiographie in Leonh. Meisters Berühmten Zürichern, Basel 1782, widergegeben. Heideggers Lehrer in Zürich waren besonders J. Rud. Stucki und J. Heinr. Hottinger, auch bildete er sich nach Antistes Breitingers Aphorismen. Gemäß damaliger Sitte vollendete er seine Studien im Ausland, 1654 in Marburg, wo er bei Crocius wonte und die orientalischen Sprachen, bei Curtius das System des Marcsius hörte. Dann begab er sich an die von Karl Ludwig nach dem dreißigjärigen Kriege hergestellte Universität Heidelberg, wo, von den Zürichern auf drei und wider auf drei Jare geliehen, Hottinger mit dem jüngern Friedrich Spanheim die Theologie lehrte und jener sich bald von Heidegger in der Leitung des Collegium Sapientiae unterstützen ließ. (Über die dortigen Zustände vgl. Tholuck, Das akad. Leben des 17. Jahrhunderts, Abth. II, Halle 1853, S. 70 f.; Vierodt, Gesch. der evang. Kirche in dem Großherzogthum Baden, Karlsruhe 1856, II, S. 250). Dort knüpfte Heidegger das feste Freund-

schaftsband mit Ludw. Fabricius, welcher in der Pfalz großen Einfluss gewonnen hat. Wie dieser zunächst für das N. T., so wurde Heidegger für die hebräische Sprache angestellt, erteilte aber auch Unterricht in der Philosophie und erklärte lateinische Klassiker, wärend er im Umgang mit dem gelehrten Freinsheim die alte Geschichte und Archäologie gründlich kennen lernte.

Schon 1659 übernahm er eine theologische Professur für Loci communes und Kirchengeschichte zu Steinfurt, für welche Stelle er nicht one Bedenken den theologischen Doktorgrad in Heidelberg erwerben musste; doch stieß ihn weniger mehr das Wort „ihr sollt euch nicht Rabbi (Doktor) nennen", als die Besorgnis, den Neid anderer Züricher zu erregen. Von 1659 bis 1665 wirkte er in Steinfurt. Von dort aus das nahe Holland besuchend, lernte er die bedeutendsten niederländischen Gelehrten und Theologen kennen, namentlich auch Coccejus, den er höher schätzte, als man es in Zürich gerne sah.

Als unter Kriegswirren 1665 die Akademie Steinfurt aufgelöst wurde, begab er sich zu seiner vorausgesendeten Familie (seine Gattin war die Tochter des Kaufmanns Von Duno aus einer mit den Orelli und Muralto in Zürich verbürgerten evang. Locarnerfamilie) nach Zürich, wo man dem schon durch Schriften bekannt gewordenen Doktor, wie er in Zürich hieß, einstweilen den Lehrstul für christliche Sittenlehre geben konnte. Die theologische Schola Carolina stand damals in einer Blütezeit. Hottinger lehrte wider in Zürich und J. Kasp. Schweizer (Suicer) als Professor des Griechischen. Als jener 1667 unmittelbar vor dem beabsichtigten Abgang nach Leyden in der Limmat ertrank, erhielt Heidegger die erledigte theologische Professur, nachdem er ein von Schweizer erhobenes Bedenken über die Art, wie Heidegger von den Vorboten des jüngsten Tages geschrieben, beseitigt hatte. Von da an erweist sich Heidegger als treuer Freund dieses Kollegen und verteidigte stets dessen als neuerungssüchtig viel angefochtenen Son J. Heinr. Schweizer. Ebenso treu blieb er seiner Vaterstadt, als der ehrenvolle Ruf an des 1669 verstorbenen Coccejus Stelle in Leyden ihm die erste theologische Professur der reformirten Welt unter vorteilhaften Bedingungen anbot. Später wurde er an Jakob Altings Stelle in Gröningen ebenso vergeblich berufen. Anfangs erfreute er sich eines friedlichen theologischen Kollegen, als aber nach J. Heinr. Zellers Tode der bisherige Archidiakon Joh. Müller diese Stelle erhielt, April 1672, wurde der Friede bald gestört schon 1673 *). Gerade dieses war die Zeit, in welcher das neue Symbol der Konsensusformel vorbereitet wurde; Heideggers Beteiligung kann nicht verstanden werden one Kenntnis der damaligen theologischen Parteiverhältnisse in der Schweiz und besonders in Zürich (vgl. das allgemeinere in meiner Geschichte der reform. Centraldogmen II, S. 483 f., 664 f.). Heidegger, mit den eifrig orthodoxen Baslern Theod. Zwinger, Luc. Gernler, Buxtorf und J. Zwinger darüber einverstanden, dass man dem in Genf nur mühsam die neuen Hypothesen Amyrauts (vgl. oben d. Art.) und der übrigen Theologen von Saumur abwehrenden Franz Turettin Beistand schuldig sei, wofür auch die Berner Dekan Hummel und Prof. Nikolaus geschäftig waren, hatte mit seinen freiern Freunden J. Rud. Wettstein Vater und Son in Basel, J. Kasp. Schweizer und dessen Son J. Heinrich in Zürich, sowie Mestrezat und Tronchin in Genf das größte Interesse, dass die Maßregeln wider den Salmurianismus, wenn sie nicht unterbleiben könnten, möglichst milde ausfallen und ja nicht Gelegenheit bieten möchten, auch noch andere theologische Richtungen zu prohibiren. Gernler schien sehr geneigt, Jakob Alting zu censuriren, in Zürich aber betrieb eine mächtige Partei die Ausschließung auch der Coccejanischen Theologie und Cartesianischen Philosophie. An der Spitze stand der herrschsüchtig intrigante, durch einen Verwandten im Rate protegirte Joh. Müller, welcher das System seines eben 1673 in Gröningen gestorbenen Lehrers Sam. Maresius, der mit Coccejus und Cartesianern Händel gehabt hat, als Ausbund

*) Heidegger erwänt in seiner Selbstbiographie dieses Kollegen nicht und verschweigt, wie viel er von ihm zu leiden hatte.

der Rechtgläubigkeit verehrte. Er sammelte um sich zwei Professoren, namens Hofmeister und die meisten Stadtgeistlichen, Antistes Waser, Archidiakon Bülod, den Pfarrer der Predigerkirche Burkhard, den Pfarrer und den Diakon am St. Peter, Füßli und Geßner, alles Leute, die dass sie jetzt noch genannt werden können, ihrer kleinlich bittern Verfolgung Heideggers verdanken, der uns über diese Verhältnisse eine mit zalreichen Aktenstücken versehene Erzälung hinterlassen hat, „damit man nach seinem Tode sehe, was Grunds die so geschäftig verbreiteten, auf den Kanzeln in die Bürgerschaft mit Bosheit hinausgeworfenen Verläumdungen gegen die Gesundheit und Rechtgläubigkeit seiner Lehre gehabt habind“. Heidegger, weil er Coccejus hoch hielt, ferner der Professor der Philologie Joh. Lavater und mit ihm Joh. Heinr. Schweizer, dessen Talent und theol. Leistungen für vakant werdende Professuren anderen Konkurrenz machen konnte, blieben wegen ihrer Hochstellung der Cartesianischen Philosophie in Zürich einer steten Beunruhigung ausgesetzt, deren Darstellung die Schattenseite des Zeitalters über alle Erwartung dunkel erscheinen läßt.

Die Schweizer waren anfänglich nicht einig über die Frage, ob wider die Einschleppung salmuriensischer Neuerungen, d. h. der gratia universalis, wie Amyraut sie lehrte, der imputatio bloß mediata peccati Adami, wie Placäus sie fasste, und der freieren kritischen Ansicht des Cappellus über den alttestamentl. Text, eine generelle Missbilligung oder eine spezielle angemessener sei. Man einigte sich für das letztere. In Zürich aber wurde über dieselbe Frage noch in ganz anderem Sinne gestritten. Heidegger mit seinen Freunden wollte eine spezielle Formel, d. h. die einzig die Neuerungen von Saumur, Müller aber mit seiner Partei wollte eine generelle, d. h. auch andere Neuerungen, namentlich die Coccejanischen und Cartesianischen umfassende Abwehr, wie er im Konvent sagte, „eine Generalformel nicht allein wider die französischen, sondern auch und fürnehmlich wider die holländischen Neuerungen“. Zwinger schrieb unverholen an Müller, es sei diesem mehr um Heidegger als um die holländischen Neuerer zu tun. Da aber der obrigkeitliche, an der vierortigen Tagsatzung zu Aarau 1674 gefasste Beschluss nur die französischen Hypothesen nannte, und Heidegger die Unterstützung der Baseler und Turrettins hatte, auch bloß jene französischen Neuerungen schon früher geprüft und missbilligt worden, der Coccejanismus aber noch nicht beurteilt werden konnte und von den Baslern hochgeachtet war: so musste Müllers Begehren unterliegen, obwol er mit seinem Anhang hinter dem Rücken von Heidegger, Schweizer, Lavater, Stiftsverwalter Hospinian (Wirth) und Pfarrer Ulrich am Fraumünster eine Generalformel beim Amtsbürgermeister einreichte, gegen welches eigenmächtige Verfaren jene fünf protestirten.

Die Abfassung der Spezialformel, zur Abwehr der Neuerungen von Saumur, wurde nun Heideggern zugemutet, der, „vorhersehend, was kommen werde“, es abzulehnen suchte, endlich aber sich unterzog, jedoch nur unter der Bedingung, dass die Kollegen beliebig ändern, davon und dazu tun sollten, indem er alles zulassen werde, sofern es nur nicht wider die Schrift und eidgenössische Konfession sei. In der Tat ist aus dem noch vorhandenen kurzen Entwurf Heideggers von 23 Sätzen auf 3 Quartseiten (Heideggeriana Manusc. D. 234 auf der Stadtbibliothek) durch die Züricher Kollegen, — Müller behielt ihn mehrere Wochen im Hause — etwas sehr anderes und größeres gemacht worden, da Heidegger alle Abänderungen annahm. „Namentlich habe Müller erzwungen, dass über das Objekt der Prädestination etwas gesagt werde, obgleich die von Saumur nie etwas besonderes darüber gelehrt. Wol aber sei Heidegger selbst darüber oft verdächtigt worden.“ Einhellig wurde die Formel nun gutgeheißen und den andern drei Ministerien, Bern, Basel und Schaffhausen, mitgeteilt, welche nichts erhebliches mehr änderten, obwol die Baseler Bemerkungen am Rande des Züricher Entwurfs ziemlich zalreich sind. Auch die Modifikationen, welche von den drei Ministerien gewünscht wurden, hat man in Zürich angenommen. Am 13. März 1675 erfolgte die Ratifikation vor Rat und Bürgern, so auch in den drei andern Orten; ja in Bern und Basel unterschrieben alle Kirchen- und Schuldiener (nur J. R. Wettstein nicht), was in Zürich die „Maresianer“ gewiss auch gefordert

hätten, „wäre nicht Heidegger der Verfasser gewesen". Die von den vier Orten obrigkeitlich ratifizirte Formel sollte nun mit revidirender deutscher Übersetzung den übrigen eidgenössischen und zugewandten Orten kommunizirt werden laut Ratsbeschluss vom 2. August. Aber noch hatten die Gegner ihre Entwürfe nicht aufgegeben. Am 6. August hielten beide Schweizer und Heidegger mit Wettstein von Basel, dem entschiedenen Opponenten jeder Formel, eine jener Partei sehr verdächtige freundschaftliche Zusammenkunft in Aarau; eilig wurde in Zürich an demselben Tage Konvent gehalten und jener obrigkeitliche Beschluss eröffnet. Müller votirte aber, dass nicht bloß eine Revision der deutschen Übersetzung, sondern auch des lateinischen Textes der Formel selbst nötig sei. In einer ferneren Sitzung am 10. Aug., als Heidegger über die Ferien auf seinem Landgute und in einem Bade abwesend war, wurde der Antrag gestellt auf Abänderung der Worte Artikel VIII: „es erweist auch solches klärlich die Macht des Gesetzes, welches uns in Christo, der die Gerechtigkeit des Gesetzes an unserer Statt erfüllt, ein himmlisches Leben verspricht"; denn da werde dem Gesetz zugeschrieben, was dem Evangelium gebürt. Streite das nicht mit der helv. Konf., so sei doch die Redensart gefärlich; ändere man es nicht, so könnten sie die Formel nicht unterschreiben. Umsonst erklärte Lavater, später auch Heidegger, „das Gesetz selbst sei nicht gemeint, sondern das durch Christum erfüllte, kurz die Erfüllung desselben durch Christum oder Christi Gerechtigkeit und Gehorsam an unserer Statt geleistet, somit das Evangelium; abändern könne man nichts mehr, da die Formel von vier Ministerien und Obrigkeiten schon angenommen sei, und die Opponenten früher hätten ausrücken müssen; überdies sei gerade dieser Punkt, dann Art. XXIII, noch besonders klar erläutert": Müller beharrte, zumal in Holland hierüber ein Streit vorgekommen sei. Selbst auf der Kanzel zog Bülod los wider die, welche dem Gesetz zugeschrieben, was dem Evangelium gebüre. Die Obrigkeit musste einschreiten, und zuletzt gelang es dem Bürgermeister Hirzel, einen Ausweg zu belieben: In der Formel selbst wurde nichts geändert, da die Baseler durchaus hievon nichts wissen wollten, dagegen wurde zu Zürich eine Erklärung des Art. VIII ins Archiv niedergelegt, die sich Heidegger von Müller gefallen ließ: „wie das Evangelium, weil das Gesetz von Christo erfüllt sei, der an unserer Statt gekommen, uns in Christo ein ewiges Leben verspricht: also hat das Gesetz selber ein gleiches der vollkommenen Gerechtigkeit des Menschen versprochen". Am 1. Sept. bestätigte der Rat diesen Vergleich und schickte nun die Formel wie sie war an die übrigen Orte.

Die Maresianer in Zürich ließen aber unseren Theologen noch nicht in Ruhe. War diese Formel speziell bloß antisalmuriensisch geblieben, so galt es nun, durch andere neue Maßregeln die holländischen Richtungen, mit welchen Maresius Streit gehabt, zu prohibiren. Heidegger, Lavater, besonders J. Heinrich Schweizer, konnten gar nichts drucken lassen, one dass Müller eine Konfiskation von Druckbogen, oder einen monatelangen Aufschub mittelst der Censur, wie bei Heideggers Encheiridium biblicum, oder eine Klage vor Rat veranlasste, wärend Bülod, Füßli und Geßner auf der Kanzel die Bürgerschaft aufregten. Füßli predigte einmal von Arius, Arminius, Oldenbarneveld, rühmte, wie im Alten Test. die Ungläubigen niedergemacht wurden, und wandte sich noch besonders an die Frauen der Ratsherren und Examinatoren oder Kirchenräte: „Ihr Huldinnen und Regentinnen, reizet doch eure Männer, dass sie den guten alten Glauben beschirmen". Vor Rat wurden des langen und breiten Cartesianische Untersuchungen und Verhöre angestellt „de ubi" oder „ubietate dei et animae", ob das „ubi animae" repletive oder definitive u. s. w. Konnte Müller nie verhindern, dass am Ende die lange gehetzten Kollegen freigesprochen wurden vom Verdacht „ungesunder Lehre": so wussten mächtige Patrone doch die Ankläger immer zu schützen und etwa sogar eine Verdankung ihrer Wachsamkeit mit durchzusetzen. Verbote, solche Streitigkeiten nicht auf die Kanzel zu bringen, auch in den Schulen nichts zu erwänen, was in Holland streitig sei, halfen wenig; Müller selbst ließ disputiren über die Coccejanische Streitfrage der *πάρεσις* und *ἄφεσις*, d. h. ob den Vätern im A. T. die Sünden übersehen oder vergeben worden. Doch konnte eine förm-

liche Prohibition Coccejanischer und Cartesianischer Sätze, der 20 damals zu Leyden verbotenen, nicht durchgesetzt werden, da Heidegger in einem noch vorhandenen Memorial diese ernstlich betriebenen weiteren Prohibitionen als unnötig und verderblich beleuchtete, und deutlich zu verstehen gab, dass man die Gefar holländischer Neuerungen nur ersinne, um ihn selbst zu verdächtigen, der den Coccejus hoch halte, aber gar nicht auf ihn schwöre.

Dieses war Heideggers Stellung in Zürich gerade zur Zeit der Konsensusformel. Bis 1680, wo seine Aufzeichnung endet, hat er sieben dergleichen Prozesse durchmachen müssen, was die zur Publikation bestimmte Selbstbiographie nicht andeutet. Auch nach seinem Tode besorgte er der Lehre halber verdächtigt zu bleiben, und zeichnete darum diese Dinge auf. — Dass die Konsensusformel keine Verdammung, sondern nur Missbilligung ausdrückt und die Theologen, deren Ansicht über gewisse Punkte man nicht billige, dennoch als verdiente, sonst rechtgläubige Brüder bezeichnet, danken wir Heideggern und seinen Freunden.

Nach diesen noch nirgends bekannt gewordenen Dingen wird eine gedrängte Erwänung des leichter Zugänglichen genügen. Heidegger hat die Polemik wider die römisch-katholische Kirche eifrig geübt in kleineren wie in gelehrten größeren Werken. Schon 1664 erschien die Schrift: De fide decretorum concilii Tridentini quaestiones th. Ebenso polemisch namentlich wider Baronius ist die Historia patriarcharum, T. I, Amst. 1667, wo der alttestam. Text ängstlich verfochten wird, freilich gegenüber den jesuitischen Bemühungen, den Bibeltext recht unsicher zu machen. Erst 1671 erschien T. II, der bis zu Moses hinuntergeht; weiter ist das Wer knicht fortgefürt worden, obwol vieles vorbereitet war. Seit 1669 war Heidegger in Polemik verwickelt mit Augustin Reding, der 1671 Fürstabt von Einsiedeln wurde, und mit Karl Sfondrati, Abt von St. Gallen, später Kardinal. Er schrieb gegen die abergläubigen Wallfarten nach Einsiedeln, und ließ, die antitridentinische Schrift weiter ausarbeitend, die Anatome Concilii Tridentini mit beigefügter hist. conc. Trid. Jac. Aug. Thuani 1672 erscheinen, in welcher die einzelnen Sitzungen nach Sarpi durchgegangen, dann die Lehrsätze widerlegt werden. Zwölf Jare lang rüstete Reding, von Nuntius ermant, die Gegenschrift „von elephantischem Umfang": Oecum. concil. Trid. verit. — contr. Heideggeri Anatomen. — Eine Dissertation Heideggers De conceptione B. virginis Mariae mag jetzt wider Interesse erregen, „Maria sei in Erbsünde empfangen, daher eine Schwachheit gleichwie in anderen Heiligen so in ihr geblieben, obwol in ihr mehr als in anderen vom hl. Geist zurückgedrängt". Verdächtigt, er stelle die Maria als Todsünderin dar (weil den Protestanten auch das kleinste Sündliche an sich todeswürdig sei), musste er sich deutsch verteidigen in der Geschichte der hl. Jungfrau, ihr jede Ehre lassend, die sie one Abbruch Christi haben kann, denn nur kraft der Zurechnung des Verdienstes Christi sei die Schuld des an ihr noch vorkommenden Sündlichen vergeben. Gegen einen französischen Katholiken verteidigte er sich im Büchlein Vom falschen und irreligiösen Marienkult. Als Abt Reding bei der Feier der Näfelserschlacht die reformirte Lehre und Heideggern geschmäht, wurde diesem obrigkeitlich zu antworten befohlen. Ein jesuitischer Angriff auf die Äußerungen über die Apokryphen bei der neuen deutschen Bibelausgabe in der Vorrede, die man statt Hottingern ihm zuschrieb, veranlasste die Dissertatio de Apocryphis 1678, und eine Verteidigung derselben 1680.

Als 1682 die Verfolgung der Protestanten in Frankreich begann, und in England von Karl II. ebenfalls Schlimmes drohte, eine Wendung der Dinge, die nicht am wenigsten von Maimburgs Historia Calvinismi und Bossuets Schriften gewirkt worden sei, schien es Heidegger geraten, statt bloßer Verteidigung den Kampf, wie Sarpi getan, in die Burg des Feindes selbst zu tragen; er ließ 1684 die Historia papatus bei Wettstein zu Amsterdam erscheinen unter dem durch Buchstabenversetzung gebildeten Namen „Nicandri a Hohenegg, viri Jesu". Die siebente Periode vom Trid. Konzil bis auf die Gegenwart ist am ausfürlichsten

behandelt und ein von Florenz hergeschickter, das Papsttum darstellender Abschnitt beigegeben, welcher in der Historia Franc. Guiccardini unterdrückt worden war. Das bald ins Französische übersetzte Werk erregte Aufsehen. — Die reformirten Dinge gestalteten sich aber nicht günstiger. Die Pfalz kam 1685 an eine katholische Linie, in England hielt der neue König Jakob II. offen zum Katholizismus, in Frankreich hob Ludwig XIV. das Edikt von Nantes auf, rottete die Protestanten in seinem Reiche aus und überfiel sie sogar in Savoyen. Die Schweiz wurde von Flüchtlingen überschwemmt, auch Zürich konnte seine Gastlichkeit wider beweisen, der jüngere Daillé mit seiner Familie lebte in Zürich, mit Heidegger innig befreundet, bis er nach vier Jaren starb. Von der 1688 zu Leyden gedruckten Diatribe de Babylone magna Apocalypseos, in welcher Babylon auf den römischen Klerus gedeutet wird, wünschte der Kurfürst Friedrich Wilhelm eine deutsche Übersetzung, der in Schlesien und Böhmen lauernden Apostasie zu begegnen; dann ebenfalls 1688 erschien die Apologie der Reformation, veranlasst sowol durch die Landung Wilhelms von Oranien in England, als durch die Verwüstung der Pfalz, und der Tumulus concilii Tridentini 1690. Noch einmal erneuerte sich der Streit mit katholischen Nachbarn, als der Abt von St. Gallen, Sfondrati, seine Herrschaft auch über einige reformirte Gegenden im konfessionellen Interesse ausbeutend, die Not- und Laientaufe den Hebammen strenge vorschrieb, one die evangelischen Familien auszunehmen, und auch sonst mit anstößigen Spezialitäten für schwere Geburten. Heidegger auf Befehl der Obrigkeit schrieb über die Notwendigkeit der Taufe und ihre Profanation durch die Hebammentaufe. „Notwendig sei die Taufe wegen ihrer Einsetzung durch Christum, auch sehr heilsam und nicht leichtsinnig aufzuschieben. Wem sie one seine Schuld nicht zu teil wird, dem schadet es darum nicht, weil sie als Siegel des Gnadenbundes diesem selbst nachsteht, und Gott als absoluter Herr die Gnade erteilen kann, wie er will, durch seinen bloßen Willen wie durch ein Sakrament oder Wort. Nur jener ist wesentlich notwendig, diese aber arbiträr, so dass ihr unverschuldeter oder durch Schuld anderer veranlasster Mangel uns nicht schadet." — Gegen diese reformirte Doktrin remonstrirte der Abt sofort, die Erbsünde könne nur durch die Taufe getilgt werden, welche laut Joh. 3, 5 absolut notwendig und bis auf Calvin immer dafür anerkannt gewesen sei. Kirchliche und politische Obere, wenn sie nicht mit allen Kräften die Taufe der Kinder beschleunigen, hätten die Verdammnis der ungetauft Sterbenden auf ihrem Gewissen. Heidegger, eben aus dem Bade von St. Moritz zurück, schrieb die Schriftmäßige Verteidigung der ausgefertigten Unterweisung von der Notwendigkeit der Taufe 1693. Endlich De miraculis eccles. evangelicae verglich er Gottes Taten in Begründung und Verbreitung der Reformation mit den Pseudo-Thaumaturgen der römischen Kirche, über welche Schrift ihm Wagenseil besonders beifällig geschrieben hat. Nehmen wir noch die vielen polemischen unter den Dissertationen hinzu, so bleibt kaum ein Kontroverspunkt wider die römische Kirche übrig, den Heidegger nicht behandelt hätte, allerdings als Apologet, aber doch so, dass immer noch daraus zu lernen ist.

Der lutherischen Kirche gegenüber erwies sich Heidegger immer versönlich. Schon in Steinfurt 1664 hatte er eine Demonstratio de Augustanae conf. cum fide Ref. consensu veröffentlicht, die noch zweimal erschienen ist, um die statsrechtliche Stellung der Reformirten im Reiche zu verteidigen. In Zürich war Heidegger sehr befreundet mit dem für die Union reisenden Duräus. Später schien die Unterdrückung der ref. Kirche in Frankreich einige Vereinigung aller Evangelischen so dringend zu fordern, dass er 1686 eine Manuductio in viam concordiae Protestantium ecclasiasticae herausgab, worin die Übereinstimmung in allen Hauptstücken nachgewiesen, und, die Abweichung in einigen andern Punkten betreffend, gezeigt wird, dass die Eintracht darum doch bestehen könne. Diese Schrift wurde auf betrieb des holländ. Gesandten zu Regensburg auch in Amsterdam gedruckt und von einem Refugié ins Französische übersetzt, dem Kurfürsten von Brandenburg und Herzog von Württemberg gewidmet. Spener, damals in Dresden, meinte, die Umstände hielten seine Kirche von der Konkordie zurück, sie

sei aber mit den Reformirten nicht unmöglich wie hingegen mit der tridentinischen Lehre, der Artikel von der Rechtfertigung sei in beiden evangelischen Konfessionen fast völlig gleich, aber die Dortrechter Synode erschwere alles; so lange deren Kanones gelten, sei die Union unmöglich. Heideggers Schrift verdient alle Berücksichtigung, nur werde etwa die lutherische Lehre entschuldigt in einer Weise, die wir nicht zulassen können. Mit großer Achtung redet Heidegger von Spener, obwol dieser die Prädestinationsabweichung zu groß mache. Als Heidegger die Exzesse des Pietismus zurückweisen musste, tat er es sehr besonnen in der Schrift: Von der Unvollkommenheit der Widergeburt, 1692. Leider ließ sich der alte wittenbergische Ton bald genug hören, besonders in einem „Christianus Sincerus — Fucum concordiae — obductum per Heideggerum 1690. — Auch von konfessioneller Polemik oder Irenik abgesehen, hat Heidegger vieles geschrieben. Schon 1660 De fine mundi, dann 1662 wider Stephan Curcelläus Libertas Christianorum a lege cibaria veteri de sanguine et suffocato mit einem Kommentar zum Apostelkonvent in Jerusalem; de Paschate mortuali Christi, wider Baronius, Cloppenburg u. a. behauptend, Christus habe das Pascha antizipirt, aber doch gesetzlich gefeiert; dann De baptismo pro mortuis, de spiritu praedicante spiritibus in carcere 1672 u. a. Eigentümlich ist sein Lied Mosis oder von den Zeichen der Zeiten und Vorboten des jüngsten Gerichts, 1666, ein Versuch, aus alttestamentl. Weissagungen die Perioden der christlichen Kirche abzuleiten, was seinem Freunde J. C. Suicer zu bedenklich erschien und vom Verf. selbst als jugendlich bezeichnet worden ist, obwol er dann die Katastrophen der achtziger Jare als Erfüllung des dort Ausgelegten betrachtete. Heideggers Thesen, Dissertationen, Orationen und Disputationen füllen mehrere Bände, nicht wenige können jetzt wider Interesse erregen. Einige biographische Arbeiten bleiben wertvoll, die Oratio funebris in obitum J. Henr. Hottingeri 1671, der Hospinianus redivivus s. historia vitae et obitus Rod. Hospiniani vor der in Genf erschienenen neuen Ausgabe der Werke dieses gelehrten Zürichers; die Historia vitae et obitus Joh. Ludov. Fabricii 1697 und die Historia vitae J. H. Heideggeri ab ipsomet conscripta 1698. Am folgenreichsten haben seine Lehrschriften gewirkt, namentlich das planmäßig disponirte Gesamtwerk, Corpus theologiae christianae, welches in zwei Folianten 1700 J. H. Schweizer herausgab, der bald nachher der Quälereien in Zürich müde, einem Ruf nach Heidelberg folgte; sodann die kürzere Bearbeitung desselben Stoffes für vorgerücktere Studenten Medulla theol. chr. 1696, und für Anfänger die Medulla medullae th. chr. 1697, wozu noch gekommen ist Ethicae chr. elementa cum annott. edit. per Jo. Curicke, Francof. 1711. Die einfache Grundlage der Föderalmethode nimmt Heidegger unbedenklich auf, „da schon Bullinger, De foedere et testamento dei, sie angebaut, Olevianus und nach ihm Cloppenburg sie weiter entwickelt, endlich Coccejus sie in ihrer Bedeutung für die ganze Theologie ausgefürt habe". — Mit dieser reichen litterarischen Tätigkeit verband Heidegger ein umfassendes amtliches Geschäftsleben, da er Jare lang mit Joh. Kasp. Suicer für den Antistes die offizielle Korrespondenz fürte und für sich selbst einen ausgebreiteten Briefwechsel unterhielt nicht nur mit Theologen und Gelehrten, sondern auch mit dem Kurfürsten Karl Ludwig und Karl von der Pfalz. Sein Epistolararchiv ist fast auf 30 Bände angestiegen. Sehr vertraut war er mit mehreren holländischen Gesandten und trug nicht wenig dazu bei, dass 25 nach Neapel auf die Galeeren geschleppte ungarische Geistliche 1676 befreit und in Zürich lange Zeit, sowol reformirte als lutherische, gastlich beherbergt worden sind. Die Generalstaten gaben ihrem berühmten Seehelden Ruyter Befehl, auf jede Weise diese Märtyrer frei zu machen, deren Los zuerst in Zürich bekannt geworden war. Heidegger hat ihre Geschichte in seine Historia papatus mit aufgenommen. Im Familienleben musste er schwere Prüfungen erdulden; des einzigen Sones erwänt er nicht in der Selbstbiographie, der talentvolle, aber leidenschaftliche Jüngling hat als Schauspieler in London Beifall geerntet; die einzige Tochter starb, 21 Jare alt, 1693. Seinen Herzensfreund Fabricius in Heidelberg verlor er 1689, nachdem er noch 1686 ihn auf einer Reise nach Bern, Lausanne, Genf und Neuchatel begleitet,

one sich in die Geschäfte zu mischen, welche jenem von den **Generalstaten**, unter anderm zu Gunsten der Waldenser, übertragen waren. Desto mehr freute er sich, mit Polier in Lausanne, mit Tronchin, Pictet, Calandrinus, Joh. Alphons Turrettin zu verkehren, zum teil Gegnern der Konsensusformel. — Sein Grundsatz war, einzig aus Gottes Wort die zum Heil nötige Warheit zu schöpfen; leider aber „werde die Theologie von vielen erwält, sich selbst Ansehen zu erwerben, one dass es ihnen um die Warheit zu tun sei. Ob alt oder neu, sei gleichgültig, das einmal Rezipirte muss nicht notwendig ewige Satzung bleiben, als wäre für Spätere nichts mehr zu tun übrig. Die irrige Hartnäckigkeit sei im geheimen gar oft unfromm und mit Heuchelei verbunden." So Heidegger, der von dergleichen Theologen viel ausgestanden, wärend er dogmatisch Verfolgter in Zürich immer sich angenommen hat, so des gelehrten Pfarrer Zink und des alten Pfarrer Hochholzer, der mit bloßer Entsetzung davon kam. Am 9. Nov. 1697 erkrankte Heidegger, trug fromm und in Gott ergeben die sechs Leidenswochen, sorgte für seinen litterarischen Nachlass und starb am 18. Januar 1698 im 65. Lebensjare. — **A. Schweizer.**

Heidelberger Katechismus, s. Katechismus.

Heil (תְּשׁוּעָה, *σωτηρία*, salus) heißt zunächst Hilfe, Errettung, und weist somit negativ auf die Abwendung von Nöten, positiv auf die Zuwendung von Gütern hin. In dem absoluten Sinne, in welchem die heil. Schrift dies Wort gebraucht, ist es soviel als die Errettung aus allen Nöten und die Zuwendung aller Güter. Der Urheber des Heils ist allein Gott. Wenn er einem Volke Sieg verliehen über seine Feinde, so hat er diesem Volke Heil gegeben, 2 Kön. 5, 1; 1 Sam. 11, 13. Je innerlicher aber die Erkenntnis wird, desto sittlicher wird das Heil aufgefasst: ist die Sünde das eigentliche Übel, so besteht auch das Heil wesentlich in der Hilfe von der Sünde. Wie aber diese ihre Geschichte hat, so jenes; hat aber die Sünde ihre Stätte überall, so ist die Stätte des Heils die Volksgemeinde Israel: „Ich will zu Zion das Heil geben" (Jes. 46, 13); „das Heil kommt von den Juden" (Joh. 4, 22). Mit gläubigem Verlangen wartete man innerhalb dieses Volkes auf das Heil. Als der Tag der neutestamentlichen Erfüllung anbrach, sieht der Vater Johannis des Täufers den Vorläuferdienst seines Sones wesentlich darin, dass er seinem Volke gibt „Erkenntnis des Heils in Vergebung der Sünden" (Luk. 2, 25). Indem nun die Vergebung der Sünden mit der auf der Versönung mit Gott ruhenden Erlösung gegeben ist, ruht das Heil wesentlich und grundleglich auf dem Kreuzestode Christi und findet die Bezeugung seiner Herstellung in dem *τετέλεσται* des sterbenden Gottessones. Da aber das Werk der Erlösung nicht anders, denn in der Person des Gekreuzigten und Auferstandenen vorhanden und wirksam gegenwärtig ist, so wird Christus selbst unser Heil genannt (Apostg. 4, 12; Eph. 2, 14), und tritt damit ganz und voll zu Tage, wie Gott selber von Anfang an das Heil genannt werden konnte (Ps. 62, 8; Mich. 7, 7 u. viel. a. St.). Für unser Personleben werden wir des Heils teilhaftig zugleich mit unserem, die Gerechtigkeit Christi ergreifenden Glauben; aber in dem Maße, als unser Naturleben noch unter dem Einflusse und den Folgen der Sünde steht, warten wir auch noch des Heils, nämlich der Erlösung unseres Leibes und der vollen Offenbarung der zukünftigen Herrlichkeit (Röm. 8, 23). Wenn einst der Verkläger aus dem Himmel geworfen und damit das letzte Hindernis der Machtoffenbarung des Gesalbten Gottes überwunden sein wird, dann ist „das Heil und die Kraft und das Königreich unseres Gottes geworden" (Off. Joh. 12, 10). Es ist demnach das Heil der Inbegriff aller Gnadengüter, welche Gott in seinem ewigen Liebesrate der Menschheit zugedacht und in Christo geschenkt hat. **Buchrucker.**

Heilige, deren Anrufung und Verehrung. Der apostolische Brauch, die Genossen der christlichen Gemeinde als Glieder an dem Leibe des Herrn nach alttestamentlichem Vorgang Heilige zu nennen (*ἅγιοι*, Röm. 1, 7, *ἡγιασμένοι ἐν*

Χριστῷ Ἰησοῦ, 1 Kor. 1, 2, *ἅγιοι καὶ πιστοί*, Eph. 1, 1 u. a.), erhielt sich bis in die Zeiten des Irenäus und Tertullian. Gleichwol trat bei der zunehmenden Vermischung des christlichen Lebens mit weltlichen Bestandteilen die Neigung hervor, solchen Christen, welche durch lebendigen Glauben, musterhaften Wandel, standhaftes Bekenntnis im Leben und Sterben sich als Geheiligte des Herrn hervorgetan hatten, jene Bezeichnung (*ἅγιοι, θεοφιλέστατοι, μακάριοι*) umsomehr als einen Ehrennamen beizulegen, als ihr Gedächtnis und der Ruhm ihrer Tugenden und Taten, insonderheit ihres Martyriums, zunächst in den Gemeinden, welchen sie im Leben angehört hatten und später von hier aus auch in anderen kirchlichen Kreisen fortdauerten. Schon in der 2. Hälfte des 2. Jarh. feierten ganze Gemeinden das Andenken ihrer Blutzeugen, vornehmlich an deren Todestagen, welche man in höherem Sinn ihre Geburtstage (*γενέθλια τῶν μαρτύρων*) nannte. Der Ort, an welchem die Leiber der Märtyrer als geheiligte Organe ihrer verklärten Seelen bestattet worden waren, galt als eine dadurch geweihte Stätte, wo man alljärlich an dem vorerwänten dies natalis die Geschichten ihres Bekenntnisses und Leidens vortrug und die Kommunion zum Zeugnis der ununterbrochenen Gemeinschaft in dem Herrn zwischen den Gliedern der streitenden und der triumphirenden Kirche beging, indessen die oblatio pro defunctis auch auf die Heiligen und Märtyrer bezog. So erzält Eusebius (IV, c. 15) von der Gemeinde zu Smyrna, dass sie nach dem Tode ihres Bischofs Polycarp erklärt habe, sie schätze seine Gebeine höher denn Gold und Edelsteine und wolle an dem Orte, da man sie niedergelegt, das Geburtsfest seines Märtyrertums feiern zum Andenken an die vollendeten Streiter und zur Übung und Rüstung der noch im Streite Begriffenen. In demselben Schreiben der smyrnensischen Gemeinde heißt es aber auch, zur Abwehr des Vorwurfs einer Verunehrung Gottes und Christi durch Verehrung der Heiligen ausdrücklich: Christum beten wir an als den Son Gottes, die Märtyrer aber lieben wir wie sie es verdienen wegen ihrer unübertrefflichen Liebe zu ihrem Könige und Meister, wie auch wir ihre Genossen und Mitjünger zu werden wünschen. Neben den Gedächtnistagen einzelner Märtyrer in ihren Gemeinden und Sprengeln entstand schon im 4. Jarh. in der orientalischen Kirche ein allgemeines Fest aller Heiligen und Märtyrer (*κυριακὴ πάντων τῶν ἁγίων καὶ μαρτύρων — ἑορτὴ τῶν ἁγίων*), und zwar in der Pfingstoktave. Man hat noch von Chrysostomus eine für diese Feier verfasste Homilie (LXXIV, de martyribus totius orbis). Im Abendland ist dieses Fest nicht vor dem 7. Jarh. eingefürt und im Unterschiede von den Griechen, die es in den großen Cyklus der hohen Kirchenfeste eingefügt hatten, auf den 1. Nov. verlegt (Augusti, Denkw. II, S. 344 f.; III, S. 271 ff.).

Indessen so rein und würdig anfangs die Beschäftigung der Kirche mit dem Gedächtnis der vollendeten Bekenner gewesen war, so allgemein zeigt sich doch schon frühe eine Verunreinigung und Ausartung. Dies hing wol vorzugsweise mit der asketischen Lebensanschauung der ersten Jarhunderte zusammen, nach welcher der Enthaltsame durch Fasten, Jungfräulichkeit und jede andere Art der Unterdrückung der sinnlichen Naturtriebe, den Vorzug gottgefälliger Heiligkeit gewinnt und somit auf einer höheren Stufe christlicher Vollkommenheit erscheint; wie schon Athenagoras (Apol. c. 18) von einer Menge christlicher Männer und Frauen redet, welche im ehelosen Stande lebten und alt würden, indem sie darauf die Hoffnung gründeten, in eine nähere Verbindung mit Gott zu treten. Dazu kam seit dem Ende des 3. Jarh. das Einsiedlerleben und Mönchstum, wodurch einzelne in dem Geruch hoher Begnadigung und vollendeter Glaubenskraft standen. Auch erzälte man sich von den Wundern, welche dergleichen heilige Menschen wärend ihres Lebens und noch nach ihrem Tode an ihren Gräbern und durch ihre Reliquien gewirkt hätten. Man zweifelte nicht, dass diejenigen, welche nach der Versicherung der größten Kirchenlehrer, eines Cyprian, Basilius d. Gr., Gregor von Nyssa und von Nazianz, Ambrosius, Augustinus, Chrysostomus u. a. der höchsten Seligkeit im Anschauen Gottes (conspectus, complexus, osculum Dei) genößen und am Gerichte Christi (lateri assistere cum redierit judicaturus) teil nähmen, auch durch ihre Mit- und Fürbitte mächtige Beschützer (patroni) und trost-

reiche Vermittler (intercessores, mediatores) der von innerer und äußerer Not bedrängten Gläubigen, und deshalb, weil sie im Gefolge Christi die Gebete derselben allenthalben vernehmen könnten (Hieronymus contra Vigilantium), anzurufen und zu ehren seien. Man lehrte namentlich, dass die Heiligen nicht bloß um Vergebung der Sünden, sondern auch in leiblichen Bedrängnissen mit Erfolg Fürbitte tun (Ambrosius de viduis c. 9: Martyres obsecrandi, quorum videmur nobis quoddam corporis pignore patrocinium vindicare. Possunt pro peccatis rogare nostris, qui proprio sanguine etiam si quae habuerunt peccata luerunt. Non erubescamus eos intercessores nostrae infirmitatis adhibere, quia et ipsi infirmitatem corporis, etiam quum vincerent, cognoverunt). Man erbaute nicht nur Kapellen und Kirchen über ihren Gräbern, sondern legte darin die Kranken nieder, wie früher im Heiligtum des Äsculap, um durch den angerufenen Heiligen unmittelbar zu genesen, oder doch in einer Vision auf das rechte Mittel der Hilfe hingewiesen zu werden; hing auch daselbst, wie früher in den Göttertempeln, goldene, silberne und andere Abbildungen der Glieder, deren Heilung man der Fürbitte des Heiligen zu verdanken glaubte, als Weihegeschenke auf. Man feierte an der Stelle und nach Art der heidnischen Opfermalzeiten zum besten der Manes (parentalia) dergleichen christliche Gastmäler zu Ehren der Heiligen, die als Gäste dazu eingeladen wurden. Man trug Reliquien und andere Erinnerungszeichen der Heiligen als Amulette und rühmte deren heilsame Wirkung. Man flehte um ihren Beistand zu der beabsichtigten Reise, stellte das Schiff unter ihre Obhut, brachte ihnen ihre Portion an der Tafel der Passagiere dar und teilte zum Danke für die glücklich vollbrachte Fart aus der für den Heiligen ersammelten Büchse den Armen ein Almosen aus. So entstanden denn auch die besonderen Schutzheiligen für einzelne Stände, Städte, Länder, Kirchen, Glocken u. s. w. gegen bestimmte Übel und Gefaren; Peter und Paul, die Patrone Roms, Jakobus Spaniens, Andreas Griechenlands, Phokas für die Seefarer, Lukas für die Maler, Johannes Ev. und Augustinus für die Theologen, Ivo für die Juristen, Antonius gegen die Pest, Apollonia gegen die Zanschmerzen u. s. f.

Hier zeigt sich einerseits eine Überschätzung des Kreatürlichen, wodurch der Zugang zu Gott nur scheinbar erleichtert und das Mittleramt Christi wenigstens im Volksbewusstsein auf die Seite geschoben wird; andererseits eine Versinnlichung des religiösen Bedürfnisses, welches die Heiligen zunächst als Helfer und Hüter in allerlei äußerlichen Anliegen und Unbilden aufsucht und darüber die tieferen und wichtigeren Regungen des Schuldgefüls übersieht. Auch kommen schon damals Scenen vor, wie man sie heutzutage in Neapel mit dem Wunderblut des hl. Januarius erlebt, wenn die Leute von Tours dem hl. Martinus drohen, ihm jede Ehre zu versagen, wofern er ihre Bitten nicht erfülle (Gregor. Turon. de miraculis Martini); ferner Betrug mit vorgeblichen Wunderheilungen und falschen Reliquien, wie im 15. und 16. Jarhundert mit dem Gnadenschatz des Vincenzenmünsters und mit der Jäzergeschichte von Bern. Zwar wurde von Augustin, Chrysostomus u. a. der übertriebenen Verehrung der Heiligen und dem unsittlichen Vertrauen auf ihre Wunderkräfte nachdrücklich entgegengewirkt und vielmehr zur Nachamung ihrer Tugenden aufgefordert. Andererseits hatten aber dieselben Kirchenväter die Macht der angerufenen Heiligen und die Wirkungen der berürten Reliquien angepriesen und die Fürbitte für sie in den Oblationen des Abendmals durch den Hinweis auf ihren Anteil an der Herrlichkeit Christi umgedeutet (Augustin. Sermo 69: cum martyres recitantur ad altare Dei, non pro ipsis oratur, pro ceteris autem commemoratis defunctis oratur; injuria est enim pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari). Weit entschiedener trat im Anfang des 5. Jarhunderts der Presbyter Vigilantius in Barcellona gegen die Verehrer der Märtyrer und Reliquien auf, nannte sie Cinerarios et Idololatras und berief sich auf die hl. Schrift, nach welcher nur die Lebenden mit und für einander beten sollen, wärend es ungerechtfertigt sei, die Verstorbenen bei ihren Gräbern sich verweilend, geschweige in wunderkräftiger Wirksamkeit, zu denken. Ihm gegenüber hat Hieronymus den tiefgewurzelten und weitverbreiteten abergläubigen Heiligendienst der Kirche verfochten.

Dieser Dienst wurde später in der morgenländischen Kirche im Verlaufe der Bilderstreitigkeiten durch das zweite nicänische Konzil (787) kirchlich fixirt, nachdem zuvor Johannes Damascenus in seiner ἔκδοσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως die Verehrung der Heiligen und ihrer Bilder als uralte Tradition verteidigt hatte. Damals nahm das nördliche Abendland eine würdige Stellung ein, indem die Synoden von Frankfurt (794) und Paris (825) und die Karolinischen Bücher zwischen der erlaubten Betrachtung und der unerlaubten Verehrung der Bilder der Heiligen unterschieden und die Verehrung neuer Heiligen, sowie die Anlegung von Kapellen an den Straßen für sie und ihre Reliquien untersagten. Dagegen unternahm es nun die abendländische Wissenschaft, den vorhandenen Heiligendienst mit Gründen zu unterstützen, wie sie großenteils bis auf den heutigen Tag in der römischen Kirche gelten. Es sind die Tugenden und Verdienste der Heiligen, welche sie zu Gottes Freunden und zu Vertretern und Fürsprechern des Mangels und der Unwürdigkeit der Menschen vor dem Throne Gottes machen. Es ist ihr Anteil an Christi Weltherrschaft, was uns berechtigt, sie uns nahe zu denken und um die Hülfe ihrer stets erhörlichen Fürbitte bei Gott anzurufen, und uns verpflichtet, sie zu ehren und auch in ihren Reliquien und Bildern unsere Verehrung ihnen zu bezeugen. So Lombardus, Alexander von Hales, Thomas von Aquin. Diese Theologen machten, wie schon die Väter des zweiten nicän. Konzils, den Unterschied der λατρεία, adoratio, welche Gott und Christo, und der δουλεία, προσκύνησις, invocatio, welche den Heiligen gebüre. Thomas weist sogar dem Kruzifix als imago Christi eine adoratio latriae, der Jungfrau Maria non qualiscunque dulia, sed hyperdulia zu. Längst war die commemoratio et invocatio sanctorum in die Liturgie dermaßen aufgenommen, dass anstatt: annue nobis, Domine, ut animae famuli tu N. haec prosit oblatio, nun gesagt wurde: annue nobis, quaesumus, Domine, ut intercessione beati N. haec nobis prosit oblatio. Auch hatte sie das anwachsende Heer der Heiligen in sechs Klassen abgeteilt, von denen unter dem Vortritte der Mutter Gottes und Königin des Himmels und aller Heiligen zwei, die der Patriarchen und der Propheten dem Alten Test. vier, die der Apostel, der Märtyrer, der Bekenner und der heiligen Weiber (Frauen und Jungfrauen) dem Neuen Test. angehören. Ihre Aufzälung der Reihe nach und ihre Anrufung in Gruppen als apostoli, martyres etc. orate pro nobis geschieht im Messamt, die hohen Feste, die der Anbetung des dreieinigen Gottes allein gewidmet sein sollen, ausgenommen. Auch hat die christliche Kunst des Mittelalters sich mit Feststellung der Attribute der Heiligen (vgl. hierüber die Schrift von Wessely) beschäftigt, welche teils aus der heil. Schrift entlehnt sind, wie Petrus mit den Schlüsseln, der Täufer Johannes mit dem Agnus Dei auf dem Arm, die vier Evangelisten mit den vier Bestandteilen des alttestamentlichen Cherubs, teils aus der Tradition, wie Johannes der Evangelist mit dem Giftkelch, Anna mit dem Maria- und Jesuskind auf den Armen, Georg mit dem Lindwurm, Christof mit dem Jesusknaben, Florian mit dem Löschkübel; vornehmlich aus dem Martyrologium, wie Paulus mit dem Schwert, Bartholomäus mit dem Messer, Katharina mit dem Rad u. s. w. Die Heiligsprechung lag ursprünglich in der unwillkürlichen Verehrung der Gemeinden, dann ging sie von der Empfehlung und Anordnung der Bischöfe in ihren Diözesen, der Metropoliten in ihren Sprengeln aus. Doch wird im Mittelalter vielfach über Einschmuggelung unverdienter Märtyrer geklagt. Bei dem monarchischen Zug der abbendländischen Kirche musste die Entscheidung, wer als Heiliger allgemeine Verehrung in der ganzen Kirche anzusprechen habe, dem Papste zufallen. Dies geschah im 10. Jarh. Der älteste Heilige, dessen Kanonisation von Rom aus dekretirt wurde, ist der Bischof Ulrich von Augsburg, den 20 Jare nach seinem Tode Johann XV. i. J. 973 heilig sprach (s. d. Art. Kanonisation).

Schon im 11. Jarh. aber schrieb Guibert, Abt von Nogent sous Coucy, vier Bücher de pignoribus Sanctorum gegen die Missbräuche der Heiligen- und Reliquienverehrung. Unter den Vorläufern der Reformation war es besonders Wicliffe, der diejenigen Toren schalt, welche die Vermittlung anderer Heiligen suchen, da Christus selbst bereitwilliger sei zu helfen, als irgend einer derselben.

Huß war weit entfernt, die Kirche von dieser Seite anzugreifen, indem er noch in Konstanz sich feierlich gegen solchen Vorwurf verwart und seine Verehrung der Heiligen beteuert. Dagegen sagt ein Zeitgenosse desselben, Nikolaus von Clemange, in der Schrift de novis celebritatibus non instituendis, man sollte zu dem guten Beispiel der alten Christen zurückkehren, welche die Verehrung der Heiligen nicht bis zur Vernachlässigung Gottes, wie jetzt vor Augen liege, getrieben hätten. Und wie mussten die Reformatoren jene Heiligenbilder in den Kirchen auf zallosen Altären ansehen, welche Zwingli „bübisch und hurisch" nennt, und jenen Reliquienkram, von dem Luther in den schmalkaldischen Artikeln sagt: reliquiae Sanctorum refertae multis mendaciis, ineptiis et fatuitatibus; canum et equorum ossa ibi saepe reperta sunt. Gleichwol hat die augsburgische Konfession in richtigem Takt den gebürenden Gesichtspunkt aufgestellt: Memoria Sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum et bona opera juxta vocationem. Scriptura non docet invocare Sanctos seu petere auxilium a Sanctis, quia unum Christum nobis proponit mediatorem, propitiatorem, pontificem et intercessorem (Art. XXI). Und die Apologie sagt: Quum neque praeceptum neque promissio neque exemplum ex scripturis de invocandis Sanctis afferri possit, sequitur, conscientiam nihil posse certi de illa invocatione habere. Auch die reformirte Kirche, obwol sie um des Dekalogs willen alle Christus- und Heiligenbilder verwirft, wärend die lutherische die unanstößigen wol aufstellen, aber nicht verehren läßt, hat ausdrücklich (Conf. Helv. II, c. 5) erklärt, sie verwerfe die Heiligen nicht, noch denke sie gemein von ihnen; agnoscimus enim, eos esse viva Christi membra, amicos Dei, qui carnem et mundum gloriose vicerunt. Diligamus ergo eos ut fratres, et honoremus etiam, non tamen cultu aliquo, sed honorabili de eis existimatione, denique laudibus justis. Imitemur item eos etc. Daß auch Luther die commemoratio sanctorum aus der deutschen Messe strich, dass er die Reliquien fortschaffen ließ, war in der Ordnung.

Gegenüber dem unleugbaren Unfug, der um jene Zeit mit der Verehrung der Heiligen, dem Küssen, Bekleiden, Beschenken und Herumtragen ihrer Bilder, dem Knieen und Lichterbrennen davor, dem Schaustellen und Berüren ihrer Reliquien, dem Umhängen von Amuletten, dem Preisen ihrer Wunderwirkungen getrieben ward, und gegenüber dem Gewicht der Warheit, die in den schriftgemäßen evangelischen Bekenntnissen sich bezeugt hatte, hielten die Väter von Trient für geraten, sich der mildesten Fassung zu bedienen. (Sess. XXV.) (Docent), sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre; bonum atque utile esse, suppliciter eos invocare et ob beneficia impetranda a Deo per filium ejus Jesum Christum, qui solus noster redemtor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere; illos vero, qui negant, Sanctos aeterna felicitate in coelo fruentes invocandos esse, aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idolatriam, vel pugnare cum verbo Dei adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum Jesu Christi, vel stultum esse in coelo regnantibus voce vel mente supplicari, impie sentire. Und der römische Katechismus fügt bei: Extant divinae scripturae testimonia hujus invocationis. Hier ist die Hülfe der Heiligen einerseits auf ihre Mitherrschaft im Himmel gegründet, andererseits durch die Fürbitte, womit sie den Gläubigen bei Gott vertreten, und durch das Verdienst Christi, von dem ihre Verdienste nur ein Ausfluss sind, bedingt; und ihre Anrufung, im Unterschiede von der Anbetung, die allein Gott und Christo zukomme, mehr empfohlen als vorgeschrieben, nur als gut und nützlich bezeichnet, wärend die griechische Konfession des Peter Mogilas es ein χρέος nennt, die Maria und andere Heilige als Gottes Freunde anzurufen und ihre μεσιτεία bei Gott sich zu erflehen. Aus der Schrift aber läßt auch diese mildere Fassung sich nicht rechtfertigen und im Leben ist der alte Unfug geblieben.

Die neuere katholische Theologie hat in den Stellen der Apokalypse 5, 8; 8, 3. 4; 20, 4 dem Heiligendienst eine schwache Stütze zu geben versucht. Einleuchtender ist, wenn sie auf die Gemeinschaft des Glaubens hinweist, worin die Liebe der vollendeten Gerechten auch one unser Anrufen sich der schwachen, im

Fleische wallenden und mit der Welt kämpfenden Christen annimmt, das Bedürfnis der letzteren aber sich wie an den Vorbildern, so an den Fürbitten der Seligen stillt und stärkt. Möhler versteigt sich zu dem Satze, den, richtig verstanden, übrigens auch die evangelischen Bekenntnisse zugeben: sollen wir Christum anbeten, so müssen wir Heilige verehren (Symbolik § 45). Aber wie vorsichtig die katholische Theorie von dem Beruf und der Anrufung der Heiligen lautet, so bedenklich ist heute noch die Praxis dieser Kirche. Die Unterscheidung zwischen der Anrufung der Heiligen und der Erhörung, die nur Gott gewärt, zwischen der Hilfe, die sie leisten können, und dem Verdienste, das ihnen nur von Christo zufließen soll, verschwindet in dem Gemüte um so gewisser, als die Andacht an Innigkeit und Wärme zunimmt. Die lange Nomenklatur der Heiligen, die in der Messe als Fürsprecher und Nothelfer angerufen werden, verhüllt für den Volksverstand die Bedeutung der Macht und Gnadenfülle des dreieinigen Gottes, und mischt dadurch, daſs dem intercedere precibus auch meritis folgt, die Irrlehren von der Verdienstlichkeit eigener Werke und von der Überverdienstlichkeit der Werke der Heiligen ein.

Dem Einwurf der Protestanten, daſs die Heiligenverehrung unter den Zeugnissen der apostolischen Kirche keine Spur für sich aufweisen könne, ist von den Katholiken seit Schelstrate bis in die neuere Zeit durch das Thema von der disciplina arcani geantwortet worden. Aber die Theologen unserer Kirche konnten leicht nachweisen, daſs die disciplina arcani es mit anderen Dingen als mit der Anrufung der Heiligen und mit der Verehrung ihrer Bilder zu tun gehabt habe. S. den Art. Arkan-Disziplin.

Die Legenden der Heiligen, eine mit Dichtungen und Lügengebilden angefüllte Litteratur, sind frühe gesammelt und nach dem christlichen Kalender geordnet worden. Man besitzt noch von den alten Kalendarien, Menologieen und Martyrologieen bis in das 8. Jarhundert hinauf. Die beliebteste Sammlung der Vitae Sanctorum ist im Orient die des Simeon Metaphrastes (12. Jarh.), die berühmteste des Occidents aus früherer Zeit die legenda aurea des Jakobus de Voragine (§ 1298). Das wichtigste spätere Werk sind die von den Bollandisten unternommenen Acta Sanctorum Antverpiensia. S. den Art. Acta Martyrum. — Vgl. Chemniz, Examen concilii Tridentini, III; Lobegott Lange, Art. Heilige in der Encykl. von Ersch und Gruber. **Grüneisen** †.

Heiligenschein, Gloria, Nimbus, Aureola. Schon im Heidentum findet sich die Darstellung eines Lichtkreises oder Stralenkranzes um die Gestalt oder das Haupt von Göttern und Heroen, bei den Römern um die Köpfe der Kaiser auf Statuen, Münzen u. dgl. So bezeugt auch Servius zum Virgil, z. B. Aen. II, v. 616: nubes divina, est enim fluidum lumen, quo Deorum (III, v. 587: vel imperatorum) capita cinguntur, sic enim pingi solent. Auch bei den Ägyptern, Persern, Indiern finden sich änliche Darstellungen, dergleichen Didron aufführt. Im christlichen Altertum kommt zwar Gott, auch Christus, one den Lichtkreis auf Sarkophagen, letzterer aber mit demselben in den Katakomben vor, und eine Abraxasgemme trägt den Stralennimbus. Vom 4. Jarhundert an werden diese Attribute in verschiedener Form und Anwendung immer allgemeiner, nicht bloß bei heiligen Personen, auch beim Satan (Didron), bei dem Lamm, dem Löwen, den übrigen Evangelistensymbolen, später auch bei allegorischen Figuren. Gott Vater hat in der Regel den Nimbus in Form des Dreiecks, Christus rund mit eingezeichnetem Kreuz. Der hl. Geist, als Taube, wird gemeiniglich von dem Heiligenschein umflossen. Eine gleiche Einschließung findet sich auch in alten Miniaturen, wenn Gottes Gegenwart und Wirksamkeit nur durch eine Hand, die aus den Wolken reicht, bezeichnet wird. In der späteren Kunst liebt man es, den Nimbus als durchsichtige, horizontale oder schräge Scheibe über dem Haupte der Heiligen anzubringen. Didron nimmt die Gloria als Gattungsnamen solcher bildlichen Verklärungen, und unterscheidet innerhalb der Gattung Nimbus als Bezeichnung des Heiligenscheins, der das Haupt, Aureola als diejenige des Lichtglanzes, der die ganze Gestalt umgibt. — Vergl. dessen Iconographie chré-

tienne, S. 25 ff., de la gloire. Außerdem besonders Münter, Sinnbilder ꝛc. II, S. 20 ff. **Grüneisen** †.

Heiliger Geistesorden, s. Geist, Orden des h., und Hospitaliter.

Heiligkeit Gottes. Noch immer ist die biblische Wissenschaft arm an exegetisch-historischen Monographieen über die biblischen Grundbegriffe, und doch bedarf sie solcher, um tieferen Einblick in die Geschichte der Offenbarungsreligion zu gewinnen und um der christlichen Glaubenslehre neue befruchtende Erkenntnis zuzufüren. Über den Begriff der göttlichen Heiligkeit aber besitzen wir gegenwärtig zwei dankenswerte gründliche Abhandlungen, die von Diestel *) im Jarg. 1859 der Jarbb. für deutsche Theologie und die des Grafen Baudissin in Heft II, 1878, seiner Studien zur semitischen Religionsgeschichte; zwischen beiden erschien 1865 in dem 1. Supplement-Band (Bd. XIX) der Real-Encyklopädie der Oehlersche Art. Heiligkeit Gottes, welcher als ein dritter ebenbürtiger Beitrag zur Lösung des Problems angesehen werden darf. Wärend Diestel den Begriff der göttlichen Heiligkeit zu sehr partikularisirt, indem er ihn innerhalb der nationalen Schranke des theokratischen Bundesverhältnisses festhält und gegen den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, dem er (Jarbb. 1860) die Tendenz, dieses Bundesverhältnis zu entschränken, zuschreibt, als spezifisch alttestamentlich herabsetzt: gibt ihm Oehler in dem ersten Teile seines Artikels, an Schmieder und teilweise an Menken sich anschließend, eine Fülle des Inhalts und der Beziehungen, hinter welcher der sensus simplex des Worts sich verliert und die festen Umrisse des Begriffs verschwimmen. Die Abh. Baudissins leidet einerseits an dem entgegengesetzten Mangel: sie läßt die ethische Seite des Begriffs nicht zu ihrem vollen Rechte kommen, und andererseits verflößt sie ihn dergestalt in den Begriff der himmlischen Erhabenheit, dass das Charaktermerkmal, durch welches קדוש sich von andern synonymen Ausdrücken der Jenseitigkeit Gottes unterscheidet, schließlich verschwindet. Dennoch ist diese das Material beherrschende und in musterhaftem methodischen Gange verlaufende Untersuchung reich an richtigen Erkenntnissen und wolbegründeten Ergebnissen. Wir heben folgende heraus: 1) Es ist eine sprachwissenschaftlich feststehende Voraussetzung, dass die Bedeutung des Verbums קדש und seiner Derivata ursprünglich keine sittliche, sondern eine sinnliche ist. 2) Es ist eine zutreffende Beobachtung, dass das Wort mit seiner ganzen Verwandtschaft lediglich auf religiösem Gebiete gebraucht wird und dass sich dessen sinnliche Grundbedeutung also nur etymologisch und nicht aus dem Sprachgebrauch erweisen läst. 3) Es verhält sich one Widerrede so, dass die Vorstellung von der Heiligkeit bestimmter Sachen und Personen als in einem äußerlichen Verhältnis zum Kultus stehend die älteste ist, die sich mit dem Worte verbunden und dessen Gebrauch bestimmt hat. 4) Nicht minder war ist es, dass der alttestamentliche Wortbegriff weder dem Etymon noch der außerisraelitischen Verwendung des Wortes zu entnehmen ist, sondern dass er von der altiest. Gottesidee oder, wie wir auch sagen können, durch die Offenbarungsreligion einen eigentümlichen volleren höheren Inhalt empfangen hat. Besonders hoch aber schlagen wir das Zugeständnis Baudissins an, dass 5) die Geschichte des Begriffs der Heiligkeit keine geradlinige Entwickelung darstellt und dass die Entwickelungsstufe desselben bei diesem oder jenem Schriftsteller kein sicheres Anzeichen der Zeit ist, welcher er angehört, da es vorkommen kann, dass ein sehr später Schriftsteller an älteren Vorstellungen festhält, und da die Verschiedenheit der prophetischen und der priesterlichen Berufssphäre leicht den Schein einer Meinungsverschiedenheit erzeugen kann, welche in Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Auch darin stimmen wir überein, dass 6) die Grundbedeutung des eigenschaftlichen קדוש mit überwiegender Warscheinlichkeit der Lautverbindung קד (nicht דש) zu entnehmen ist, mit welcher sich die Vorstellung des Spaltens, Scheidens, Sonderns vorfindet, sodass es also als ein von Haus aus negativer Begriff das im Zustande das Geschiedenseins oder Hinausgerücktseins Be-

*) In Ausarbeitung dieses Aufsatzes begriffen, wurde ich durch die Nachricht seines am 15. Mai d. J. (1879) erfolgten Todes schmerzlich überrascht.

findliche bezeichnet; das apperceptionsweise Hinzunehmende aber, welches der Begriff negirt, ist nicht zunächst das Gewönliche und Gemeine, sondern das physisch Gebrechliche, Krankhafte, Mangelhafte. Mit Recht konstatirt Baudissin, dass קדוש und טמא nie geradezu als Gegensätze vorkommen, woraus zu schließen, dass קדוש nicht ganz auf gleicher Linie mit טהור steht, dass es nicht mit den gleichfalls ursprünglich negativen Begriffen בר (dessen Stammwort noch in der Bedeutung ‚aussondern' gemeinüblich ist) נקי und خالص zusammenfällt, dass es eine darüber hinausgehende umfassendere Bedeutung hat, indem es das Mangel- und Makellose bezeichnet. Überall da freilich, wo es auf Sachen oder Menschen angewendet wird, verbirgt sich diese Grundbedeutung; Baudissin hat Recht, dass man da überall mit dem Verhältnisbegriff des Gottgeweihten, Gottgehörigen auskommt. Aber, auf Gott angewendet, muss das Wort besagen, was er in sich ist, und es bezeichnet da, wie schon Quenstedt die Heiligkeit Gottes richtig definirt, die summa omnisque labis expers in Deo puritas. Hier ist es, wo Baudissin in eine falsche Ban einlenkt, indem er annimmt, dass קדוש, von Gott gesagt, zunächst den über das Irdische Erhabenen und erst von da aus den über Unreinheit (Sünde) Erhabenen bezeichnet, obwol er vorsichtig hinzugefügt, dass jene „scheinbar primäre" Bedeutung vielleicht nie für sich allein existirt habe. In Wirklichkeit gehört sie gar nicht zum eigentlichen Begriffsinhalt. Wenn in der phönizischen Inschrift des Sarkophags des Königs Eschmunazar die Götter אלנם קדשם (heilige Götter) heißen, so bedeutet das weder die überweltlichen noch die reinen, sondern die fehl- oder mangellosen, freilich nicht in dem geistigen Sinne, welchen קדוש und קדושים (Jos. 24, 19; Hos. 12, 1; Spr. 9, 10; 30, 3) als Benennung des einen innerhalb der Offenbarungsreligion gewinnt, welche wir nach dieser Seite hin mit Kuenen als die Religion des ethischen Monotheismus von den Heidentümern unterscheiden können. Überall aber, wo das Wort mehr als bloßer Verhältnisbegriff ist, verbindet sich im Sprachbewusstsein mit der Wurzelbedeutung sejunctus die Vorstellung sejunctus ab omni vitio, also labis expers. Auch das Assyrische bestätigt dies. In einer sumerisch-assyrischen Beschwörungsformel, deren Urtext sich in Band II der Cuneiform Inscriptions of Western Asia, p. 17 findet und welche Lenormant in Études Accadiennes III, pag. 67 zu übersetzen versucht hat, stehen in der ersten Zeile (und insoweit unterliegen Lösung und Verständnis keinem Zweifel eines auch nur einigermaßen Kundigen) ḳadištu (= קְדֵשָׁה) und als sumerisches Äquivalent nu-gig einander gegenüber; nu bedeutet ‚nicht' (assyr. lâ) und gig ist das übliche Wort für ‚krank' (assyr. marṣu) oder ‚Krankheit' (assyr. murṣu), die Hierodule heißt also ḳadištu als labis expers. In der zweiten Zeile steht dem nu-gig das assyr. ištaritu (= עשתרת), jedoch one Gottheits-Determinativ, gegenüber, woraus zu folgern scheint, dass in erster Linie Astarte selbst als ḳadištu, d. i. als fehllose gelte. Jedoch lassen wir dies dahingestellt — genug, dass auch so sich bestätigt, dass der semitische Begriff der Heiligkeit nicht Überweltlichkeit und Unnahbarkeit, wie auch Schultz (Alttest. Theologie S. 517 der 2. Aufl.) annimmt, sondern Fehl- und Mangellosigkeit, positiv gedacht also Vollkommenheit („Normalität des Lebens", wie es Diestel einmal treffend ausdrückt), zunächst in physischem Sinne, zu seinem centralen Merkmal hat. Gott der Heilige ist allerdings der Überweltliche und Unnahbare, aber daß Heiligkeit und Erhabenheit über die Erdwelt und überhaupt die Welt nicht zusammenfallen, zeigt beispielsweise Jes. 57, 15 (wonach der Heiligkeit des Überweltlichen auch die Heiligkeit seiner Thronstätte entspricht), und dass für die Unnahbarkeit Gottes andere Ausdrücke verfügbar sind, ist aus Ps. 2, 4; 97, 9; Jes. 33, 5 vgl. 14 u. a. St. ersichtlich. Wenn, wie Job 25, 5 f., 15, 15 f., 4, 18 f. gesagt wird, kein geschöpfliches Wesen bis zu den Engeln hinauf schlechthin flecken- und tadellos ist, so ist der absolut Heilige, gegen dessen Heiligkeit die der „Heiligen" seiner nächsten himmlischen Umgebung (Ps. 89, 8. 6; Dt. 33, 2; Sach. 14, 5; Jud. v. 14) nur eine abbildliche und beschränkte ist, ebendeshalb der Überweltliche, aber das ist nicht der Inhalt, sondern eine Konsequenz des Inhalts des Begriffs. Und wenn

Gott der Allheilige für endliche und ebendeshalb nicht absolut fehllose Wesen insofern unnahbar ist, als zwischen ihm und ihnen, mögen sie ihm auch noch so nahe kommen dürfen, doch immer ein unendlicher Abstand bleibt, so ist Heiligkeit deshalb doch nicht s. v. a. Unnahbarkeit; קָדַשׁ bedeutet Jes. 65, 5 nicht „unnahbar sein“, קִדֵּשׁ Ex. 19, 23 nicht „unnahbar machen“, sondern alles Heilige innerhalb der Kreaturwelt ist, obwol nicht heilig an und für sich, doch als von Gott Geheiligtes oder Gott Geweihtes für den, der nicht gleiche oder gleich hochgradige Heiligkeit oder Weihe besitzt, ein Noli me tangere — es verhält sich änlich mit dem lateinischen sacrosanctum, welches als solches religione oder auch lege unverletzlich ist und also den Sinn, aber nicht die Bedeutung des Unverletzlichen hat. Eine noch schlimmere Vermengung verschiedener Dinge ist es, wenn Duhm (Theologie der Propheten, S. 169 ff.) קָדֹשׁ für einen ästhetischen Begriff erklärt und als den Herrscherglanz des Herrscherverhältnisses, in welchem Jahve zu Israel steht, definirt: diese Doxa, welche als idealische Schönheit (vergl. aber zu Ps. 50, 2), ein ästhetischer Begriff heißen kann, hat die Namen כבוד, הוד, הדר, aber nicht קדש. Allerdings ist Gott, indem der Heilige, ebendadurch auch der Herrliche (נאדר בקדש Ex. 15, 11), denn wer קדוש ist, aber auch nur dieser, ist als solcher auch אדיר (Ps. 16, 3) — die zwei Begriffe können wechseln (vgl. z. B. שֵׁם קדשו Ps. 103, 1 u. ö. mit שם כבודו Ps. 72, 19), sie können verschmelzen (wie in der bildlichen Bezeichnung Gottes als אור ישׂראל Jes. 10, 17), weil sie in kausaler Wechselbeziehung stehen, aber sie fallen nicht zusammen, sondern verhalten sich wie Inneres und Äußeres, Voraussetzung und Folge, sodass z. B. nach Ex. 33, 19 derjenige, dem Gott die Gesamtheit des Reichtums an Gütern, die er besitzt und spendet, versichtbart, seine Herrlichkeit zu schauen bekommt. Abzuweisen ist auch v. Hofmanns Begriffsbestimmung des קדוש, wonach es, von Gott gesagt, den schlechthin Besonderen, in sich Geschlossenen, sein selbst Seienden bezeichnet — sie gibt dem Wurzelbegriff nicht die dem Wortgebrauche gemäß zu appercipirende Beziehung. Und statt mit Ritschl zu sagen: „Jahve heißt der Heilige insofern er einzigartig ist“, hat man vielmehr zu sagen: Er ist heilig in einzigartiger Weise, die schlechthinnige Heiligkeit, welche Duhm (S. 171) für ein begriffliches Unding erklärt, ist ihm wesentlich eigen: Niemand ist heilig wie er 1 Sam. 2, 2, er ist *μόνος ὅσιος* Apok. 15, 4. Ist nun aber labis expers der durch Etymon und Gebrauch dargereichte Grundbegriff des Wortes, so ergibt sich ein etwas anderer geschichtlicher Entwickelungsgang des Begriffs als der von Baudissin rekonstruirte. Beherrscht wird dieser Entwickelungsgang von dem Begriffe der Heiligkeit Gottes, dessen Bewegung zugleich die der ganzen Begriffssphäre ist; denn die ganze Wortsippe hat allüberall religiösen Sinn und da alle Intransitiv-, Transitiv- und Reflexivformen des Verbalstamms קדש (eingeschl. auch das Subst. מקדש) sich den Hauptbegriffen קֹדֶשׁ und קָדוֹשׁ als deren Derivate unterordnen, wie Baudissin S. 20 richtig bemerkt, so handelt es sich obenan um den Inhalt, mit welchem die Religion Israels diese Hauptbegriffe erfüllt oder, was wesentlich dasselbe, um den Sinn, den sie mit der Bezeichnung Jahves als des Heiligen verbunden hat. Verhält es sich wirklich so, dass die an Israel seit der Sinai-Gesetzgebung ergangene Gottesoffenbarung den in קדוש = labis expers ausgeprägten Begriff zu einem ethischen erhoben hat, so ist es von vornherein unwarscheinlich, dass, wie Baudissin behauptet, Aussagen, in denen die göttliche Heiligkeit als Vorbild menschlichen Verhaltens und also, positiv gewendet, als physisch-ethische Vollkommenheit erscheint, innerhalb des A. T. auf Lev. c. 11. 19. 20 beschränkt seien und dass überhaupt in den meisten Stellen, wo von Gott dem Heiligen die Rede ist, dem Begriffe der Heiligkeit alle ethische Bedeutung abgehe. Wenn man Ex. 22, 30 (Bundesbuch) isolirt, so läßt sich freilich sagen, das die Thora in ihrer ältesten Gestalt nur eine auf das Naturleben bezügliche Heiligkeit kenne. Aber גוי קדוש Ex. 19, 6 (Jehovist) ist doch gewiss eine nicht bloß auf *τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα* (Hebr. 9, 13), sondern vor allem auf sittliche Makellosigkeit gehende Berufsbestimmung; ihr Widerspiel lautet Jes. 1, 4

גוי חטא. Und stehen denn nicht auch die vielen auf Leiblichkeit und Leibesleben bezüglichen Satzungen, welche der nationale Zweck des Gesetzes, die Darstellung eines hl. Volkes mit sich brachte, unter einem alles beherrschenden ethischen Gesichtspunkte? Die Thora bekräftigt in diesem System von Satzungen die tiefernste Warheit, dass der allheilige Gott nicht bloß innere, sondern auch äußere Heiligkeit des geistleiblichen Menschen will und dass auch der leibliche Schmutz als mit der Sünde und ihren Folgen zusammenhängend ihm ein Greuel ist. Diestel ist im Unrecht, wenn er im Hinblick auf diese Reinigkeitssatzungen den gesetzlichen und überhaupt alttestamentlichen Heiligkeitsbegriff zu einem national-levitischen herabsetzt, der ebendeshalb im N. T. im Schwinden begriffen sei; dieses Verschwinden ist irrigerweise aus einer äußerlichen Stellen-Statistik gefolgert — *ἅγιος*, *ἁγιάζειν*, *ἁγιασμός*, *ἁγιώτης*, *ἁγιωσύνη* sind ja doch neutest. Grundbegriffe. Sie sind auf radikale von innen anhebende Erneuerung gerichtet, wärend der Standpunkt des Gesetzes überwiegend peripherisch, nicht central ist und in pädagogischen symbolischen Fingerzeigen von außen nach innen weist. Die Propheten bereiten die neutest. Einsetzung in das Centrum vor, die Einschärfung der Reinigkeitssatzungen lag onehin außerhalb ihres Berufes. Aber dass auch für prophetische Denkweise die auf das innere gehende Heiligkeitsforderung die auf das äußere gehende nicht ausschließt, zeigen Aussprüche wie Jes. 52, 11; 66, 17 in Vergleich mit 54, 13, und die neue Thora Ezechiels in Vergleich mit 36, 25 f. desselben Propheten. Auch das Deuteronomium, welches ja doch vor Jeremia und Zefanja ans Licht getreten sein soll und demzufolge noch der Blütezeit des vorexilischen Prophetentums angehört, warnt ja vor physischen Verunreinigungen mit Hinweis auf die Heiligkeit Jahves 14, 21 und bedingt andererseits die Heiligkeit Israels 28, 9 ganz so wie Ex. 19, 5 f.; Lev. 20, 7 f. durch Gehorsam gegen den Willen des heiligen Gottes, also vor allem durch sittliche Pflichterfüllung. Wir behaupten deshalb, dass überall, wo die Schrift Gott als den Heiligen bekennt, seine Heiligkeit als physische und obenan ethische Fehllosigkeit gedacht ist, und dass alle Heiligkeitsforderungen, die daraus abgeleitet werden, auch solche wie Dt. 23, 13—15, ethischen Grund und ethischen Zweck haben. In dem Lied am Meere Ex. c. 15, in welchem das erste Bekenntnis der Königsherrschaft Jahves erklingt, heißt die Rechte Jahves נאדרי בכח und er selbst als der Unvergleichliche unter den Göttern נאדר בקדש — die Heiligkeit, durch deren Erweisung er sich verherrlicht, ist da nicht seine „absolute Erhabenheit", sondern sein absoluter Gegensatz zu allem Bösen, der es nicht zuläßt, dass sein Volk die Beute der Tyrannen werde; die absolute Erhabenheit Gottes ist kein Trost, an ihn den Heiligen aber appellirt in Ps. 22, 4 der von seinen Verfolgern in Todesnot versenkte Gerechte, zu ihm nimmt Habakuk, indem er die chaldäische Weltmacht mit gotteslästerlichem Übermut in Juda schalten sieht, seine Zuflucht 1, 12 f.: „Bist du nicht von Urzeit her Jahve mein Gott, mein Heiliger (קדשׁי). . Du, rein von Augen, so dass du Böses nicht sehen, und der du auf Bedrückung nicht schauen kannst, warum schauest du Treulose, schweigst dabei, dass verschlingt der Gottlose den, der gerechter als er!" Und läßt sich denn wirklich Jos. 24, 19 die „ethische Färbung" vermissen? Neben der Heiligkeit Gottes steht ja sein Eifer, welcher ganze Hingabe fordert und Abgötterei als Sünde der Sünden andet. Und 1 Sam. 2, 2, wo Gott als Heiliger und im Parallelgliede als צור der Gott one gleichen heißt? צור ist er doch als Vertrauensgrund, und was das sagen will, zeigen Aussagen wie Dt. 32, 4; Jes. 26, 4. Selbst 1 Sam. 6, 20, wo die aus der Heiligkeit folgende Unnahbarkeit in Betracht kommt, liegt doch die Vorstellung unter, dass Gott der Heilige Anblick und Berürung der Lade, welche das Vehikel seiner Gegenwart ist, nur solchen gestattet, die er berufen und geweiht und also sich gewissermaßen konform gemacht hat. Und nun vollends die Benennung Gottes als des Heiligen Israels und des Geistes Gottes als heiligen Geistes! קדושׁ ישׂראל wäre nichts mehr als der in Israel verehrte erhabene Gott und רוח חקדשׁ nichts weiter als der göttliche Geist, sofern er in der Theokratie waltet? Was קדושׁ ישׂראל sagen will, ist doch vor allem der Berufungsvision Jesaias, in welcher dieser sein Lieb-

lingsname Gottes wurzelt, zu entnehmen. Da hält er sich, den Sündenunreinen, angesichts des Herrn, den die Seraphim als Dreimalheiligen preisen, für einen Verlornen; erst die seraphische Absolution tröstet und ermutigt ihn: der Gott, den er als sein Bote den Heiligen Israels nennt, ist also doch der von den Mängeln, mit denen die Kreatur, eingeschlossen auch die Himmelswesen, behaftet ist, und zumal von Sünde schlechthin Freie, der sich Israel zu eigen gegeben, damit dieses seiner Heiligkeit durch heiliges Verhalten entspreche (8, 13; 30, 12 f.). Auch רוח הקדש ist ein durchaus ethischer Begriff. Daſs es der „in der Theokratie [ein nur zu häufig in veräußerlichender Tendenz gemiſsbrauchtes Wort] waltende Geist“ ist, hat nur berechtigten Sinn, wenn man unter Theokratie das Reich Gottes versteht, dessen Mitgliedschaft durch Heiligung des Person- und Naturlebens bedingt ist. Wärend רוח יהוה der allgemeine Name ist, mit welchem sich zunächst die Vorstellung des absoluten Wissens und Vermögens verbindet, ist der Geist der Heiligkeit, das heißt welchem Heiligkeit eigen ist, der Geist Gottes als des Heiligen, welcher in dem, der ihn auf sich wirken läſst, Gott dem Heiligen gefälliges Leben schafft. Der Fromme, welcher gefallen ist, aber Buße tut, fleht, daſs Gott diesen seinen heil. Geist nicht von ihm nehme, Ps. 51, 13. Daſs man ihm widerstreben, ihn betrüben kann, Jes. 63, 10, setzt voraus, daſs er sittlich-religiöses Leben in dem Menschen zu wecken oder zu erneuern und zu stärken bezweckt. Und wenn ihn der Beter in Ps. 143, 10 רוחך טובה nennt, so will das sagen, daſs er das Heil des Menschen gern fördert. Wie Gott טוב ist, weil er Gedanken des Heils über den Menschen gefaſst hat, so ist sein Geist טובה, weil sein Wirken dahin gerichtet ist, diese Gedanken am Menschen zu verwirklichen. — Es bleibt also dabei, daſs קדוש labis expers bedeutet. Gott ist heilig als der, welcher von jederlei physischem und ethischem Mangel frei ist und zwar frei in höchster Potenz, frei in idealischer, ur- und vorbildlicher Weise. Er heißt nicht so als der Himmlische, als der überweltlich Erhabene, als der Herrliche, als der Unnahbare, als der Unvergleichliche — das sind Radien des Begriffs, nicht sein Centrum. Wenn Baudissin sagt, daſs der positive Inhalt des Begriffes die physisch-sittliche Integrität sei (S. 97), so stimmen wir überein, sofern es unverworren und unverwaschen festgehalten wird. Auch Oehler trifft nach langem Oscilliren das Rechte, indem er sagt: Die göttliche Heiligkeit wird als absolute Lebensvollkommenheit zu bestimmen sein, so aber, daſs diese Bestimmung wesentlich in ethischem Sinne gefaſst werde. **Fr. Delitzsch.**

Heiligkeit der Kirche, s. Kirche.

Heiligkeit, urspr. des Menschen, s. Gerechtigkeit, urspr.

Heiligkeit, Titel des Papstes, s. Papst.

Heiligsprechung, s. Kanonisation.

Heiligung. Der Begriff der Heiligung ist der Grundbegriff der religiösen Sittlichkeit in der heiligen Schrift. Er gehört dem Alten Testamente an wie dem Neuen, der Dogmatik wie der Moral. Die Wurzel desselben aber liegt in der Idee der Heiligkeit Gottes. Auf Grund der Heiligkeit Gottes soll der Mensch sich heiligen, durch dieselbe und für dieselbe: das ist die Heiligung. Die Heiligkeit Gottes aber ist der Grundzug der theokratischen alttestamentlichen Gottesidee. Jehovah ist der Heilige (Jes. 6). Der Begriff der Heiligkeit Gottes drückt aber nicht bloß sein negatives Verhalten aus, nach welchem er sich allem Unreinen, Gemeinen, Sündigen, entzieht, sondern ebensosehr sein positives Verhalten, nach welchem er eine seinem Wesen gemäße, heilige Gemeine stiftet. Die Vollendung der Offenbarung Gottes ist seine Offenbarung in dem heiligen Geist, welcher nicht nur alles Ungöttliche in der Welt abstößt und vernichtet, sondern auch das göttliche Leben mit absoluter Macht in die Welt einfürt, die Menschheit reinigt und vergeistigt, die Welt verklärt. Gott ist heilig als der Gott der heiligen Gemeine. „Ich bin der Herr euer Gott: darum sollt ihr euch heiligen, daſs ihr heilig seid: denn ich bin heilig“ (3 Mos. 11, 44. 45; 1 Petr. 1, 16). Daher preist auch Christus Gott als den heiligen Vater in seinem hohepriesterlichen Ge-

det, da wo er von seiner weltverklärenden Wirkung redet (Joh. 17, 11). Der hebräisch-theokratische Begriff der Heiligkeit (קֹדֶשׁ) findet sein weltliches Analogon in dem griechischen Begriff der Idealität. Ideell ist das, was sich der Idee gemäß verhält in seiner Erscheinung: das Schöne in seiner zum schönen Leben erweckenden Wirkung. Heilig aber ist das, was sich der Persönlichkeit, dem sich selbst erfassenden Geisteswesen gemäß verhält in seinem innerlichen Grunde: das Gute in seiner höheren, schöpferischen, das Gute stiftenden Potenz. Gott ist heilig, indem er sein ewiges, persönliches Wesen betätigt mit absoluter Gewisßheit, und damit das Reich des persönlichen Lebens stiftet, schützt und vollendet, das Reich der Liebe. Die üblichen Definitionen der Heiligkeit Gottes haben sich meist in die zwei Seiten des Begriffs, die negative und die positive, einseitig geteilt. Die älteren Dogmatiker (Calov, Quenstedt, Hollaz) lassen den Begriff der Heiligkeit Gottes größtenteils mit dem negativen Begriff der Wesensreinheit zusammenfallen (s. Bretschneider, Systematische Entwicklung der dogmat. Begriffe, S. 383), die neueren, namentlich Ammon, Wegscheider, Reinhard, Döderlein, haben diese Richtung noch verflacht, indem sie unter der Heiligkeit die Angemessenheit des Willens Gottes zum Sittengesetz, oder zu den Gesetzen seines Wissens verstanden. Sie vergaßen, dass die Heiligkeit als die Kausalität des Sittengesetzes betrachtet werden muss, oder vielmehr noch über die eigentlichste Kausalität desselben, die Gerechtigkeit, hinausliegt. Mit der Schleiermacherschen Definition, nach welcher wir „unter der Heiligkeit Gottes diejenige göttliche Ursächlichkeit verstehen, kraft deren in jedem menschlichen Gesamtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist", reicht man noch weniger aus, insofern es hier erst die Sünde ist, welche den Begriff des inneren Gesetzes und seiner Kausalität, der Heiligkeit, vermittelt. Die positive Seite des Begriffs wurde dagegen einseitig von der Kollenbusch-Menkenschen Schule aufgestellt, indem die Heiligkeit hier als die demütig sich herablassende Liebe gefasst werden sollte. Denn dieses Walten für sich betrachtet ist vielmehr die Barmherzigkeit. Indessen wurde mit dieser Definition auf ein durchweg vernachlässigtes Moment des Begriffs hingewiesen. Eine Zusammenfassung beider Seiten ist versucht worden in meiner Dogmatik I, S. 101. Man vergleiche die Verhandlungen darüber in Nitzsch, System S. 172. Es mag hier noch hervorgehoben werden, dass der Begriff der Heiligkeit Gottes insofern einen spezifischen Gegensatz zu der pantheistischen Weltanschauung bildet, als diese auf einer Vermengung Gottes und der Welt, des Geistes und der Materie, selbst des Guten und des Bösen beruht, ja indem sie sogar darauf ausgeht, das persönliche Wesen überhaupt in das unpersönliche aufgehen zu lassen. Die Heiligkeit hebt vielmehr alles Unpersönliche in dem Persönlichen auf.

Sich heiligen heißt demzufolge sich der persönlichen Wesenstreue Gottes gemäß und in der Kraft derselben der Verstrickung in das Unpersönliche entziehen, und in das persönliche Verhältnis zu Gott eingehend, sich zu einem wesensgemäßen, d. h. persönlichen Leben in der Liebe für ihn vollenden. Zuvörderst ist nun hier zu beachten, dass das Gesetz der Heiligung im Alten Testament, der Natur desselben gemäß, in typisch-symbolischer Gestalt auftritt, um sich im Neuen Testamente in dem Gesetz des Geistes, der realen Heiligung zu vollenden.

Weil Gott der Heilige ist (קָדוֹשׁ), so soll sein Volk heilig sein (3 Mos. 11, 44. 45; 5 Mos. 23, 14). Und weil das Volk von Natur unheilig ist, so besteht sein wesentlicher Beruf darin, sich zu heiligen. Dieser Beruf wird ihm aber durch die Gründung seines Heiligtums, worin alles dem Herrn geheiligt ist, und wodurch alle seine Lebensverhältnisse geheiligt werden sollen, in gesetzlich symbolischer Gestalt vor die Augen gestellt, und es wird durch diese symbolischen Heiligungen pädagogisch für die reale Heiligung erzogen. Der Akt des Heiligens (קִדֵּשׁ) umfasst aber dem Begriff der Heiligkeit gemäß allemal zwei Momente. Eine Person oder ein Gegenstand wird geheiligt, indem sie ihrer gemeinen weltlichen Beziehung durch symbolische Akte (Waschungen, Sühnungen rc.) entnommen, und dann durch eine positive Weihung (die Salbung, die Opferung rc.) in den

Dienst des Herrn gestellt, oder dem Herrn hingegeben wird. Der Welt nehmen und dem Herrn geben: das heißt heiligen. Die Heiligung hebt also als negative die falsche, profane Weltbeziehung des Objektes wider auf, und stellt als positive seine ware, religiöse Weltbeziehung wider her. Diese Heiligung Israels hat der heilige Gott im Alten Testament so lange in gesetzlich-symbolischer und pädagogischer Form geleitet, bis das Neue Testament vermittelt war, d. h. bis der Heilige oder das Heilige schlechthin (τὸ ἅγιον) von der Jungfrau konnte empfangen und geboren werden durch Wirkung des heiligen Geistes (Luk. 1, 35). Christus selbst aber hat seine angestammte Heiligkeit in einer steten Heiligung seines Lebens für die Welt entfaltet und behauptet, und diese zuletzt in der Opferung seines Lebens vollendet (Joh. 17, 18). Damit war das Kommen des heiligen Geistes vermittelt, und mit ihm empfingen die Gläubigen das Gesetz des Geistes, des neuen Lebens, der Liebe, d. h. das Prinzip der Heiligung. Die Christen aber werden die Heiligen genannt (Apostelgesch. 9, 32; Röm. 15, 26 ꝛc.), nicht etwa nur weil sie heilig werden sollen, sondern auch weil sie mit dem Glauben an Christum die wesentliche Heiligkeit als ihre Heiligkeit in ihr Inneres aufgenommen und zum Prinzip ihres Lebens gemacht haben. Die positive Heiligkeit als Lebenssat in einem zur Heiligkeit bestimmten, aber durchaus unheiligen Leben muss ihrer Natur nach als stete Heiligung wirksam sein. Die Christen sind als Heilige im Glaubensgrunde durch die Heiligung in ihrem Werden (2 Kor. 7, 1; 1 Thess. 4, 3. 4. 7; Ebr. 12, 14) zur Heiligung der Erscheinung des vollkommenen Lebens berufen (Röm. 6, 19. 22; Ephes. 1, 4; 5, 27; 1 Petr. 1, 15). Eben darum aber, weil der Begriff der Heiligung das ganze christliche Leben und Verhalten umfaſst, müssen wir hier nach verschiedenen Beziehungen die bestimmtesten Unterscheidungen eintreten lassen, wenn wir uns nicht in unklare und irrtümliche Auffassungen aller Art verwickeln wollen. Vor allem haben wir zu unterscheiden die Heiligung im allgemein theokratischen und die Heiligung im bestimmteren dogmatischen Sinne. Es entspricht durchaus der Herübernahme der alttestamentlichen Ausdrucksweise in das Neue Testament, oder vielmehr dem Verhältnis zwischen alttestamentlichem Typus und neutestamentlicher Erfüllung, wenn vielfach die Erlösung überhaupt, und zwar vorzugsweise das Element der Rechtfertigung des Sünders in ihr als ein heiligender Akt Gottes und Christi, als die Heiligung, welche die Gläubigen zu Heiligen gemacht hat, bezeichnet wird. In den Stellen Joh. 17, 17; Apg. 26, 18; Ebr. 2, 11 ꝛc. tritt die Erlösung nach ihrem ganzen Umfang in der Gestalt der Heiligung hervor; dagegen dient in den Stellen 1 Kor. 6, 11; Epheser 5, 26; Hebr. 10, 10 u. a. der gleiche Ausdruck dazu, ganz vorzugsweise die Rechtfertigung als Heiligung (von seiten Gottes) zu bezeichnen. Und wie so ganz natürlich, da das Taufbad im Neuen Bunde ebenso im realen Sinne den Sünder aussonderte von der Welt für den Herrn, indem es seine Gerechtsprechung besiegelte, wie im Alten Bunde die Beschneidung und Waschung den Israeliten schieden von der Welt und zu einem Eigentum des Herrn machten. Indessen sehen wir dieser Ausdrucksweise gegenüber auch schon die neutestamentlich dogmatische bestimmtere Bildung des Begriffs hervortreten in den Worten: Christus ist uns von Gott gemacht zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung (1 Kor. 1, 30) und in manchen anderen Stellen (1 Thessal. 4, 3; 4, 7; Ebr. 12, 14 u. s. w.). — Mit diesem Gegensatz der Ausdrucksweise ist der zweite allerdings verwandt, nach welchem die Heiligung vorzugsweise einmal als Akt Gottes oder Christi und seines Geistes genannt wird, sodann aber auch als Akt des gläubigen Menschen. Gott ist es, der die Menschen heiligt als der heilige Vater (Joh. 17, 17) durch die Heiligkeit und Heiligung (Selbsthingabe oder Opferweihe) Christi (V. 19) in der Heiligung (das Weihen) des Geistes (1 Petr. 1, 2). Diesem Wirken Gottes entspricht aber der Christ, indem er sich selber dem Herrn heiligt; nur geschieht dies im allgemeinen dadurch, daſs er in die erlösende, rechtfertigende und heiligende Heiligung von seiten Gottes eingeht (Epheser 1, 4; 1 Petri 1, 15; Apg. 26, 18). Auf diesem Grunde der allgemeinen theokratisch-göttlichen Heiligung der Gläubigen aber bildet sich nun die Unterscheidung der Rechtfertigung

und der Heiligung im engeren Sinne. Indessen muſs bemerkt werden, daſs bei dieser Koordination die Rechtfertigung die Form des göttlichen Wirkens hat, die Heiligung die Form des (christlich) menschlichen Verhaltens. Daher muſs man sich umsehen nach dem speziellen Element des göttlichen Waltens, welchem das spezielle Element des menschlichen Verhaltens in der Heiligung entspricht. Dies ist aber one Zweifel angegeben in der bekannten paulinischen Darstellung der gesamten Heilsordnung Röm. 8, 29: „Die er zuvor versehen (= erwält) hat, die hat er auch verordnet; die er aber verordnet hat, die hat er auch berufen, die er aber berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt, die er gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht. So wie hier dem göttlichen Akt der Erwälung die menschliche religiöse Anlage entspricht, der göttlichen Verordnung die menschliche Wallfart, der göttlichen Berufung die menschliche Bekehrung, der göttlichen Rechtfertigung der menschliche Glaube, so endlich der göttlichen Fürung zur Herrlichkeit, dem Herrlichmachen die (christlich-) menschliche Heiligung (s. m. positive Dogmatik II, S. 950). Der heilige Geist nämlich, welcher den Gläubigen beseelt, ist ebensowol das Prinzip seiner Heiligung, als seiner Verherrlichung, der Geist der Herrlichkeit. Daher zielt das ganze Walten Gottes über dem Gläubigen dahin, dieses Prinzip in ihm zur vollen Entfaltung zu bringen, ihn bis zur vollen Erscheinung seiner inneren Herrlichkeit zu vollenden, indem er seinerseits bis zum Ziele seiner herrlichen Erscheinung, welche mit der Heiligkeit eins ist, dem Herrn sich heiligt, d. h. dem göttlichen Herrlichmachen mit seinem Verhalten entspricht. Daher schließt sich 1 Kor. 1, 30 die Heiligung an die Gerechtigkeit an, wie Röm. 8, 29 die Verherrlichung an die Rechtfertigung; daher werden die Christen hin und wider aufgefordert, sich auf dem Grunde ihrer Erlösung zu heiligen (2 Kor. 7, 1; 1 Theſſ. 4, 3; Ebr. 12, 14). Wenn aber die Heiligung wurzeln soll in der Rechtfertigung, so heißt das mit andern Worten, sie soll wurzeln in der Heiligung des Namens Gottes (Matth. 6, 9; vgl. 2 Mos. 20, 7) oder in der Tatsache, daſs Gott in dem Herzen der Gläubigen geheiligt wird (1 Petri 3, 15). Der Name Gottes nämlich ist die Erkenntnis Gottes, oder der Gott im Herzen, und der Glaubensblick auf die rechtfertigende Gnade Gottes in Christo ist mit der Widerkehr der reinen Erkenntnis Gottes, oder mit der Heiligung seines Namens eins und dasselbe. Gleichwie aber die alttestamentliche Heiligung von der Erkenntnis des einigen rettenden Jehovah ausgeht, und sich alsbald darin betätigt, daſs der Israelit sich von der Welt aussondert und dem Herrn heiligt, so vollzieht sich auch die neutestamentliche Heiligung in realer Weise darin, daſs der alte Mensch ausgezogen wird, der neue angezogen (Ephes. 4, 22; Koloſſ. 3, 9; Galat. 2, 19); d. h. sie ist negativ und positiv zugleich. In ihrem negativen Verhalten setzt sich die Buße des Gläubigen fort, und wird zur täglichen Buße, in ihrem positiven Verhalten setzt sich sein Glauben fort, und betätigt sich in der Frucht des Glaubens, in der Liebe. Immer mehr ertötet der Christ alle seine ungöttlichen Beziehungen zur Welt, und in demselben Maße erweckt er seine wesentlichen Beziehungen zu Gott zum neuen Leben. Seine Heiligung vollendet sich darin, daſs er sein ganzes Leben und seine ganze Welt und Weltbeziehung Gott opfert, und daſs er damit sein Gottesbewuſstsein über alle seine Welt- und Lebensbeziehungen verbreitet. Sie geht dabei aber naturgemäß von innen nach außen. Zuerst wird das Innerste geheiligt: die Erkenntnis Gottes im Geiste. Von dem Geiste aus aber verbreitet sich die Heiligung über Seele und Leib (1 Theſſ. 5, 23), über die Glieder des leiblichen Lebens und das ganze Lebensgebiet (Röm. 6, 19; 11, 1). Das Ziel ist Heiligkeit und Herrlichkeit.

Man hat viel darüber gestritten, ob die Heiligung ein Werk Gottes sei, oder ein Werk des Menschen. Dieser Streit verkennt die Eigentümlichkeit der christlichen Lebenssphäre. Hier ist überall der Mensch von Gott ergriffen, und Gott in dem Menschen wirksam; das christliche Leben ist spezifisch gottesmenschlich. Wenn man nun hier auf diejenigen Stellen zurückblickt, wo die Heiligung mit theokratischem Ausdruck die Rechtfertigung bezeichnet, so ist es keine Frage, daſs in diesen Stellen von dem Werke Gottes in dem Glauben des Menschen die Rede ist. Die dogmatisch begriffene Heiligung im spezifischen Sinne aber, welche

sich auf diese Rechtfertigung gründet, ist in ihrer Form ein Werk des Menschen, d. h. ein Tun des Christenmenschen in der Kraft des ihn heiligenden oder verherrlichenden Herrn. Denn gerade darin besteht ja das neue Leben, dass der Mensch zur Liebe erwacht, zur freien geistigen Selbstbestimmung in der Gemeinschaft des Herrn.

An dieser Stelle können wir jedoch den Zwiespalt zwischen der katholischen und der evangelischen Dogmatik über das Verhältnis der Rechtfertigung zur Heiligung nicht übersehen. Das Concilium Tridentinum erklärt (Sessio 6, cap. 7): die Rechtfertigung ist nicht allein die Vergebung der Sünden, sondern auch die Heiligung und die Erneuerung des inneren Menschen. Sie betrachtet also die Rechtfertigung als Gerechtmachung im eigentlichen Sinne, und lässt sie mit der Heiligung in Eins zusammengehen. Die Apologie der Augsburgischen Konfession dagegen erklärt: die Rechtfertigung sei nicht ein wirkliches Gerechtmachen, sondern ein Gerechtsprechen im forensischen Sinne. Insofern nun aber dieses Gerechtsprechen doch ein wirkliches Vergeben der alten Schuld und eine Adoption oder Aufnahme in die Kindschaft des neuen Lebens sein soll, kann allerdings nicht geleugnet werden, dass jenes Gerechtsprechen Gottes ein wirksames, ein schöpferisches ist. Was aber das protestantische Bekenntnis aufs bestimmteste will, ist die entschiedene Unterscheidung zwischen der einmaligen vollendeten Rechtfertigung und der allmählichen fortgehenden Heiligung, ja die gegensätzliche Betrachtung beider Heilsmomente. Die katholischen Dogmatiker sind sich nun gleich geblieben in der Geltendmachung ihres tridentinischen Symbols. „Die Heiligung, lehrt Klee (kath. Dogmatik III, 85), ist eine Versetzung aus dem Zustande der Ungnade, in welchem die Kinder des ersten Adam geboren werden, in den Zustand der Gnade und der göttlichen Kindschaft durch den zweiten Adam, Jesus Christus, unsern Erlöser.“ In der protestantischen Kirche dagegen haben nicht nur früher die Socinianer (s. Winer S. 102) den Begriff der Rechtfertigung und der Heiligung konfundirt, und die Rationalisten später gar das Verhältnis beider umgekehrt (Wegscheider, Institutiones § 155), sondern in der neueren Zeit hat sich auch die kirchliche Dogmatik von der Vermischung beider nicht frei gehalten (s. m. Dogmatik S. 1042). Wir werden nun freilich zugeben müssen, dass die h. Schrift vielfach, namentlich in der johanneischen Theologie, beide Momente einheitlich zusammenfasst (1 Joh. 3, 5. 6). Ebenso, dass die Rechtfertigung als ein Sprechen Gottes notwendig ein wirksames, ein schöpferisches sein muss, also one irgend eine Gerechtmachung nicht zu denken ist. Gleichwol verpflichtet uns die heilige Schrift durch ihren Vorgang, beide Momente nach ihrem besonderen Charakter und gegensätzlichen Verhältnis zu unterscheiden; und zwar nicht nur Paulus (Röm. III—V), sondern auch Petrus (1, 18—22), Johannes (1 Joh. 1, 9), der Hebräerbrief (4, 16) und selbst Jakobus (1, 18). Nicht minder verpflichtet uns dazu das Wesen des christlichen Glaubens und Lebens selbst. Der Gläubige ist unter der Rechtfertigung ein Werk Gottes, er ist versenkt in Christum mit seiner Anschauung. In seiner Heiligung aber treibt er das Werk Gottes, und nimmt er Christum auf in sein eigenes Leben. Der Ort unserer Rechtfertigung ist Christus (wir in Christo); der Ort unserer Heiligung ist unser neues Leben (Christus in uns). Die Rechtfertigung ist eine ideelle Einheit, ein einmaliger Akt wie die Taufe, die Heiligung ist eine unendliche Mannigfaltigkeit, stets sich widerholend wie die Feier des heiligen Abendmals. Die Rechtfertigung ist das Prinzip unseres neuen Lebens und als Prinzip in sich vollendet, die Heiligung ist das Werden, die Entwickelung des neuen Lebens, und demzufolge nicht vollendet vor dem Eingang in das himmlische Erbe. Der Gegensatz ist eben so bestimmt wie der Wurzeltrieb und der Fruchttrieb im Leben der Pflanze. Offenbar aber muss die Heiligung selbst dadurch alterirt, verwirrt, entkräftet werden, wenn sie ihrem Wurzelleben entrückt und auf sich selbst gestellt werden soll. Nur aus der Zuversicht der Rechtfertigung quellen die Kräfte der Heiligung bis zur Vollendung empor. Es ist eine dogmatische Kalamität in der evangelischen Kirche, dass mehr als eine theologische Autorität den Gegensatz zwischen Rechtfertigung und Heiligung verwischt hat. Darüber, dass die Rechtfertigung ein actus forensis bleibt,

wenn sie sich auch in der Menschenbrust vollzieht (Hebr. 10, 22), kann man sich durch den Art. „Tersteegen" in unserer Encyklopädie orientiren. Tersteegen wusste von einem forum conscientiae. Auch der Hebräerbrief K. 10, 22. Vielfach mangelt den Erweckten dieser Zeit die göttliche Gewichtigkeit oder Gewissheit der Kindschaft Gottes, daher bilden sich so manche krankhafte Aufregungen, wenn religiöse Meteore auftauchen, wenn es heißt: Siehe, Christus ist da, siehe, er ist dort (Matth. 24, 26), — „glaubets nicht".

Schließlich muss bemerkt werden, dass der Begriff der Heiligung ebenso sehr der Ethik als der Dogmatik angehört, und umgekehrt. In der Dogmatik bezeichnet sie das letzte Moment der Heilsordnung; in der Ethik dagegen hat sie die Tugendlehre zu begründen. **Lange.**

Heilkunst bei den Hebräern, s. Arzneikunst bei den Juden.

Heilsordnung, ordo salutis, auch oeconomia salutis, ist in der späteren evangelischen Dogmatik (s. unten) eine Überschrift, unter welcher die Begriffe, welche sich auf die subjektive Verwirklichung des Heiles beziehen, abgehandelt werden, nämlich in der Regel: Berufung, Erleuchtung, Widergeburt und Bekehrung, Buße, Heiligung, mystische Vereinigung, und oft auch Rechtfertigung und Glaube, sowie zuletzt noch Verherrlichung. Die Behandlung in der Dogmatik zeigt eine sehr große Verschiedenheit in der mannigfaltigen Spaltung und Über- oder Unterordnung der Begriffe: Widergeburt, Erneuerung, Bekehrung, Buße. Dagegen ist es im allgemeinen ein sehr bestimmter Begriffskreis, welcher unter jener Überschrift zusammengefasst wird, sowie auch die Ordnung der Reihe im wesentlichen die gleiche ist, oder wenigstens durchaus nach demselben Plan und Grundgedanken entworfen scheint. Es liegt nicht in der Aufgabe dieses Artikels, der Auffassung und den besonderen Verhältnissen jener einzelnen Begriffe nachzugehen. Wir haben hier zu handeln: 1) von der Stellung des Ganzen in der Glaubenslehre; 2) davon, welche Begriffe zu der Lehre von der Heilsordnung gehören; 3) in welchem Verhältnisse diese als Momente des Ganzen zu einander stehen, oder welche Kategorie in dem ordo als solchem enthalten ist.

Die Lehre von der Heilsordnung ist hienach zu unterscheiden von der Lehre vom Heile überhaupt, oder dem Gebiete der Dogmatik, welches die Soteriologie genannt wird, oder auch als die Wirkungssphäre des heiligen Geistes bezeichnet wird, sowie von jedem Teile dieses Gebietes, welcher mehr als jene Begriffsreihe unter irgend einem anderen Gesichtspunkte zusammenfasst. Und dies ist um so mehr zu bemerken, als in beiden Beziehungen oftmals Verwechslung stattgefunden hat. Sie ist ein Teil jenes Gesamtgebietes. Neben ihr gehören in dasselbe die Lehren von dem göttlichen Heilsplane oder der Erwälung, von den Gnadenmitteln, dem Worte und den Sakramenten, von der Kirche und endlich von den letzten Dingen. Von allen diesen Gegenständen lässt sie sich bestimmt unterscheiden und gegen sie abgrenzen. Der Beschluss der göttlichen Gnadenwal wird auf den Wegen der Heilsordnung ausgefürt, durch die Gnadenmittel ist ihr Anfang und Fortschritt bedingt. Der Lehre von der Kirche gegenüber hat sie die Verwirklichung des Heiles im einzelnen zum Gegenstande, der von den letzten Dingen gegenüber den Prozess, welcher erst zur Vollendung füren soll.

Die letztere Bemerkung fürt darauf, dass in jedem Falle die Verherrlichung (glorificatio) nicht mehr mit Recht zur Heilsordnung gezält werden kann. Aber etwas änliches scheint auch mit dem ersten Begriffe stattzufinden, mit der Berufung (vocatio). Zwar scheint es natürlich und geboten, mit der besonderen göttlichen Aufforderung und Einladung, welche an den Einzelnen ergeht und ihn das durch Christum gewirkte Heil ergreifen heißt, den Weg der Erfarung und Aneignung dieses Heiles zu beginnen, da doch diese nur durch jenen göttlichen Anfang zu stande kommen kann. Allein, wenn man dies streng durchfüren wollte, so müsste man folgerichtig auch die göttliche Erwälung oder Gnadenwal hereinziehen. So gut wie die Erwälung gehört aber auch die Berufung, obwol sie die Ausfürung der ersteren in der Zeit ist, zu der Voraussetzung der Heilsordnung, und ist nicht ein Glied derselben. Und will man dagegen sagen, dass

doch auch andere Bestandteile der Heilsordnung, wie die Bekehrung und die Heiligung, göttliche Taten oder Wirkungen des heiligen Geistes seien, so ist zu entgegnen, dass immer noch ein wesentlicher Unterschied bleibt: denn die Berufung kommt erst an den Menschen, alle jene Wirkungen aber geschehen in ihm, dort also liegt die Tätigkeit Gottes noch ganz über und jenseits des inneren Lebens, hier wirkt sie organisch durch dasselbe. Was aber der Berufung als subjektives Lebensmoment entspricht, das hat innerhalb der Heilsordnung, auch wenn jene ausgeschieden wird, doch seine genügende Vertretung durch den Begriff der Erleuchtung (illuminatio). Das Verlangen, diese beiden Begriffe aus der Lehre von der Heilsordnung zu entfernen, ist übrigens kein neues. Der Begriff der glorificatio wurde nur in älterer Zeit zu derselben gerechnet, und ist schon längst aus ihr verbannt. Aber auch dem der Berufung ist durch den Vorgang Schleiermachers schon die andere Stellung angewiesen worden. Und je tiefer die Überzeugung eindringt, dass eine fruchtbare Behandlung der Lehre von der Gnadenwal von einer organischen und geschichtlichen Auffassung derselben und Verknüpfung mit dem wirklichen Gange der Berufung (vgl. z. B. Martensens Dogmatik) abhängig ist, desto mehr wird sich auch jene Stellung des Begriffes der Berufung unbestritten Ban brechen. Hienach bleiben für die Heilsordnung noch die Begriffe, die zur Widergeburt und Bekehrung einerseits gehören, und die Heiligung andererseits, so dass wir im allgemeinen sagen können: der Gegenstand des ordo salutis ist, das subjektive christliche Leben oder den persönlichen Besitz des Heiles nach den zwei Hauptgesichtspunkten seines Anfanges und Fortganges zu beschreiben. Um so dringender aber ersteht jetzt die Frage, ob hienach der Begriff der Rechtfertigung auch noch in die Heilsordnung gezogen werden kann. Allerdings ist sie in einem anderen Sinne Tat Gottes, als die Berufung. Nämlich die Rechtfertigung setzt ja als durch den Glauben sich verwirklichend, wie es scheint, immer schon ein subjektives Leben voraus, und scheint mithin dem Prozesse dieses letzteren an einer bestimmten Stufe eingegliedert werden zu müssen. Zudem kann man die Schwierigkeit geltend machen, welche dann entsteht, wenn man die Lehre von der Rechtfertigung außerhalb der Heiligung behandeln will. Denn es ist die Frage: wo soll dies geschehen? Geschieht es vorher, so fehlt für den Begriff des Glaubens die natürliche Voraussetzung, nämlich die Nachweisung, wie er durch Berufung, Erleuchtung und Buße entstehen konnte, und im Gange der Heilsordnung fehlt die entscheidende Wendung, welche die nachfolgenden Früchte des Glaubens in der Heiligung und dem inneren Leben erst begreiflich macht; das letztere trifft um so mehr zu, wenn man sie nach der Heilsordnung stellt, wobei dann überdies Widerholungen unvermeidlich sind. Andererseits aber stehen der Eingliederung in die Lehre von der Heilsordnung ebenfalls sehr wesentliche Bedenken entgegen. Einmal ist doch die Rechtfertigung, wenn gleich durch den Glauben sich verwirklichend, nach der Auffassung unserer Kirche ein ganz anderer Akt Gottes, als die Heiligung; sie ist mit einem Worte ein transscendenter Akt, und von menschlicher Seite nicht vermittelt, noch sich selbst durch organisches Eingehen in das menschliche Leben vermittelnd, deswegen, weil der Glaube nichts als die Aneignung der reinen Empfänglichkeit ist. Fürs zweite aber kommt durch jene Eingliederung die Lehre von der Heilsordnung in entschiedenen Konflikt mit der Lehre unserer Kirche von den Sakramenten, insbesondere von der Taufe; denn die Rechtfertigung ist eine Frucht der Taufe; dies ist aber unmöglich, wenn sie nur als eine Frucht innerhalb des Prozesses des schon entwickelten Glaubens- und Heilsweges erscheint. Selbst da, wo die Rechtfertigung bei einem aus der Taufgnade gefallenen neu zu geschehen hat, ist dies doch nach unserer kirchlichen Anschauung nur ein Widerbelebtwerden der Taufgnade (vgl. Schneckenburger, vgl. Darstellung des luther. und reform. Lehrbegriffs II, S. 61). Andererseits aber erscheint es bei der Aufnahme der Rechtfertigung in die Heilsordnung eben deswegen auch fast unmöglich, ihr den reinen Charakter zu waren, nach welchem sie als absoluter göttlicher Gnadenakt nicht der zeitlichen Entwickelung und Fortbildung innerhalb oder außerhalb ihrer selbst unterworfen ist. Denn wie das Ganze in der Heilsordnung der höheren Vollendung zustrebt (darin lag auch die Be-

rechtigung des Gefüles, welches die glorificatio noch hereinziehen ließ), so ist dann offenbar die Heiligung und mystische Vereinigung die höhere Fortsetzung des rechtfertigenden Aktes. Oder, will man dies vermeiden, so wird man doch den letztern wenigstens durch den ganzen Prozess der Heilsordnung hindurch als sich selbst bewärend und Leben entfaltend und mithin als der Entwickelung unterworfen denken müssen.

Wenn diese Momente gegen die Aufnahme der Rechtfertigung unter die Glieder in der Reihe der Heilsordnung sprechen, so kann man allerdings aber auch fragen, ob nicht überhaupt dieser ganze locus der Dogmatik, der bekanntlich auch erst der späteren Lehrausbildung in unserer Kirche angehört, im Widerspruch mit der sakramentalen Basis, wenigstens der evangelisch-lutherischen Lehre stehe, so dass dieser innere Konflikt nur an jenem Begriffe am stärksten in das Licht treten würde. Nicht nur scheint hier die ganze Verwirklichung des christlichen Heiles den Charakter eines Prozesses anzunehmen, wärend sie nach der strengen Auffassung der sakramentlichen Gnade schlechthin gegeben erscheint; sondern dieser Prozess hat auch einen Schwerpunkt, eine Mitte der entscheidenden Wendung, und diese fällt nicht an den Anfang der Entwickelung, oder die Entscheidung ist nicht Voraussetzung derselben, sondern sie entsteht erst in ihrem Laufe, ist mithin das Ergebnis eines zeitlichen Ganges, und selbst notwendig in eine bestimmte Zeit der Entwickelung fallend. Und allerdings wird sich hier nicht verkennen lassen, dass eine ungelöste innere Schwierigkeit stattfindet, indem von den älteren Dogmatikern die beiden ineinandergreifenden Gesichtspunkte nur nebeneinander gestellt wurden, die neueren aber entschieden, dem Einflusse der pietistischen und methodistischen Auffassung folgend, dem subjektiven Elemente das Übergewicht gegeben haben. Es handelt sich dabei vor allem um eine klare Auffassung der Begriffsreihe als solcher, nämlich nicht des Wesens der Begriffe, sondern des Verhältnisses, in welchem sie zu einander stehen, und des Ganzen, welches sie dadurch darstellen sollen. In der älteren Darstellung hat man sich einfach damit begnügt, die einzelnen Vorgänge als ebenso viele Stufen (gradus) des modus salutis consequendae, oder des ordo beneficiorum Christi percipiendorum zu bezeichnen; allein mit dieser Bezeichnung selbst ist über den Charakter noch wenig entschieden. Bestimmtheit kommt erst dadurch mehr herein, dass wir bei den älteren Dogmatikern wol entschiedene Verwarungen dagegen finden, dass man sich etwa die Stufen als zeitlich aufeinanderfolgend denken möchte. Sie sind also nur die verschiedenen in der Betrachtung auseinanderfallenden Seiten einer und derselben Sache, eines und desselben Vorganges, was freilich nicht folgerichtig im einzelnen durchgefürt ist. Dadurch fiel aber auch die Frage weg, ob nun diese Veränderung im Menschen, welche Kern und Gesamtbedeutung der Heilsordnung ist, in eine bestimmte Zeit falle, und trat hienach auch noch kein Zusammenstoß mit der Sakramentslehre zu Tage. Und zugleich erklärt es sich, dass man nicht eben darauf bedacht war, die Folgerichtigkeit psychologischer Entwickelung im Auge zu haben, sondern in der Darstellung der Begriffe nacheinander sich mehr von dem Verhältnisse der wirksamen Gnade zur menschlichen Empfänglichkeit leiten ließ. Die spätere Fortfürung der Lehre hat dagegen jene Verwarung meist vergessen, und one sich in der Regel grundsätzlich darüber auszusprechen, in der Tat unbefangen eine Geschichte des inneren Lebens in der Verwirklichung des Heiles zu geben gedacht, was denn auch schon daran sich bestätigt, dass man immer sorgfältiger die Momente in eine Folge ordnete, in welcher sie nacheinander in der Wirklichkeit vorkommen und den vollständigen Gang eines zum Evangelium gefürten und durch dasselbe stufenweise veränderten Lebens beschreiben. Eine Folge davon ist neben dieser einleuchtenderen Ordnung der Begriffe auch unverkennbar die Vereinfachung der Reihe. Nämlich man befliss sich, dieselbe mehr auf die wirklich subjektiven Vorgänge zu beschränken, wärend die älteren Dogmatiker nicht nur die justificatio, sondern nötigenfalls auch die electio mit in den ordo salutis verflechten konnten, eben weil sie nur das Zustandekommen des Heils nach seinen Momenten, nicht als einen geschichtlichen Verlauf beschreiben wollten. Nur deswegen kann, zumal in der neuesten Theologie, die Rechtfertigung auch in jenen

ganz geschichtlich aufgefasten Verlauf hereingezogen werden, weil sie namentlich seit Schleiermachers Vorgang selbst als ein subjektiver Akt, eine Reflexion im Selbstbewusstsein, welche sich den Heilsratschluss persönlich zueignet, und so ein göttliches Urteil erzeugt, angesehen wird. Gegen diese geschichtliche Auffassung sprechen nun aber dennoch mehrere Gründe. Fürs erste der schon besprochene unvermeidliche Konflikt mit der Lehre von der Gnade im Sakrament. Aber hiermit hängt dann auch die Einwendung aus psychologischen Gründen zusammen, dass insbesondere eine Lebensstufe der Erleuchtung gar nicht so zeitlich von der der Bekehrung getrennt gedacht werden kann, indem sich ein solches mechanisches Aufeinanderfolgen der Wirkung auf die einzelnen Seelenkräfte nicht denken lässt. Und endlich spricht sogar die Wirklichkeit der Erfarung dagegen, welche den Heilsprozess, wo derselbe nicht methodisch-gewaltsam in die Form dieses bestimmten Verlaufes gedrängt wird, weder gebunden an eine bestimmte Ordnung der Momente, noch überhaupt als eine so zeitlich und empirisch zu ergreifende Aktfolge zeigt. Und damit scheinen wir zu der älteren Auffassung zurückgedrängt zu werden, welche jedoch, so wie sie ist, auch keinenfalls haltbar ist, da sie mehr bloß verneint, als dass sie eine klare Ansicht und einheitliche Verknüpfung der Begriffe herausgebildet hätte. Hier ist also noch eine Aufgabe zu lösen, und der Mangel an völliger Klarheit über dieselbe ist wol namentlich ein Grund, warum die Lehrweise darin noch so mannigfaltig ist. Wenn hier nicht der Ort ist, einen Versuch zur Lösung zu machen, so kann doch so viel bemerkt werden, als durch den bisherigen Hang der Dinge nächste Forderung zu sein scheint. Die kirchliche Lehrbildung in ihren Gängen fällt hier zugleich mit einer praktischen Frage zusammen, welche durch den Pietismus und Methodismus und den Gegensatz ihrer Ansichten zu der kirchlichen vom Anfange und der Bildung des christlichen Lebens aufgeworfen ist, das heißt mit der Frage: ob zur Verwirklichung des Christentums eine einmal in bestimmter Zeit eingetretene Erweckung und Bekehrung notwendig ist, oder ob jene Verwirklichung als eine Fortwirkung der sakramentlichen Gnade in der Art betrachtet werden darf, dass entweder das Beharren in derselben ein stetiges ist, oder aber, wo es seine Stetigkeit nicht bewart, das Zurückgehen auf die Taufgnade in unendlich vielen und mannigfaltigen Gestalten, und nur unter anderen auch in *einem* ein für allemal eintretenden Entscheidungsakte geschieht. Ist dies die Frage, so scheint es die Aufgabe des Lehrstückes von der Heilsordnung zu sein, nicht nur, dass alle im Verlaufe der subjektiven Heilsverwirklichung und Aneignung eintretenden Akte und Zustände beschrieben, begriffen und in ein richtiges Verhältnis zu einander gesetzt werden, sondern dass eben zugleich dieses Problem, nämlich das Verhältnis der subjektiven zeitlichen Entwickelung zu dem göttlichen Anfange, gelöst und, wofern jene Mannigfaltigkeit der Lebenswege anerkannt wird, für dieselbe doch eine Einheit in bestimmten Normen und ein Kanon der Prinzipien gefunden werde. Es wäre also nicht ein schlechthinniges Gesetz aufzustellen, sondern die Gesetzmäßigkeit innerhalb der Freiheit zu beschreiben und mit derselben zu vereinigen. Hiedurch ließe sich dann auch eine Erschöpfung sämtlicher hieher gehöriger Begriffe denken, one dass doch durch die Fülle derselben die Einfachheit der Behandlung leiden müsste. Es ist leicht ersichtlich, wenn man das Schwanken der Dogmatik betrachtet, die einzelne Begriffe wie die Widergeburt, bald als einzelnes Moment auffürt, bald als die Einheit mehrerer Akte, bald ihr gar keine Stelle geben will, die für andere, wie den Begriff der Erweckung, der doch mit keinem andern ganz zusammenfällt, in der Regel keinen Platz hat, wider andere, wie Buße und Bekehrung, bald zusammenfallen lässt, bald von einander unterscheidet und einander unterordnet —, dass hier eine Überfülle von Gesichtspunkten vorhanden sein muss, welche nicht nur in der zufälligen Mannigfaltigkeit der dogmatischen Ansichten, sondern in dem Stoffe selbst ihren Grund hat. Und dieser Grund ist offenbar kein anderer als die Freiheit des subjektiven Lebens selbst, welches sich dem methodistischen Winkelmaße nicht fügen will. Eben dieselbe Freiheit ist nur denkbar unter der Voraussetzung, dass nicht nur die wesentlichen Akte der Gnade selbst, die Erwälung mit der Berufung und die Rechtfertigung feststehen, sondern auch

die Tatsache der Begnadigung selbst, wie sie durch den Lebensgrund des Sakramentes gesetzt ist. Fragt man nach dem obersten Begriff des Ganzen, so werden wir wol kurz sagen können, es ist der Glaube. Scheiden wir auch die Rechtfertigung aus, so gehört doch der Glaube in dieses subjektive Gebiet, aber freilich nicht als Moment, sondern als das Ganze.

Das große Interesse des Lehrstückes, dessen Entwickelung in der Dogmatik bei aller Verworrenheit eine der bedeutsamsten ist, rürt eben daher, dass hier einer der Punkte ist, wo sich das subjektive Element Ban für seine berechtigte Anerkennung bricht, und nachdem es sich in seiner Einseitigkeit geltend gemacht hat, nun doch selbst wider zu der Grundanschauung des kirchlichen Lehrbegriffes als der allein vernünftigen und theoretisch wie praktisch waren zurücktreibt. — Es ist noch etwa die Frage übrig, ob neben der Heilsordnung noch ein besonderes Lehrstück von der Wirksamkeit des heiligen Geistes bestehen soll, welche deswegen häufig verneint wird, weil unter den verschiedenen Wirkungen oder Ämtern des heil. Geistes doch immer die einzelnen Lebensmomente der Heilsordnung widerkehren. Behandelt man diese Lehre so, so ist allerdings offenbar eines neben dem andern überflüssig, und zwar, da die subjektive Fassung immer noch ein mehreres enthalten muss, scheint die Lehre vom Wirken des heil. Geistes gestrichen werden zu müssen. Indessen lässt sich doch eine Behandlung derselben denken, bei welcher ihr ihr eigentümliches Recht gewart bliebe, nämlich wenn man hier nicht sowol die einzelnen Akte beschreibt, als vielmehr das wesentliche Verhältnis des heiligen Geistes zum menschlichen Geiste selbst zum Gegenstande macht. So wird dann damit eine Grundlage für die Lehre von der Heilsordnung selbst gegeben.

Geschichtliches. Es ist in vorstehenden Andeutungen nicht von der biblischen Grundlage ausgegangen worden. Denn so reich der biblische Stoff für die einzelnen Momente der Heilsordnung ist, so wenig können wir doch in der Bibel, welche überhaupt keine Dogmatik gibt, Normen für eine methodologische Frage finden. Zwar hat man solche gesucht, und die Anknüpfungspunkte in Joh. 6, 44; Röm. 8, 29. 30 und änlichen Aussprüchen benützt. Allein dort ist bloß der Anteil an der Erlösung auf die göttliche Kausalität zurückgefürt, hier bloß die Zusammengehörigkeit aller Heilstatsachen ausgesprochen. Viel näher zur Anwendung liegen Stellen wie Jak. 1, 3 oder Röm. 5, 3. 4. Die Schrift stellt uns den ganzen unendlichen Reichtum des Lebens in den Wegen der Heilsordnung in einer Fülle teils von Beispielen, teils von Warheitsworten dar, einen viel größeren Reichtum, als ihn uns die Erfarung des wirklichen Lebens kennen lehrt, und darum doch eine Bestätigung für ihn. Diesen möglichst in seiner Größe zu erkennen, wird die Aufgabe des rechten Schriftgebrauches in diesem Stücke sein. Und insbesondere wird es nicht an der Bestätigung der Freiheit fehlen, wenn wir diese in ihrer Gesetzmäßigkeit zu erkennen suchen. — Die Heilsordnung als christliches Lehrstück ist auf dem Boden der evangelischen Theologie erwachsen. Die Väter der alten Kirche haben in zwangloser Weise von den Erfarungen dieses Gebietes gesprochen. Analogieen finden sich bei ihnen einesteils in der Ausbildung der Stufen des Katechumenates und der Bußdisziplin, anderenteils in der Beschreibung der Vollendung der christlichen Erkenntnis und des christlichen Lebens im waren Wissen (Alexandriner), teilweise auch in Augustinus' Darstellungen des Verhältnisses von Gnade und Freiheit. — Änlich ist es auch in der Glanzzeit der mittelalterlichen Kirche und der scholastischen Theologie geblieben. Ein Ersatz einer Heilsordnungslehre ist die Darstellung des wachsenden und sich vollendenden christlichen Lebens, unter dem Einflusse und in den Charakteren der sieben Sakramente. Dass auch die Mystik des Mittelalters weniger die Aneignung des Heiles, als die Stufen der geistlichen Vollendung im Sinne hatte, hat Nitzsch (System der christl. Lehre, S. 140) angemerkt, wir können hinzusetzen, oder: die Stufen asketischer Bereitung. — Die Prinzipien der evangelischen Kirche mussten erst diesen Gegenstand ans Licht bringen. Der Begriff oder Entwurf der Heilsordnung findet sich zwar auch in den symbolischen Büchern noch nicht. Was man davon anfürt Cat. min. 372. F. C. 670 (vgl. Hase, Hutterus rediv.),

fällt doch eigentlich in eine Kategorie mit den biblischen locis. Die Konkordienformel ist die einzige lutherische Bekenntnisschrift, welche im zweiten Artikel nicht nur reichen Stoff für die Auffassung des Heilsweges darbietet, sondern auch auf den Aufbau dieser Lehre hindrängt, indem sie die Grenzlinien für die Lehre vom Wirken des göttlichen Geistes am und im Menschlichen zieht. Überhaupt lag die Notwendigkeit dieser Ausbildung im evangelischen Glauben, weil der ganze christliche Lebensreichtum in Rechtfertigung und Glauben zusammengedrängt war, somit im Gebiete des subjektiven Lebens, dessen Momente eben dadurch zu ihrem Rechte kamen. Die formelle Ausbildung hat aber erst mit jener Wendung in der Geschichte der lutherisch-evangelischen Dogmatik begonnen, da diese aus locis in ein analytisches System gebracht wurde. Zuvor standen die einzelnen Stoffe lose nebeneinander, oder sogar zerstreut von einander entfernt. Die geordnete Zusammenstellung beginnt mit Hülsemann, Calov, König, vgl. Bretschneider, System. Entw., § 113; Schmid, Dogm. der evangel.-luth. Kirche, § 39 ff.; Gaß, Gesch. der prot. Dogm. I, 362 ff. (an diesen Orten auch das Nähere über die Litteratur). Der letztere Geschichtschreiber hat die Weise derselben bei Quenstedt eingehend geschildert, wiewol er sich vorzüglich nur über das Verhältnis von Gnade und Freiheit im Heilsprozess mehr verbreitet. Es ist hienach nicht richtig, dass der Pietismus dieses Lehrstück in der deutschen Theologie erst hervorgerufen. Vielmehr war es der eigene Bildungstrieb in der orthodoxen Dogmatik, welche jenem auch hier wie überhaupt den Stoff gab. Der weitere Verlauf zeigt dann, wie schon oben bemerkt wurde, den Trieb, die Lehre zu vereinfachen. Baier handelt noch einmal in der älteren einfachen Weise von den Momenten des Heilsweges, indem er sie zusammenstellt one Einheit, aber allerdings in der einmal festgesetzten Ordnung. Im dritten Teil der Dogmatik, der von der Gnade Gottes gegen den Sünder handelt, redet er zuerst von der Gnade überhaupt, von Christo, vom Glauben an Christum, dann aber von Widergeburt und Bekehrung, Rechtfertigung, Erneuerung und guten Werken, Wort Gottes ꝛc. Hier ist doch alles um die Rechtfertigung gruppirt, und alle anderen Akte sind nur Modalitäten des Vorgangs derselben, die Widergeburt, die vom Tode der Sünde zum Leben fürt, wie die Bekehrung oder Buße, die in contritio und fides zerfällt, und deren nächstes Ziel eben die Rechtfertigung ist. Dass dabei die Bekehrung, im Unterschiede von der Widergeburt, nur dem Erwachsenen zukommt, bleibt one weitere Folgen. Denselben Weg mit denselben Begriffen verfolgt noch Buddeus (1. von der Gnade, 2. von Christo, 3. vom Glauben, Widergeburt und Bekehrung, 4. von der Rechtfertigung, 5. von der Heiligung), macht aber den Anfang einer folgereichen Unterscheidung, indem er den actus und status der regeneratio wol auseinandergehalten wissen will. Dagegen hat wider Hollaz die ausgebildete Reihe nach der Quenstedtschen Art: vocatio, illuminatio, conversio, regeneratio, justificatio, unio, renovatio, conservatio fidei et sanctitatis, glorificatio, welche zwar die actus gratiae applicatricis repräsentiren, nämlich der gr. praeveniens, praeparans, operans etc., wobei aber doch die mehr subjektive Richtung in der Ordnung der Begriffe unschwer zu erkennen ist. Nur der Trieb zur Vereinfachung zeigt sich bei Lange (und Rambach) in der Einteilung der Heilsordnung: 1) de vocatione et conversione, 2) de justificatione et sanctificatione, 3) de reliquis charismatibus etc. Dagegen ist die Baumgartensche Weise sehr charakteristisch, der zuerst den Menschen vom Stande der Unschuld und Sünde aus durch den Gnadenberuf, die Erleuchtung, Widergeburt, Rechtfertigung bis zur unio begleitet, später aber nach den Sakramenten nun erst von der Heilsordnung handelt unter den Titeln: a) von Buße und Bekehrung, b) Glauben, c) guten Werken, d) vom Kreuz, e) vom Gebet (hierauf von der Kirche), sodass also hier eine göttliche und menschliche Akt-Reihe ganz auseinandertreten (änlich wie später de Wette wollte). Die Art, wie die Heilsordnung sich im System geltend macht, erinnert an die Parallele des Religionsbegriffs, der sich allmählich seine Stellung sichert. Der Rationalismus hat den vorhandenen Begriffen den tieferen Hintergrund genommen, sie moralisch umgedeutet und nach psychologischen Schemen geordnet. Banbrechend ist auch hier Schleiermacher gewesen, nicht nur

dadurch, dass er die Begriffe organisch zu gruppiren versucht hat, sondern dass er auch dem Ganzen als solchem eine Wurzel gegeben hat, indem er es als den Ausdruck des Lebens Christi im einzelnen Leben fasste. Dass dabei die Rechtfertigung nicht zu ihrem Rechte kam und überhaupt das subjektive Element dominirend ist, liegt in den Voraussetzungen. Das objektive Moment ist von Nitzsch dagegen wider mehr hervorgehoben, so jedoch, dass der Begriff der Heilsordnung dadurch nicht mehr streng abgegrenzt erscheint; andererseits ist hier namentlich ein Schritt zu der organischen und freien Auffassung des Prozesses geschehen. Änlich ist das Streben in Langes Dogmatik. Übrigens ist in neuerer Zeit verhältnismäßig wenig für die Aufhellung des Gegenstandes geschehen. Die reformirte Auffassung der Heilsordnung in ihrer Eigentümlichkeit und im Unterschiede von der lutherischen, von der wir ausgegangen sind, ist trefflich gezeichnet und dabei viel Licht auf den Gegenstand selbst geworfen in Schneckenburgers vergl. Darstell. des luther. und reform. Lehrbegriffs. Sie tritt trotz des Schleiermacherschen Schemas doch auch in Schweizer, Glaubenslehre der evangel.-ref. Kirche hervor. Im allgemeinen läßt sich sagen, dass das Interesse für die Momente der Heilsordnung ein geringeres sein muss, je mehr die große Veränderung selbst eine transscendente ist, dagegen ist dann im Gegengewichte die Anschauung von dem Prozesse der Heiligung um so ausgebildeter. Von den neueren ist besonders zu verweisen auf Lipsius, Dogmatik § 719. Sonst vergl. auch Schröder, Lehre von der Heilsordnung; Theol. Stud. u. Krit. 1857. **C. Weizsäcker.**

Heimburg, s. Gregor v. Heimburg.

Heimsuchung Marias, Schwestern der, s. Franz von Sales.

Heinerrius (Heineck), Johann Michael. Dieser höchst achtbare lutherische Gelehrte war am 12. Dezember 1674 zu Eisenberg geboren. Er studirte in Jena und Gießen, machte nach einem Aufenthalte in Frankfurt am Main eine Reise nach Holland und Hamburg, ließ sich einige Zeit in Helmstädt als Docent nieder und wurde 1699 Diakonus zu Goslar, wo er zu zalreichen historischen Arbeiten Gelegenheit fand. Zehn Jare später wurde er Pastor an der Ulrichskirche zu Halle, im Jare 1711 Oberpfarrer zu U. L. Frauen daselbst und endlich 1720 kgl. preuß. Konsistorialrat und Inspektor des Ministeriums im Saalkreise. Von Helmstädt aus war er 1710 zum Doktor der Theologie ernannt worden. Der Name dieses Mannes ist in gutem Andenken geblieben durch sein Hauptwerk: „Eigentliche und wahrhaftige Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche nach ihrer Historie, Glaubenslehren und Kirchengebräuchen, in drei Theilen", Leipzig 1711. Nach den mancherlei Stoffsammlungen und Untersuchungen eines Petrus Arcudius, Leo Allatius, Richard Simon, Calov, Calixt, Haberkorn, Hottinger und Spanheim liefert Heineccius die erste vollständige und geordnete Darstellung des neueren kirchlichen Griechentums, und zwar hauptsächlich der eigentlich griechischen Kirche, weniger der russischen und der übrigen orientalischen Patriarchate, über deren Verhältnisse keine zuverlässige Auskunft gegeben werden konnte. Der Standpunkt des Schriftstellers ist unbefangen, die „Warheit soll auf den Konsens der Griechen nicht ankommen", aber durchaus wolwollend; es verrät sich eine ernste Teilnahme am Gegenstand sowie der Wunsch, für die traurige Beschaffenheit der fernliegenden griechischen Christenheit und für ihre eigentümlichen Zustände ein allgemein christliches und wissenschaftliches Interesse zu erwecken. Der erste Teil handelt vom Ursprung und Verfall der griechischen Kirche, von Unionsverhandlungen und Bekenntnisschriften, der zweite sehr ausfürlich von der Lehre, der dritte und wertvollste von den gottesdienstlichen Gebräuchen, worauf im Anhange noch einige wichtige Aktenstücke in deutscher Übersetzung folgen. Überall werden alte und neuere Zeiten unterschieden, auch Abbildungen sind eingeschaltet. Die dogmenhistorischen Abschnitte sind im Verlauf meist unbrauchbar geworden, die übrigen, die Kirche, den Kultus und die neuere Litteratur betreffenden, leiden an Veraltung der Methode und Darstellungsweise. Aber der Verfasser hat sich der damals zugänglichen Quellen in solchem Umfange und mit so großer Sorgfalt bedient, dass sein Buch noch gegenwärtig als unentbehrliches Hilfsmittel und in einigen Beziehungen sogar als die eigentliche

Unterlage für die neueren Studien über die griechische Kirche bezeichnet werden muss. — Andere Früchte seines Fleißes betrafen die Geschichte und Altertümer der Stadt Goslar (Annalium et antiquitatum Goslariensium libri IV, Historische Nachricht vom Zustande der Kirchen zu Goslar, 1704, worin einige Aktenstücke und Briefe über den Socinianer Ostorodt, Nummorum Goslariensium sylloge), den Ursprung des Brandenburgischen Hauses (De originibus domus Brandenburgicae), den Frieden zu Osnabrück, das Appellationsinstrument des Kardinals von Noailles wegen der Constitutio Unigenitus (Halle 1718). Abgesehen von diesen und anderen rein gelehrten Arbeiten (De veteribus Germanorum sigillis, Scriptores rerum Germanicarum [zusammen mit Leuckfeld], De JCtis christianis priorum saeculorum, De fatis studii historico-chronologici, Disputationes de Paulo διαλογουμένῳ, De absolutione mortuorum in eccl. Gr., De Crodone Harzeburgico, De anno natali Christi, De colloquiis religiosis) hat sich Heineccius auch einigemal an den kirchlichen Bewegungen seiner Zeit beteiligt. Nach dem Ende des französischen Cevennenkrieges flüchteten einige der dortigen sogenannten Inspirirten (s. d. Art.), wie Elie Marion, Jean Cavalier, Durand Fage, Jean Allut nebst ihren Schreibern Facio und Portales nach England, gelangten nach Deutschland und ließen sich in Halle 1713 nieder, wo sie im nächsten Jare durch die Feier eines Liebesmales ihre Sekte zu befestigen suchten. Es kam über diese anstößigen Auftritte zu amtlichen Verhandlungen, und Heineccius bewies im Namen des lutherischen Ministeriums zu Halle gegenüber den Verteidigungen des Engländers John Lacy und des Irländes Richard Bulkeley mit altorthodoxer Strenge und Gründlichkeit, dass Offenbarungen dieser Art nicht zu erwarten, am wenigsten aber solchen Enthusiasten ein prophetischer Charakter beizulegen sei (Prüfung der sogenannten neuen Propheten und ihres außerordentlichen Aufstandes (Halle 1715). Etwas früher fällt der langwierige terministische Streit. Die Meinung Böses über die den verstockten Sündern gesteckte peremtorische Gnadenfrist wurde bekanntlich im Jare 1700 von Speners Schwiegersone A. Rechenberg aufgenommen, von Ittig in Leipzig lebhaft bekämpft. Auch Heineccius stellte sich 1703 in einem „Sendschreiben an Thomas Ittig wegen des Termini Gratiae" auf Rechenbergs Seite, doch scheint er dabei mehr Ittigs gehässiges Betragen als dessen Stellung zu der Streitfrage ins Auge gefasst zu haben. Im folgenden Jare dedizirte er Spener selbst und mit ehrenden Worten eine Schrift; er gehörte also persönlich zu den Freunden des letzteren, wärend übrigens in seinen Schriften keine Abweichungen von dem kirchlich-orthodoxen Lehrbegriff vor Augen liegen. Der Privatcharakter des Mannes wird gerühmt, womit die Tüchtigkeit seiner litterarischen Leistungen wol übereinstimmt. — Er starb am 11. September 1722. — Vgl. Walch, Bibl. theol. sel.; Jöchers Gelehrten-Lexikon; H. Hesse, Der terministische Streit, S. 456. Dr. Gaß.

Heinrich von Gent (Henricus de Gandavo), ward 1217 in Muyden, einer Vorstadt von Gent (daher Mundanus), geboren, ein Glied des Geschlechtes der Goethals (daher Henricus Bonicollius). Ein Schüler Alberts des Gr., trat er in Paris, wo er an der Sorbonne über Theologie und Philosophie Vorlesungen hielt, als ein gefeierter Lehrer auf und erhielt den Ehrennamen Doctor solemnis. Wenn er trotzdem keine Schule gründete, so wird dies vornehmlich daher kommen, dass er der allgemeinen Zeitströmung sich entgegenstemmte und nicht Aristoteles, sondern Plato als letzte philosophische Autorität aufstellte. Seine Schriften sind: Summa quaestionum ordinariarum, d. h. der erste Teil einer vollen Summa mit der Gotteslehre, und Quodlibeta theologica, Kommentarien über Aristoteles' Physik und Metaphysik, eine Biographie des hl. Eleutherus, De viris illustribus ecclesiasticis. Er starb den 29. Juni 1293 als Archidiakon zu Tournay. Vgl. Du Pin, Nouv. biblioth. des aut. ecclés., T. X, p. 85; Cave, Script. eccles. hist. liter. p. 649. Über seine philosophische Stellung vgl. Prantl, Geschichte der Logik im Abendland, 3, 190ff., und K. Werner, Heinrich von Gent als Repräsentant des christlichen Platonismus im 13. Jarh. Denkschriften der k. k. Akademie der Wissenschaften, phil.-histor. Classe, 1878, S. 97 ff.

G. Plitt.

Heinrich von Hutington, Archidiakonus der Diözese von Hutingdon, früher Kanonikus von Lincoln, lebte in der Mitte des zwölften Jarhunderts unter der Regierung des Königs Stephan und schrieb verschiedene Geschichtswerke, worunter das berühmteste seine Geschichte von England in zehn Büchern. Die Historia Anglorum beginnt mit dem Jar der Landung des Julius Cäsar, und ist bis zum Jar 1154 fortgefürt. Heinrich widmete sein Werk demselben Bischof Alexander von Lincoln, welchen auch Galfried von Monmuth in einigen Büchern seiner historia Britonum anredet. Wilhelm von Malmesbury nennt Heinrich mit Anerkennung, die späteren englischen Chronisten schrieben ihn häufig ab, und sein Werk hat noch jetzt für den Historiker dadurch besonderen Wert, dass er zu demselben schon normannische Quellen benützt zu haben scheint. Seine Geschichte lässt überall den vaterlandsliebenden, geistlichen wie weltlichen Unterdrückern abholden Angelsachsen erkennen. Lappenberg (Gesch. v. England I, S. LX) sagt über ihn: „seine Chronologie ist höchst verworren und oft unrichtig, sowie häufig auch die genealogischen Nachrichten". Das Werk ist in der Sammlung von Henry Savile: Rerum anglicarum scriptores post Bedam praecipui (Lond. 1596) abgedruckt. Außerdem findet sich von ihm noch ein Libellus de contemtu mundi in D'Achery Spicileg. **Herzog.**

Heinrich von Kettenbach, s. Kettenbach.

Heinrich von Langenstein (auch Henricus de Hassia genannt), von seinem neuesten Biographen in die Reihe der Reformatoren vor der Reformation aufgenommen, übrigens unstreitig um die Kirche seiner Zeit hoch verdient, geboren c. 1325 im Schoße einer alten adeligen Famlie in Hessen, studirte in Paris, wurde 1363 daselbst Magister, 1375 Licentiat der Theologie, lehrte in Paris Philosophie und Theologie, aber auch Astronomie und Mathematik, und wurde Vize-Kanzler der Universität. Er zeichnete sich aus durch die Mannigfaltigkeit seiner Kenntnisse und seine Rüge des herrschenden Aberglaubens; er erklärte sich gegen das Dogma von der unbefleckten Empfängnis der Maria. Unter den Studirenden in Paris, deren Zal sehr groß war, griff damals ein rohes materialistisches System um sich. Die Konsequenz, die sich aus der Astrologie ergab, dass der Mensch, von den Gestirnen abhängend, notwendig unfrei und für seine Handlungen nicht verantwortlich sei, wurde one Scheu gezogen. Gegen den an der Universität herrschenden Aberglauben und Unglauben erhob sich eine Partei, an deren Spitze Nikolaus Oresmius und Heinrich von Langenstein standen. Dieser, der anfänglich sich besonders mit Astronomie beschäftigte, bekämpfte in mehreren Schriften die Richtung, welche aus dem Erscheinen eines Kometen, sodann aus einer Sonnen- und Mondfinsternis den Schluss zog, dass große Unglücksfälle den Völkern bevorstünden. Man brachte diese Erscheinungen mit der Erwartung der nahen Zukunft Christi in Zusammenhang. Heinrich von Langenstein ist hierin um so mehr zu loben, als sehr bedeutende Männer, z. B. Peter d'Ailli, dem astrologischen Aberglauben huldigten. Er nahm auch, nachdem er einige Zeit zur Partei der Neutralen oder Indifferentisten gehalten, sehr tätigen Anteil an den Versuchen der Pariser Universität, das päpstliche Schisma zu heben, und wurde damals Rektor der Universität. Im J. 1390 nach Wien berufen, förderte er wesentlich die Sache der jungen Universität, worin fast alles neu zu schaffen war; nachdem er 1393 daselbst das Rektorat bekleidet hatte, starb er 1397. Unter den theologischen Schriften ist besonders wichtig sein consilium pacis de unione ac reformatione ecclesiae in concilio generali quaerenda (bei Hermann von der Hardt magnum oecum. Const. Consil. T. II.). In meisterhafter Weise wird in dieser Schrift das Kirchensystem, das den allgemeinen Konzilien des 15. Jarh. zu Grunde liegt, dargestellt. Von anderen Schriften sind als viel gebraucht zu nennen secreta sacerdotum, quae in missa teneri debent. Dazu kommen noch andere von Hartwig aufgefürte Schriften, exegetische, worunter die über die drei ersten Kapitel der Genesis, die eine gewisse Berühmtheit erlangt hat, und worin er seine mathematischen und physikalischen Kenntnisse, sowie sein übriges reiches Wissen niedergelegt hat; — außerdem dogmatische Schriften, über die Sentenzen und Schrif-

ten erbaulichen und religiös belehrenden Inhalts, eine Anzal von Predigten, in Wien von L. als Prof. gehalten.

S. Fabricius, Bibliotheca mediae et infirmae latinitatis. Artikel v. Rommel bei Ersch und Gruber. Hartwig, Leben und Schriften Heinrichs v. Langenstein, Marburg 1858. Herzog.†

Heinrich von Lausanne oder auch Heinrich von Clugny, sogenannt, weil er in Lausanne zuerst als reformatorischer Prediger auftrat, und weil er bis dahin dem Cluniacenserorden angehört hatte. Er kann nicht, wie oft geschieht, als Schüler und Nachfolger des bekannten Peter von Bruys bezeichnet werden, obwol er eine zeitlang mit diesem zusammengewirkt hat, und die Petrobrusianer nach ihres Meisters Tode sich um ihn scharten: hat er doch längst zuvor, ehe er mit Peter zusammentraf, eine großartige reformatorische Wirksamkeit entfaltet, und auch, nachdem er mit ihm verbunden gewesen, dessen „doctrinam diabolicam non quidem emendavit, sed immutavit“.

Aus der Schweiz oder aus Italien gebürtig, vielleicht schon als Kind dem Kloster übergeben, von dem Bild der ersten Christengemeinde erfüllt, ergriff ihn zu der Zeit, da er schon den Grad eines Diakonus erlangt hatte, ein heiliger Unwille über das Verderben der Kirche seiner Zeit. Durch die Menschensatzung des Mönchsgelübdes fülte er sich in keiner Weise gebunden, verließ das Kloster, legte die Amtskleidung ab und zog nun von Ort zu Ort im Büßergewand, barfuß, ein Kreuz vor sich hertragend. Er predigte mit donnernder Stimme, sein feuriges Auge unterstützte das Wort, durch Bibelstellen bekräftigte er es, und bald verbreitete sich der Ruf nicht nur seines apostolischen Wirkens, auch seines prophetischen Geistes. 1116 kommt er nach Mans. Seine Boten, die er vorausgeschickt, werden wie Engel Gottes aufgenommen; ihm bauen die Priester selbst ein Tribunal, von dem aus er zu dem Volke reden könnte; er weiß mit feurigem Wort die Hörer zu begeistern, aber da er wider die Kirche und wider den Klerus eifert, so ist seine Rede schuld, wenn nun das Volk die Priester bedroht und beschimpft und nur durch die Energie der Vornehmen gehindert werden kann, das Leben der Kleriker zu gefärden. Vergebens mant ihn der Klerus, „du hast uns den Judaskuß gegeben“; umsonst droht man ihm mit Exkommunikation: sein Ansehen wächst, und als der inzwischen nach Rom gereiste Bischof Hildebert von Mans heimkommt, will das Volk dessen Segen nicht mehr empfangen. Heinrich aber benutzte seine Macht nicht, um Silber und Geld zu nehmen, das man ihm reichlich darbringen wollte, sondern um der Sittenverderbnis zu steuern und christliche Bruderliebe zu stiften. Unkeusche Weiber mussten vor allem Volk ihre Kleider und ihre Hare verbrennen; Enthaltung von aller Kleiderpracht mussten die Frauen zugleich mit unverbrüchlicher Treue ihren Männern geloben; in christlicher Liebe suchte er Freie und Leibeigene zum Ehestande zu verbinden. Bald zog er, zum teil der geschickten Toleranz Hildeberts weichend, nach dem Süden und traf hier den geistesverwandten Peter von Bruys. Doch dem vereinten Wirken beider machte man durch die Verbrennung Peters ein Ende, Heinrich wurde 1134 durch den Bischof von Arles gefangen genommen und vor das Konzil von Pisa gestellt. Wir wissen nicht, wie es dort mit seiner Sache ergangen, denn die Kunde von seinem Widerruf klingt märchenhaft; er scheint auf das Versprechen, außer Landes zu gehen, die Freiheit wider erlangt zu haben, aber bald übt er, namentlich in Toulouse, die alte Tätigkeit aufs neue, sodass Bernhard von Clairvaux klagen muss, „die Kirchen sind one Gemeinden, den Priestern wird die schuldige Ehrerbietung nicht erwiesen u. s. w.“, immer zalreicher werden die Anhänger des Sektirers, die Henricianer. Da schickt Papst Eugen III. zur Unterdrückung der Sekte einen Legaten aus und mit ihm zugleich den hl. Bernhard. Dieser gewinnt durch die Gewalt seiner Rede und den Eindruck seiner ganzen Person das Volk; nun kann Jener den gefürchteten Ketzer gefangen nehmen und ihn dem Bischof von Toulouse zur Bestrafung übergeben. Er soll zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt sein; gewiss ist, dass er bald darauf, ungefär 1148, starb. Seine Anhänger verschmolzen sich allmälig mit andern Sekten Südfrankreichs.

Über die Lehre Heinrichs erfaren wir aus den actis Episcoporum Ceno-

mannensium (bei Mabillon, Veterum Analectorum, Tom. III, p. 312 sqq.) fast nichts genaueres, und die Briefe des hl. Bernhard, die über Heinrich Klage füren, sind nicht one Leidenschaftlichkeit abgefasst, sodass man wol ebensowenig, wie man der wunderlichen Angabe Bernhards Glauben schenken kann, Heinrich habe einen unsittlichen Wandel gefürt, jedem Wort, das Bernhard über Heinrichs Lehre schreibt, unbedingt trauen wird. Er war ein heftiger Feind — soviel steht fest — des in äußerliche Ceremonieen und toten Mechanismus versunkenen Kultus seiner Zeit und ein geharnischter Gegner der sittlichen Gebrechen der Geistlichkeit; darum verwarf er die Verdienstlichkeit aller äußeren Werke, forderte die Entäußerung von Reichtümern, untersagte es, den Priestern Oblationen, Erstlinge und Zehnten zu geben und verlangte von allen Geistlichen Vorbild in der Enthaltsamkeit: also in beschränkterem Kreise und meist auch, one die Wurzel des Übels klarzulegen, in mehr äußerlicher Weise ein Reformator vor der Reformation.

Litteratur: Füßlin, Neue unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie der mittleren Zeit, Frankfurt 1770; Neander, Der hl. Bernhard und sein Zeitalter, Berlin 1813; Flathe, Geschichte der Vorläufer der Reformation, Leipzig 1836; U. Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter, Stuttgart 1845.

Dr. **Dibelius.**

Heinrich von Nördlingen, s. Johann v. Rutberg.

Heinrich von Zütphen, s. Moller.

Helbon (חֶלְבּוֹן) ist der Name eines Ortes, dessen Wein nach Ezech. 28, 17 durch die Damascener auf den Markt von Tyrus gebracht wurde. Die Lokalität hat erst Robinson auf seiner zweiten Reise (s. Zeitschr. d. deutsch-morgenländischen Gesellschaft VII, S. 69 f., neuere biblische Forschungen S. 613 ff.) wider aufgefunden und nachgewiesen in einem Dorfe gleichen Namens im NNW. (etwa $3^1/_2$ Stunden) von Damask, das noch heute gute Reben hat, aus denen Rosinen bereitet werden. Ehemals hielt man Helbon für das heutige Haleb, das ebenfalls etwas Wein produzirt (so z. B. noch Hoffmann in d. Hall. Allg. Encykl. II, Th. 5, S. 52 f., Gesenius u. a.); man kombinirte dann damit das von Ptol. 5, 15. 17 genannte *Χαλυβών*, Hauptort einer nach ihm benannten syrischen Provinz, dessen Wein auch Strab. XV, S. 735 rühmt. Allein Ptol. 5, 15. 13 unterscheidet *Χαλυβών* ausdrücklich von „Beroia", welches die Byzantiner für den alten Namen des erst im Mittelalter zur Blüte gekommenen Haleb erklären. Auch das *Χαλυβών* des Ptolem. scheint zu nördlich gelegen zu haben, als dass es mit dem heutigen Helbon, in dem wir unbedenklich das bei Ezech. erwänte und bei Strabo *Χαλυβών* genannte (vgl. Athen. I, 28) erkennen, identifizirt werden könnte. Das heutige Dorf Helbûn, von 4—500 Muhammedanern bewont, enthält einige Säulenreste und Fragmente griechischer Inschriften. S. Bochart, Hieroz. I, p. 543 sq.: Winer, RWB.; Ritter, Erdk. XVII, 2, S. 1319 ff.; Movers, Phön. II, 3, S. 268 f.; Petermann, Reisen im Or. I, 308 ff.; Wetzstein in der Zeitschr. d. DMG. XI, 490, Not. 2; Porter, Five years in Damask (1855), I, 323—336, woselbst auch eine Abbildung des Eingangspasses in das Tal von Helbon; Socin in Bädekers Palästina, S. 514; Schrader in Riehms Handwörterb., S. 591, nach welchem auch auf assyrischen Inschriften „Wein von Helbon" erwänt wird.

Rüetschi.

Helding, Michael, s. Sidonius.

Helena, 1) Sagenhafte Begleiterin des Simon Magus; s. d. Art. 2) Frau des Konstantius Chlorus, Mutter Konstantins d. Gr. (vgl. über sie die spärlichen Nachrichten bei Zosim. II, 8, 2; 9, 1 f.; Victor, Caes. 41, 11; Epit. 41, 11; Eutrop. X, 2; Paneg. anonym. in Maxim. et Constant. V, 4, 1; Anonym. Vales. Exc. 1. 2; Euseb., Vit. Constant. III, 42—47; Laud. Constant. IX, 17; Hieron., Chron. ad ann. 2322; Rufin, h. e. X, 7. 8; Socrates, h. e. I, 17. 18; Sozom., h. e. II, 1. 2; Philostorg., h. e. II, 12; Theodoret, h. e. I, 18; Ambros., Conc. IV pro var. act.; Oros. VII, 25; Niceph. Call., h. e. VIII, 30;

Theophanes, Chronogr. pag. 18. 21; Cedrenus, Chronogr. p. 295; bei den Schriftstellern von Rufin ab fast nur Fabeleien. Umfassende Zusammenstellung der Helena-Legenden und Bericht über die Geschichte der Helena-Verehrung in d. Act. SS. z. 18. August [Tag d. H.] p. 548—654. Inschriften und Münzen mit dem Bilde der H. s. bei Muratori, Thes. inscr. t. I, Eckhel VIII, p. 142 sq., Cohen und in den Act. SS. z. 21. Mai [Konstantin]). Wir sind über sie sehr schlecht unterrichtet, ihre Bedeutung im Leben ihres Sones kann so groß nicht gewesen sein, als die Späteren sie darstellen. Die Geschichte der Verehrung der H. (ἡ τὸν μέγαν φωστῆρα τεκοῦσα: Theodoret) bildet eine interessante Parallele zur Geschichte der Marienverehrung. Man vgl. z. B. die vita seu potius homilia auctore Almanno coenobita Altivillarensi (Hautvilliers bei Rheims; die dortigen Mönche behaupten, seit dem 9. Jarh. den Leichnam der Heiligen zu besitzen, und von dort aus ist ihre Verehrung in Westeuropa besonders begründet worden; aber auch die römische Kirche Ara-Coeli und Venedig machen auf den Besitz des Leichnams Anspruch) aus der 2. Hälfte des 9. Jarh. (Acta SS. p. 580 sq.) oder die Hymnen auf sie (l. c. p. 647 sq.).— Daran kann nicht gezweifelt werden, dass H. von niederer Herkunft war; erst sehr spät taucht die Legende auf, sie sei eine britische Fürstentochter gewesen. Konstantin wurde von ihr höchst warscheinlich zu Naissus in Ober-Mösien im J. 274 geboren; vielleicht stammte sie selbst aus Drepanum am Golf von Nicomedien. Nach dem Zeugnis des Ambrosius war sie, als Konstantius sie kennen lernte, eine stabularia; „man tut ihr vielleicht noch zu viel Ehre, wenn man sie zur Gastwirtin macht". Es kann nicht mehr entschieden werden, ob ihre Ehe mit K. eine rechtmäßig geschlossene war, resp. wurde. Dass Konstantin selbst und andere sie als solche betrachtet haben, fällt nicht ins Gewicht; andererseits sind die entgegenstehenden Zeugnisse deshalb nicht vollgültig, weil das römische Gesetz zu einer abschätzigen Beurteilung der Ehe mit einem unebenbürtigen Weibe aufforderte. H. hat dem K. nur den einen Son geboren; er hat sie dann entlassen müssen, um auf das Gebot der diocletianischen Politik die Theodora, die Stieftochter des Maximinus Herculius, zu heiraten (291). H. tritt nun ganz zurück; das einzig Sichere, was wir von ihr noch erfaren, ist 1) die Nachricht, dass sie hochbejart nach Palästina wallfartete, die heil. Stätten besuchte, Kirchen gründete und reiche Almosen verteilte (Euseb.); diese Reise muss nach der Besiegung des Licinius (323) gemacht sein, 2) dass sie zur Zeit der Ermordung des Crispus (326) noch gelebt und tief betrübt durch den Tod ihres Enkels ihren Son mit Vorwürfen überhäuft hat (Zosim. und Victor), endlich dass Konstantin Münzen zu ihren Ehren hat schlagen lassen. Der Ort und das Jar ihres Todes ist unsicher. Gothofred und Pagi haben d. J. 326 feststellen wollen; aber mindestens bleiben auch die folgenden 2—3 Jare offen. Eusebius berichtet, sie sei fast 80 Jare alt geworden; ihre Gebeine wurden von K. nach Konstantinopel übergefürt. — Unter den Sagen ist die berühmteste und bekannteste die von der Kreuzauffindung. Dieselbe kennt aber noch weder Eusebius noch Cyrill. v. Jerus. Rufin ist der erste, der sie erzält; auf seinen Bericht gehen die des Socrates, Sozomenos u. d. a. zurück. Neues Material ist jüngst beigebracht worden, aus welchem vielleicht der Ursprung dieser Legende festgestellt werden kann. In der Doctrina Addaei (edid. Phillips 1876) findet sich die Sage von einer Kreuzesauffindung durch die Kaiserin Protonike, die Gemalin des römischen Kaisers Claudius. Diese Sage war schon früher bekannt; aber sie hat nun ein ganz neues Interesse dadurch bekommen, dass sie sich auch in der Doctr. Add. findet; denn diese Schrift ist vermutlich vor der Mitte des 4. Jarhunderts geschrieben. Zur Zeit aber bilden die edessenischen Legenden von Abgar, von der Kreuzesauffindung, von dem waren Bilde Christi u. s. w. noch einen unentwirrten Knäuel, dessen Lösung hoffentlich in Bälde bevorsteht. Bis dahin hat man sich des Urteils zu enthalten, vermutet aber darf schon jetzt werden, dass von Edessa ein beträchtlicher kirchlicher Traditionsstrom ausgegangen ist, den die Byzantiner später in ein neues Bett geleitet haben. In die edessenische kirchliche Tradition scheint übrigens jene jüdische Konvertitin Helena, Königin von Adiabene, von welcher Josephus so viel Aufhebens gemacht hat (Schürer, Neutest. Zeitgesch.,

S. 646), mit verflochten worden zu sein (über die Beziehungen von Edessa und Adiabene und die adiabenische Dynastie in Edessa s. v. Gutschmid, Rhein. Museum, 1864, S. 171 f.). Man darf vermuten, dass ihr Name für die Ausbildung der Kaiserin-Helena-Legende beim Übergang der edessenischen Traditionen nach Byzanz nicht bedeutungslos gewesen ist. Die der Kritik harrenden Quellen für die ganze Sagenbildung sind nebst der einschlägigen Litteratur sorgfältig zusammengestellt von Nestle (Theol. Lit.-Ztg. 1876, Nr. 25; 1877, Nr. 4); dazu Nöldeke, LCB. 1876, Nr. 29, Academy 22. Juli 1876, Zahn, Gött. Gel. Anz. 1877, St. 6. — Litteratur: Tillemont, T. IV; Gibbon-Sporschil, Bd. II, S. 115, 118; Bd. III, S. 145 f.; Manso, Leben Constantins (1817), S. 10, 65 f., 289 f.; Broglie, L'église et l'empire Rom. au IV. siècle (5. edit. 1867), T. I, p. 189 II, p. 98 sq.; Zoeckler, The cross of Christ (1877), p. 146 sq. — 3) Eine zweite h. Helena ist die russische Großfürstin Olga, die Witwe Igors, die sich in Konstantinopel im J. 955 taufen ließ und dabei den Namen Helena annahm. Im jul. Kalender ist der 21. Juli ihr Tag. S. Assemani, in Calend. univ. 4) Die dritte Heilige ist Helena von Skofde, aus vornehmem westgotländischen Geschlecht. Von einer Wallfart nach Schweden zurückgekehrt, wurde sie von ihren Verwandten in Skofde ermordet um 1160. Alexander III. sprach sie 1164 heilig. Ihr Leichnam ruht auf Seeland. Ihre Verehrung ist auf die skandinavischen Länder beschränkt geblieben. S. Acta SS. zum 31. Juli. **Adolf Harnack.**

Heliand, s. Evangelienharmonie.

Heliodorus, 1) Minister des syrischen Königs Seleucus IV. Philopator (187—175 v. Chr.). Er wurde von diesem nach Jerusalem gesandt, um die Auslieferung des Tempelschatzes zu fordern. Obgleich gewarnt, tritt er in den Tempel, wird aber von einem wunderbaren himmlischen Reiter, der plötzlich in Begleitung zweier herrlicher Jünglinge erscheint, niedergeworfen. Auf die Fürbitte des Hohenpriesters Onias wird er wider geheilt. So der Bericht 2 Makk. 3, 6—40. Dieselbe Geschichte erzält der Verf. des 4. Makkab.-Buches c. 4; aber er nennt statt Heliodors den Apollonius, den damaligen syrischen Statthalter von Cölesyrien. Josephus schweigt über den ganzen Vorfall. Fritzsche (Schenkels Bibellex. III, S. 7) meint eine historische Grundlage der Legende anerkennen zu müssen; allerdings aber könne man nicht angeben, welche Umstände damals den beabsichtigten Tempelraub vereitelt hätten. Der Höfling Heliodor des Appian (Hist. Syr. 45), der den König vergiftet hat, um selbst den Thron zu besteigen, wird mit dem Heliodor des Makk.-Buches identifizirt. — 2) In dem Briefe des alex. Dionysius an den röm. Stephanus (254—257) wird ein Heliodor, Bischof von Laodicea, erwänt. — 3) Socrates berichtet (h. e. V, 22), in Thessalien bestände die Sitte, jeden Kleriker abzusetzen, der sich nach seiner Weihe nicht seines Weibes enthielte. Als den Urheber dieser Sitte nennt er einen Bischof Heliodor von Trikka in Thessalien, *οὗ λέγεται πονήματα ἐρωτικὰ βιβλία, ἃ νέος ὢν ἔταξε καὶ Αἰθιοπικὰ προσηγόρευσε*. Diesen Roman eines Heliodor besitzen wir noch (s. Nicolai, Griech. Lit.-Gesch. II [1877], S. 499 f.) „in Hinsicht auf Erfindung, dramatische Anlage und Gliederung, in Charakteristik und auch im ethischen Gehalt die beste und kunstmäßeste Leistung dieser Art" (recogn. Bekker 1855, deutsch von Jacobs 1837 f., 1869; vgl. E. Rohde, Der griech. Roman u. s. Vorläufer, 1876). Valesius ist geneigt, die Identifizirung des Bischofs und Dichters für ein Versehen des Socrates zu halten. Eine sichere Entscheidung ist nicht möglich, da sonstige Nachrichten fehlen; denn das Zeugnis des Nicephorus (h. e. 12, 34), eine Provinzialsynode habe Heliodor aus der Abfassung der Aethiopica ein Verbrechen gemacht und ihm die Wal gelassen, seinen Roman zu vernichten oder abzudanken als Bischof; er aber habe das letztere vorgezogen — ist verdächtig und kann eine Legende auf Grund des socratischen Berichtes sein. Photius, der Biblioth. 73 sehr günstig von dem Roman spricht, weiß von jener Geschichte nichts. Beachtenswerte Gründe gegen die Identifizirung sind bisher, soviel mir bekannt, nicht beigebracht. In früherer Zeit haben einige den Verfasser der Aethiopica mit dem Sophisten gleichen Namens identifizirt, der unter Hadrian gelebt und

von welchem Philostratus in den Vit. Sophist. gehandelt hat. — 4) Mit dem thessal. Bischof soll auch nach Einigen Heliodor, der Freund des Hieronymus, identisch sein. Doch sind dafür keine Gründe beigebracht. H. begleitete den Hieronymus als Mönch in den Orient, kehrte aber in seine Heimat Dalmatien zurück. Der berühmte 14. Brief des Hieron. (ann. 373) über das einsame Leben gilt ihm und soll ihn in den Orient zurückrufen. Erwänt wird er auch sonst noch mannigfach in den ältesten Briefen des Hieronymus und zwar höchst ehrenvoll nämlich ep. 3 (an Rufin), 4 (an Florentius), 5 (an denselben), 6 (an Julianus), 7 (an Chrysogonus). In einem Brief an den Nepotian, den Neffen des Heliodor, der 20 Jare später geschrieben ist, blickt Hieron. auf seine mönchische Jugendunternehmung mit dem Freunde und auf den 14. Brief zurück; er kritisirt zugleich in interessanter Weise jene Epoche seines Lebens. Heliodor war inzwischen Presbyter in Aquileja, dann Bischof von Altino geworden, behielt aber als solcher das mönchische Leben bei. Noch einmal, im Jare 396 warscheinlich, hat Hieron. an ihn geschrieben in Anlass des Todes seines Neffen Nepotian (ep. 60). Nach Hieron. contra Ruf. II, 31 hat Hieron. dem Heliodor seine Übersetzung der Sprüche Salomonis gewidmet. Erwänt wird er auch noch in der Praf. in Abdiam proph. (VI, p. 362 edid. Vall.) — 5) Einen Presbyter Heliodor nennt Rufin (Apol. 30, Opp. Hieron. II, p. 659) als einen des Griechischen kundigen Mitarbeiter des Hilarius bei dessen Kommentaren. — 6) Um die Mitte des 4. Jarhunderts lebte nach Gennadius c. 6 ein Priester Heliodor, der gegen die Manichäer ein uns nicht erhaltenes Werk de naturis rerum exordialium geschrieben hat, in welchem er die Lehre von Gott als dem einzigen Weltprinzip rechtfertigte. S. Cave, Script. Eccl. Hist. Lit. (Genev. 1720), p. 130. — 7) Gennadius nennt c. 29 einen antiochenischen Presbyter Heliodor (um die Mitte des 5. Jarhunderts) als Verf. einer uns nicht erhaltenen Schrift de virginitate. S. Cave, l. c. p. 277. —

Adolf Harnack.

Heliogabalus, römischer Kaiser vom Sommer 218 bis März 222, eigentlich Varius Avitus Bassianus, Son des Senators Varius Marcellus und der Julia Soämis, Grosson der Julia Mäsa, der Mutterschwester des Caracalla, Vetter des Alex. Severus. Als Kaiser fürte er auch die Namen Antoninus (Lamprid. 1), Severus, Aurelius, Pius, Felix; geb. warscheinlich um d. J. 201. Später wollte er selbst wol für einen Son Caracallas gelten. Über das Leben dieses Kaisers, der die Schamlosigkeit und Ausschweifungen eines Caligula und Nero noch übertroffen hat, sind wir ausreichend unterrichtet; müssen aber allerlei mehr oder weniger unkontrolirbaren Klatsch mit in den Kauf nehmen. Mutter und Großmutter hatten sich nach Emesa in Syrien zurückgezogen. Beide Frauen hatten auf den Knaben einen großen Einfluss (Lamprid. 2) und erzogen ihn zu jenem wüsten orientalischen religiösen Fanatismus, der das eigentlich Charakterische an dem Leben des zukünftigen Regenten geworden ist. Frühe schon wurde er zum Oberpriester des Sonnengottes von Emesa geweiht, dessen Namen er später annahm (Elagabal = אל גבל; über denselben s. Pauly, RE. III, S. 1100 f. Der Name Heliogabal ist eine alte, naheliegende Gräzisirung). Den Soldaten imponirte er durch seine Schönheit und die Pracht seines Aufzugs; auch das Andenken an Caracalla machte ihn im Lager ehrwürdig. Die Ränke seiner Mutter und Großmutter und der Sturz Macrins brachten ihn auf den Thron, doch betrat er erst im J. 219 die Hauptstadt. Entnervt durch schamlose Ausschweifungen, wansinnig durch die Beschäftigung mit abergläubigem Zauberwerk, verfolgt er nur die beiden Aufgaben, seiner Wollust zu dienen und den syrischen Gott, dessen Oberpriester er war, in Rom als den All- und Alleinherrschenden einzufüren. Lamprid. 3: sed ubi primum ingressus est urbem, Heliogabalum in Palatino monte iuxta sedes imperatorias consecravit eique templum fecit, studens et Matris typum et Vestae ignem et Palladium et ancilia et omnia Romanis veneranda in illud transferre templum et id agens, ne quis Romae deus nisi Heliogabalus coleretur. Dicebat praeterea, Judaeorum et Samaritanorum religiones et Christianam devotionem illuc transferendam, ut omnium culturarum secretum Heliogabali sacerdotium teneret. 6: Nec Romanus tantum extinguere voluit religiones sed

per orbem terrae unum studens, ut Heliogabalus deus ubique coleretur. c. 7: omnes sane deos sui dei ministros esse ajebat, cum alios eius cubicularios appellaret, alios servos, alios diversarum rerum ministros. Man kann an diesem Unterfangen, welches der Kaiser mit Fanatismus durchzusetzen bestrebt war, die Zeichen der Zeit studiren: Ein Gott soll in der Welt herrschen und zwar über die ganze Erde, die Attribute aller übrigen Götter, selbst die altehrwürdigen Sacra der Stadt, soweit sie nicht profanirt und außer Wirksamkeit gesetzt werden, sollen dem einen übertragen werden; ihm sollen Götter und Göttinnen dienen. Im Jar 219 war dies der Versuch eines wansinnigen Knaben, 90 Jare später hat sich die Kirche wesentlich nur noch mit einer dieser verwandten religiösen Denkart auseinanderzusetzen, one deren Aufkommen und Verbreitung sie selbst nicht so rasch zur Weltherrschaft gelangt wäre. Es war die Art der Eingötterei, wie sie das Ideal des dem Heliogabal so verwandten und doch von ihm so verschiedenen Alex. Severus gewesen ist. Als er, nachdem H. und seine Mutter von den Soldaten ermordet waren, den Thron bestieg, war sein erstes Werk, die befleckte Stadt zu reinigen und vor allem die altrömischen Sacra widerherzustellen. Aber auch ihm schwebte ein einiger Gott, nur unsagbar geheimnisvoll, über all' den heiligen Bildern und Kulten, nur daſs dieser unaussprechlich Eine die ehrfurchtsvolle Scheu vor allen Weltheiligtümern nicht untersagte, sondern ausdrücklich gebot. Mit dieser, der neuplatonischen Denkweise hat das Christentum den Schluſskampf kämpfen müssen. Ursprünglich friedfertig, ist sie am Anfang des 4. Jarhunderts aggressiv geworden und hat ihre Bekenner zum Kampfe aufgerufen, bis Konstantin und seine Nachfolger unter dem Namen Christi und des höchsten Gottes eine Religionspolitik eröffneten, die, man muſs es sagen, nur an der des Knaben Heliogabal ihre Prophetin gehabt hat. — Die Kirche hatte zur Zeit dieses Kaisers Friede. Anstalten zur Ausfürung des Planes, auch die „devotio Christianorum" dem Elagabalskult unterzuordnen, scheinen noch nicht gemacht worden zu sein. Über die Krisen in der röm. Kirche z. B. des Bischofs Calixt (217—222) sind wir durch die Philosoph. des Hippolyt l. IX ziemlich ausreichend unterrichtet. Sie erzälen uns auch von vornehmen römischen Christinnen, und von dem Schutz, den der Bischof ihrem weltförmigen sündigen Treiben angedeihen ließ (IX, 22 fin.). Wichtiger aber ist die Notiz, die sich auf der Bildsäule des Hippolyt findet, Hippolyt habe einen *προτρεπτικὸς εἰς Σεβήρειναν* geschrieben. Diese Schrift ist identisch mit der von Hieron. und Nicephorus (h. e. IV, 31) erwänten *περὶ ἀναστάσεως*, aus welcher Anastasius Sinaita (*Ὁδηγός* p. 356 edid. Gretser) ein Bruchstück (*ἐκ τοῦ λόγου περὶ ἀναστάσεως κ. ἀφθαρσίας*) angefürt hat. Auch Theodoret (Eranist. Dial. II u. III, Opp. IV, p. 131 u. 232 edid. Schulze) hat die Schrift zweimal als *ἐπιστολὴ πρὸς βασιλίδα τινά* zitirt; außerdem finden sich, wie Caspari (Quellen III, S. 392 f.) gezeigt hat, 4 Fragmente derselben in syr. Hdschr. d. Brit. Mus. dort unter dem Titel: *ὁ λόγος περὶ ἀναστάσεως πρὸς Μαμμαίαν τὴν βασιλίσσαν*. Letzteres scheint eine Verwechselung. Döllinger (Hipp. und Kallist. S. 24 f.) und Caspari (a. a. O., Nr. 217) urteilen beide, daſs die Severina die zweite Gemalin des Heliogabal, die Julia Aquilia Severa (Pauly, RE. I, S. 1392), die frühere Vestalin, gewesen ist, die H. bald verstieß, dann aber, nachdem er mit drei anderen vermält gewesen, wider annahm; also war die Gemalin des Heliogabal christenfreundlich gesinnt. Sie ist, wenn man von der Domitilla und Marcia absieht, die erste in der Reihe der christenfreundlichen Kaiserinnen, unter welchen Julia Mammäa, die Mutter des Alex. Sev., Severa, die Frau des Philippus Arabs, vor allem aber Helena, die Mutter Konstantins, zu nennen sind. Es ist denkwürdig genug, daſs die römischen Christen auch am Hofe Heliogabals so weitreichende Beziehungen hatten. — Zur Zeit H.'s schrieb Jul. Africanus seine leider verlorene Weltchronik und Hippolyt seinen Osterkanon, der bis zum 1. J. des Alex. Sev. reichte.

Lamprid., Heliogab. Cassius Dio LXXVIII, 30 f., LXXIX, 1—21; Zonar. XII, 13. 14; Herodian V, 3—8; Capitolin., Macrinus 7—10, 15; Aurel. Victor, Caes. 23, Epit. 23; Eutrop. VIII, 22; Oros. VII, 18; Zosim. I, 10. Münzen bei Eckhel, Cohen. Bildsäulen im Louvre, Vatikan, München, Dresden.

Gibbon, übersetzt von Sporschil 1837, S. 112f.; Pauly, RE. III, S. 1102 bis 1105. **Adolf Harnack.**

Hellenisten (Griechlinge) war der, übrigens durchaus nicht spottende, Übername, welcher von Seiten der Nationalgriechen solchen Fremden gegeben wurde, die in Sitten, Lebensverhältnissen, Sprache oder sonstwie dem Griechentume sich enger anschlossen. Die von Eigennamen abgeleiteten Wortbildungen auf — *ίζω*, — *ισμός* u. s. w. drücken im allgemeinen den Begriff einer Parteiung, eines Anhangs, einer Tendenz aus. Für uns hier hat der Name darum ein eigentümliches Interesse, weil er zumeist im Bereiche der jüdischen Sitten- und Kulturgeschichte seine Anwendung findet, und dadurch auch namentlich in der Urgeschichte des Christentums von Wichtigkeit ist. Da die Historie sich nur zu oft an dem äußeren Verlaufe der Tatsachen aufhält und nicht immer dazu kömmt, die innere Entwickelung eines Volkstums, auf welcher zuletzt doch das meiste andere beruht, gründlich zu erforschen und zu würdigen, so ist die Vorstellung von dieser längere Zeit, wenn auch eben nicht eine unrichtige, doch immerhin eine oberflächliche und ungenügende geblieben, wie solches ein Blick in Winers Realwörterbuch, in die Kommentare zu Apg. 6, 1 u. a. St., besonders aber auch in die gewönlichen Darstellungen des apostolischen Zeitalters zeigen kann.

Der Hellenismus, im obigen Sinne des Wortes, oder wenn man will, die Hellenisirung fremder Nationalitäten hatte im kleineren Maßstabe, bei der Überlegenheit griechischer Civilisation, seit undenklichen Zeiten überall stattgehabt, wo beide Elemente in nähere Berürung kommen konnten, auf unzäligen Punkten, an allen Küsten des Mittelmeers; aber in viel ausgedehnterer Weise, und in Verbindung mit politischen Grundsätzen und mit bewusster Wal der Mittel begann sie mit Alexander und wurde von seinen Nachfolgern, namentlich den Seleuciden und Ptolemäern, systematisch, ja zum teil gewaltsam, fortgesetzt. Der Erfolg, was den eigentlichen Kern der also bearbeiteten Völker betrifft in Asien und Afrika, erwies sich zwar nach einem Jartausend bei dem Sturme der arabischen Eroberung als ein höchst geringer und die fremde Bildung und Sprache hatte in dieser Sphäre fast keine widerstandsfähigen Wurzeln geschlagen; aber für den Augenblick war doch der nächste Zweck, die Befestigung der neuen Herrschaft, vollkommen erreicht worden. Die Einwanderung griechischer Ansiedler, der Einfluss des Hofes, der Verwaltung, des Kriegswesens, des Handels, der Litteratur, die Gründung und Vergrößerung zalloser Städte, das Zurückdrängen der Landbevölkerung von dem Schauplatze der eigentlichen Nationaltätigkeit, alles dieses wirkte zuletzt mehr, als das Schwert gekonnt hatte und was später von Rom aus noch viel großartiger und nachhaltiger geschah, machte sich auch hier und um so leichter, als die einheimische Bevölkerung vielfach noch eine bewegliche war und der Synkretismus der Religionen die Verschmelzung eher förderte als hinderte.

Nun lebte aber auch in den Völkern semitischen Stammes ein dem griechischen Geiste verwandter Trieb zu Wanderung und Handel, und die Juden namentlich überließen sich demselben, der jetzt sozusagen der Grundton des Völkerlebens geworden war, um so freudiger und allgemeiner, als derselbe bei ihnen Jarhunderte lang durch die Ungunst der politischen und geographischen Verhältnisse, besonders aber durch eine dem Nationalcharakter antipathische, ganz auf den Ackerbau und das Grundeigentum gegründete Gesetzgebung niedergehalten worden war. So begegnete bald dem Strome der griechischen Einwanderung der Strom der jüdischen Auswanderung, welcher sich ebenfalls auf die jungen macedonischen Städte warf: und fern über dieselben hinaus in immer weiteren Kreisen, teils einzeln und vom Gewinne verlockt, teils von der despotischen Politik der Herrscher in Massen verpflanzt, fassten die Juden überall Fuß, belebten den Handel und die Industrie und entwickelten jenen angeborenen Spekulationsgeist, welcher das bewegliche schneller verwertbare Gut vor allem schätzend, bis heute der hervorstechendste Zug ihres Charakters geblieben ist. Aber beide Ströme vermengten sich doch nicht. Denn dieselbe Gesetzgebung, deren materielle Seite so leicht abgestreift war, hatte dem Volke eine so eigentümliche und, was ja nicht zu vergessen ist, eine so über-

legene höhere religiöse und sittliche Bildung eingeprägt, dazu aber auch eine solche persönliche Fremdenscheu, dass von einem Aufgehen im Griechentume nirgends die Rede war, vielmehr, bei aller sonstigen Annäherung im Leben alles, was mit dem Glauben zusammenhing, zwischen beiden Nationalitäten eine unübersteigliche Kluft befestigte, die weit genug war, nicht bloß diesen Glauben vor jeder Gefar und Versuchung zu schützen, und der Sitte ihr eigentümliches Gepräge zu erhalten, sondern auch alle bösen Leidenschaften, welche die Völker trennen mögen, Stolz, Hass, Streitlust, zu wecken und wirken zu lassen. Bei solchen Verhältnissen knüpft sich nun für uns das höchste Interesse an die Frage, in welchem Maße das jüdische Element dem fremden Einflusse wich oder widerstand, mit andern Worten, welche Sphären des öffentlichen und Privatlebens, welche Seiten des Volkscharakters bei der Hellenisirung am meisten beteiligt waren, sich abfärbten, auflösten, welche dagegen ihre Sprödigkeit behielten. Die Beantwortung dieser Frage wird uns das Bild des hellenistischen Judentums vorhalten.

Es handelt sich natürlich hier nicht um Dinge, die zur Küche und Haushaltung gehören. In Künsten aber und Wissenschaften hatten es die Juden noch nicht so weit gebracht, dass, wofern sie sich überhaupt darum bekümmern wollten, das Ausland nicht hätte sollen ihnen ein willkommener Lehrmeister werden. Von einem kriegerischen Geiste, der, an historische Erinnerungen sich anlehnend, das Volksbewusstsein getragen hätte, ist wol bei den Juden nie die Rede gewesen, oder was davon vorhanden war, hing mit heiligen Überlieferungen und religiösen Ideeen zusammen, wodurch es der gewönlichen politischen Sphäre entrückt war. Die neuere Zeit hatte überdies hier nur abschwächend einwirken können. Der Handel ist seiner Natur nach kosmopolitisch; jeder Schritt auf der Ban desselben vorwärts war im Grunde eine Entfernung vom Geiste des Gesetzes und der Propheten, und zwar eine um so merkwürdigere, als die Juden selbst sie nicht als eine solche erkannten. Dabei suchten die zwei benachbarten und eifersüchtigen Herrscherhäuser gleichzeitig auf dem Boden und in den Herzen des sie trennenden Volkes festen Fuß zu fassen und, indem sie demselben um die Wette materielle Vorteile sicherten, dessen Sinn mehr und mehr dem Geldinteresse zuwendeten und es lehrten, mit beiden Händen zu nehmen, was sich eben darbot, stumpften sie vollends das volkstümliche konservative Ehrgefül ab, freilich one dafür den Dank der Neigung zu ernten. Hätte das jüdische Volk nicht einen so mächtigen Rückhalt an seiner Religion gehabt, es wäre damals schon, und schneller als jedes andere, in dem Griechentume untergegangen. Der beste Beweis dafür, außer der Affektation, sich griechische Namen beizulegen, ist der, dass überall, wo diese äußere Begegnung statthatte, es das köstlichste und eigentümlichste, was ein Volk haben kann, die Sprache, dem fremden Genius opferte, mit einer Leichtigkeit, im Verlaufe weniger Geschlechter, wie die Geschichte kaum ein zweites Beispiel aufweisen dürfte, und wie es ein Rätsel bleiben müsste, wenn wir nicht wüssten, wie vorherrschend das materielle Interesse bei dieser ganzen Umwandlung gewesen, wie sehr also jeder einzelne dabei direkt beteiligt war und nirgends (selbst nicht überall in der palästinischen Heimat) jene träge Masse zurückblieb, die sonst das rein passive Verdienst hat, die alten Sitten und Redeweisen länger zu bewaren. Diese sprachliche Revolution ist in ihrer Art so merkwürdig, psychologisch wie litterarhistorisch, und greift so weit in den Bereich der spezielleren theologischen Studien herein, dass wir derselben einen eigenen Artikel widmen wollen (s. d. folg.).

Trotz dieser wunderbaren Fähigkeit und Bereitwilligkeit eines Volkes, welches seit Jarhunderten nur für den strengsten Separatismus erzogen worden war, sich im fremden Elemente heimisch zu fülen und selbst die Sprache seiner Väter zu vergessen, einer Fähigkeit, die ihm bis heute in hohem Grade geblieben ist, erhielt, wie gesagt, der Religionsglaube die Trennung in einem noch viel höheren. Man kann sich dieser Erscheinung gegenüber eines Gefüls des Staunens und der Bewunderung nicht erwehren, wenn man sieht, wie die ebenso weise als energisch durchgefürte Stats- und Kirchenordnung der Restaurationsgemeinde zu Jerusalem, welche allmählich der Mittelpunkt des neujüdischen Lebens wurde, eine wesentlich auf Abgeschlossenheit basirte, das politische und religiöse Element innigst verflech-

tende, in Erinnerung und Hoffnung ebensosehr als in der Gegenwart, zeitweise auch ausschließlich in jenen lebende, durch sie die augenblickliche materielle Ohnmacht one alle geistige Einbuße überwindende Nationalität schuf, deren Lebenskraft selbst von jenem mächtigen Zuge zum Weltbürgertum nicht geschwächt, vom Verluste des Vaterlandes nicht gebrochen, von keiner Revolution berürt wurde. Allerdings war ein solches Resultat nicht zu erreichen one jene zähe Schroffheit, welche unter dem Namen des Pharisäertums bekannt, aber meist einseitig und unbillig beurteilt ist. Aber ein Bau, der Jartausende gedauert und sich kräftiger erwiesen hat als selbst der römische, lobt den Geist und die Kraft der Meister, die ihn gegründet und gefördert. Wie weit auch von der Heimat entfernt, war Apostasie, bei aller Lockung in guten und bösen Tagen, doch die seltene Ausnahme. Und mit der Judenschaft kam überall und bald auch die (nunmehr griechische) Synagoge, die Burg des Nationalgeistes und die Zielscheibe fremder Antipathie, nach beiden Seiten hin die Erhalterin des Judentums in seiner besonderen Weltstellung.

Und hier befinden wir uns derjenigen Seite unseres Gegenstandes gegenüber, wo derselbe für die Geschichte des Christentums von Wichtigkeit wird, und wo die tiefere Betrachtung desselben den Beobachter, so klar als er nur wünschen mag, den höheren providentiellen Zusammenhang der Schicksale und Verhältnisse der Völker erkennen lässt. Die Umwandlung der hebräischen Juden in Hellenisten bietet nicht bloß ein statistisches oder philologisches Interesse; ihre Folgen waren weitaussehender und großartiger. Denn nicht an der geräuschvollen Oberfläche der Begebenheiten, sondern in einer Tiefe, wohin das Auge nicht zu dringen vermag, bereitet sich die Zukunft, und die Strömung, welche sie ans Licht bringen soll, bildet sich am Grunde, lange ehe ihre Kraft allen sichtbar zu Tage tritt. Die Hellenisirung des Judentums, das heißt jetzt schon nicht mehr bloß die Annahme griechischer Sprache und Sitte von seiten der Juden, sondern zugleich das Näherbringen jüdischen Glaubens und Lehrens an die griechische Bevölkerung, traf mit der Epoche zusammen, wo das Heidentum seinerseits einer fürder unvermeidlichen Katastrophe entgegenging. Seine Herrschaft über die Geister war gebrochen; Zweifel, Wissenschaft, Sittenlosigkeit untergruben es um die Wette, und wo dies nicht der Fall war, nahm ein geschmackloser, unpoetischer, fremdländischer Aberglaube die leergewordene Stelle der religiösen Überzeugung ein. Indessen blieben doch viele einzelne, welche weder im Taumel des Sinnenrausches, noch in den Abstraktionen der Philosophie, noch auch in dem Blendwerk der Mysterien und geheimen Wissenschaften eine Befriedigung finden konnten. Diese fanden oft den Weg in die Synagoge, lernten da den Gott Israels kennen, erbauten sich an Gebet, Gesang und Predigt, wie nie voreinst an den Altären ihrer Götter, und besonders das weibliche Geschlecht, in dessen Hände ja zumeist die Erziehung und das Glück der Familie gelegt ist, beteiligte sich bald und in größerer Zal an Übungen, welchen das Griechentum nichts ebenbürtiges an die Seite zu stellen hatte. Niemand wurde an dieser Teilnahme gehindert; das bürgerliche Leben, der Handelsverkehr hatte die Nationalitäten einander genähert; selbst Familienverbindungen konnten die Beziehungen enger knüpfen, und unter Beobachtung gewisser allgemeiner Regeln religiöser und häuslicher Sitte (s. d. Art. Proselyten) stellte sich kein eigentliches Hindernis einer nach beiden Seiten hin woltätigen Gemeinschaft entgegen.

Wenn nun so das hellenistische Judentum in großem Maßstabe inmitten der heidnischen Bevölkerung einer bessern Religionserkenntnis die Ban brach, so übte auf der anderen Seite die eigentümliche Entwickelung, die ihm in der fremden Umgebung werden musste, einen nicht unbedeutenden Einfluss rückwärts aus, auf die Grundelemente des jüdischen Wesens selbst. Schon im allgemeinen kann man sagen, dass in jenen volkreichen Handelsstätten, in dem Gewirre und Getümmel der Sprechweisen und der Geschäfte, wo das Nationale, Besondere, gleichsam in die engen Schranken von Tag, Ort und Stunde gebannt war, sonst überall das Gemeinschaftliche, Verbindende ausschließlich herrschte, wo sozusagen ein freierer Luftzug die schweren Dünste engherziger und örtlicher Vorurteile zerstreute, die

Juden allmählich geneigter sein mussten, das Fremde weniger ungünstig zu beurteilen, das allgemein Menschliche anzuerkennen, und, one für ihren Monotheismus Gefar zu laufen, eben in ihm zumeist, nicht aber in gleicher Weise in allen seinen kleinlichen Formen das rechte Nationalgut, den auszeichnenden Schatz zu finden. Denn man muss nicht vergessen, dass außer Jerusalem, überall wo die Wallfarten zum Tempel sich nicht allzuhäufig für den einzelnen widerholen konnten, der öffentliche jüdische Gottesdienst eben nur in jenen oben genannten Übungen bestand, der Opferkultus aber wegfiel, also im Bewusstsein der Denkenden, ja selbst unwillkürlich, von seiner Wichtigkeit verlieren musste, und da selbst, wo er beim Besuche des Heiligtums am Festtage oder beim Studium des Gesetzes in seinem Glanze und seiner Bedeutung erschien, doch eher das Nationalgefül weckte, oder sonst einen geistigen Eindruck zurückließ, als dass er, wie dies bei der täglichen Widerholung geschah, zum mechanischen Opus operatum herabsank, dabei aber für die gedankenlose Menge eben zuletzt die Religion selbst war. Der Hellenist kam, one es zu wollen und zu wissen, mehr und mehr aus den Banden und Formen der levitisch-pharisäischen Satzung los; er hatte Prediger, keine Priester; und diese Veränderuug entsprang durchaus nicht aus feindseliger Kritik oder aus zweideutiger Indifferenz: sie war eine natürliche Wirkung der Verhältnisse. Es soll damit nicht gesagt sein, dass alle griechisch redenden Juden in gleicher Weise über die exklusivere Anschauung der hebräischen erhaben gewesen seien; wir haben ja in der Apostelgeschichte Beweise des Gegenteils. Allein im allgemeinen bewies doch eben der Gang der Ausbreitung des Evangeliums, welchen mächtigen Vorschub diesem die vorhin geschilderten Umstände geleistet hatten. Das Evangelium kam ja schon im Munde Jesu mit einer nachdrücklichen Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen in der Religion, mit einer Entgegenstellung von Liebe und Opfer, von Anbetung auf Garizim oder Zion und in Geist und Warheit, mit einer Anerkennung des rechten Glaubens auch außer Israel, mit einer Bestimmung des Heils für alle Völker; lauter Dinge, die, zum mindesten gesagt, einem hellenistischen Ore verständlicher, wenn nicht immer gleich von vorneherein annehmbar sein mussten. Diejenigen Jünger, welche die beredten Träger dieser Seite der Botschaft wurden, waren samt und sonders Hellenisten, und ihre Predigt fand unter Hellenisten den günstigsten Boden. In Palästina, wo sich der Jude zu Hause wusste und sein eigner Herr sein wollte, war der Heide doppelt unwillkommen, in welcher Gestalt er auch anklopfte; er hieß der Sünder, der Gottlose, der Ungerechte schon als Fremder. Das nationale Vorurteil war die Quelle des sittlichen, zugleich einer der Wirkung des Evangeliums entgegenarbeitenden Selbstüberschätzung. Auswärts wusste der Jude recht wol, dass er selbst der Fremde sei und litt schon darum die Nachbarschaft jedes andern. Er machte sich mit dem Gedanken vertraut, dass in der Welt Raum für vielerlei Leute sei, und dies konnte nicht one Frucht bleiben in der neuen religiösen Sphäre, wo ja die Scheidewand fallen und eine große Erneuerung der Menschheit vor sich gehen sollte. In Jerusalem wollten viele von einem Evangelium nichts wissen, das sie mit Unbeschnittenen gemein haben sollten; in Antiochien hatte man längst nicht bloß den Markt, sondern auch die Synagoge gewissermaßen mit denselben gemein gehabt. Wie tief überhaupt die Kluft zwischen beiden Elementen des jüdischen Volkes ging, als die Kirche gestiftet wurde, lehrt der Umstand, dass bereits, wo ihrer zum ersten Male Erwänung geschieht (Apg. 6), von einer unfreundlichen Begegnung die Rede ist, wobei offenbar ein geringfügiges äußerliches Interesse die Veranlassung, der nationale Gegensatz aber die ware Ursache war. Doch wollen wir es der Exegese überlassen, die hier entwickelten Ideeen zum näheren Verständnis der neutestamentlichen Texte und Geschichten zu verwenden.

Ed. Reuss.

Hellenistisches Idiom ist die gangbare Bezeichnung derjenigen Sprechweise, welcher sich die unter den Griechen lebenden oder mit Griechen verkehrenden Juden bedienten, oder, wenn man will, derjenigen eigentümlichen Gestaltung der griechischen Sprache, welche sich im Geiste und Munde des semitischen Orients bildete, als beide Sphären des Völkerlebens einander unmittelbar zu berüren und zu

durchdringen begannen. Die zuerst gegebene Begriffsbestimmung, obgleich eine beschränktere und gewiss geschichtlich nicht ausreichende, genügt uns deswegen, weil wir nur durch die engern Kreise des Judentums mit der Sache selbst bekannt sind und ein Interesse für dieselbe sich für uns eben an diese engeren Kreise knüpft. Dieses Interesse ist aber hier nicht wie anderwärts ein rein philologisches, welches sich in grammatischen und syntaktischen Warnehmungen und Gesetzen erschöpfte; auch nicht ein bloß psychologisches, welches die Arbeit des menschlichen Geistes belauschte, wie er seine längst gewonnenen tief gewurzelten Anschauungen in ein neues fremdes Gewand zu kleiden sich anstrengt und bei der innigen Verbindung von Wort und Gedanke, halb willig, halb gezwungen, selbst einer Umwandlung sich hingibt: in dieser Hinsicht fänden sich änliche Erscheinungen überall auf dem Wege des Sprach- und Geschichtsforschers, und namentlich ist der Einfluss, welchen eine lebenskräftige, erobernde, religiöse Überzeugung durch ihren Reichtum neuer Ideeen auf eine dafür unvorbereitete Sprache zu üben vermag, eine auf den Banen des Christentums viel zu häufige Tatsache, als dass sie uns wie eine unserem diesmaligen Gegenstand ausschließlich eigentümliche erscheinen dürfte. Wol aber gewinnt dieser an Wichtigkeit durch die Betrachtung, dass jene sogleich näher zu charakterisirende Mischung beider Elemente, des jüdischen Geistes und des griechischen Sprachguts, teils mittelbar durch ihre Verbindung mit der jüngsten Entwickelung des vorchristlichen Judentums, teils unmittelbar durch den Mund und die Feder der Apostel Jesu, die Form geschaffen hat, unter welcher das Evangelium der größern Welt zum Bewusstsein gekommen ist und welche soweit über die Grenzen der Zeit und des Orts ihrer Entstehung hinaus in annoch wachsender Ausdehnung das Verständnis desselben vermitteln soll. So hängt das an sich Äußerliche mit den höchsten und heiligsten Schätzen menschlicher Erkenntnis in einer Weise zusammen, welche ihm nicht nur eine größere Aufmerksamkeit sichert und eine Bedeutung für die Theologie selbst gibt, sondern es auch in den Kreis der von letzterer unzertrennlichen Parteistreitigkeiten wenigstens vorübergehend hereingezogen hat.

Aus dem vorhergehenden Artikel soll es unsern Lesern klar geworden sein, dass die Bekanntschaft der Juden mit der griechischen Sprache zunächst durchaus nicht auf dem Wege der Erziehung und Schulbildung, des litterarischen Studiums gewonnen wurde, wie dies z. B. bei den Römern der Fall war, sondern durch die unmittelbare Berürung im praktischen Leben, durch den Handelsverkehr und änliche bürgerliche Verhältnisse. Für die also Lernenden ist es überall nicht die Hauptsache, dass sie den Geist der fremden Sprache in seiner Eigentümlichkeit erkennen und auf diese Weise sich ein tieferes Verständnis des fremden Volkstums durch seine Litteratur verschaffen, sondern allein dass sie im gewönlichen Leben sich verständlich machen können, einen hinlänglichen Wörtervorrat sammeln, um den Bedürfnissen der materiellen und gesellschaftlichen Beziehungen one Zwischenpersonen zu genügen, und die nötige Fertigkeit im Sprechen erlangen, wobei es allerdings nicht sowol auf Korrektheit des Ausdrucks, als auf die Bestimmtheit der Meinung, weniger auf die Form als auf die Sache ankommt. Auch ist ja nicht zu vergessen, dass gerade diejenige Volksschicht, mit welcher sich solche Verhältnisse am ersten natürlich anknüpfen, selbst in der Regel nicht durch wissenschaftliche Bildung sich auszeichnet oder litterarisch geschult ist, sondern mit ihrem auf die praktischen Zwecke gerichteten Sinne keinen Anstoß an der Unvollkommenheit des roh und schnell geschaffenen Verkehrsmittels nimmt, und kein geistiges Interesse hat es mitwirkend zu verbessern. Dazu kommen nun aber noch zwei weitere wichtige Umstände. Die Juden in den griechischen Handelsstädten lernten nicht nur auf die angegebene Weise die neue Sprache, und zwar, wie es scheint, mit einer überraschenden Leichtigkeit, oder eigneten sich auch dieselbe in Palästina selbst in ihren mancherlei Beziehungen zu der macedonischen Herrschaft an, sondern sie verlernten auch gleichzeitig, draußen wenigstens, eben so schnell ihre Muttersprache oder gaben sie allmählich selbst im Familienkreise auf, eben um das Griechische fertiger zu erlernen. Schon die jüngeren Geschlechter also im zweiten und dritten Gliede, die spätern Ansiedler onehin alle, welche eine breits, wir

möchten sagen sprachlich neu zugerichtete Genossenschaft, sei es in ihren Eltern, sei es in ihren Stammverwandten, vor sich hatten, brauchten nicht mehr erst von den Griechen zu lernen, sondern fanden das nächste und nötigste schon in ihrer natürlichen Umgebung. Aber damit zugleich ein nicht nur an sich unvollkommenes, sondern auch etwas, dem unter solchen Umständen die zuerst zufällig anklebende Unvollkommenheit über kurz oder lang zur Natur werden musste, weil nun Juden und nicht mehr Griechen die ersten Lehrer der neuen Schüler waren. Dass in späterer Zeit gebildete und gelehrte Juden an viel reinerer Quelle schöpften und sich eine klassische Sprache anzueignen suchten, kömmt hier gar nicht in Betracht; denn einen Josephus, einen Philo, mehrere in die gleiche Kategorie zu setzende christliche Schriftsteller der ersten Jarhunderte rechnet niemand zu den Vertretern des sogenannten hellenistischen Idioms, mit welchem wir es in diesem Augenblick zu tun haben.

Ehe wir aber weiter gehen, müssen wir auf einen Umstand aufmerksam machen, der früher nur sehr unvollständig erkannt war und dessen Unkenntnis zu vielen Misgriffen in der Beurteilung der hier in Frage kommenden Tatsachen gefürt hat. Die griechische Sprache selbst, welche die Juden lernen sollten oder wollten, war eben in der Zeit, da die Völkermischung anfing grossartigere Proportionen anzunehmen, im Gefolge der alexandrinischen Weltumwälzung in ein Stadium innerer Umwandlung eingetreten und erlitt Veränderungen, nachhaltig und tiefgreifend genug, dass sie die Aufmerksamkeit der Denkenden erregten und Studien veranlassten, aus welchen, zum ersten Male in der Litteraturgeschichte, die Wissenschaft der Philologie hervorging. Diese Umwandlung war von mehrfacher Art. Am wenigsten wichtig ist es, hervorzuheben, dass bei der plötzlich ins Ungeheure gehenden Ausdehnung ihres geographischen Horizontes die griechische Sprache eine Menge Fremdwörter aufnehmen musste, ägyptische, persische, semitische, von Tieren, Pflanzen, Rohstoffen, Fabrikaten, Geräten, Einrichtungen des öffentlichen und Privatlebens mancher Art. Das berürt im Grunde eine Sprache nur in geringem Maße, es müsste denn, wie in der deutschen, zu Misbrauch und Unart werden one alle innere Notwendigkeit. Viel bemerkenswerther ist, dass mit der neuen politischen Ordnung, welche große Reiche schuf und das beschränkte Wesen der Duodezstaten und der Spießbürgerpolitik, wenn nicht ganz vernichtete, doch in den Hintergrund drückte, auch die Verschmelzung der örtlichen Mundarten und Stammesdialekte in eine gemeinsame griechische Weltsprache vor sich ging, wie dies überall der Fall ist, wo das Nationalbewusstsein, allmählich oder durch ein gewaltiges Ereignis, über die engeren trennenden Gestaltungen und Tendenzen den Sieg davon trägt. Allerdings wird der gemeine Mann zu Athen fortgefaren haben, attisch zu reden, zu Sparta dorisch, zu Halikarnaß jonisch, wie jetzt Schweizer und Holsteiner leicht zu scheiden sind, wenn sie jeder seiner natürlichen Weise folgen, platt oder oberländisch, aber gegenseitig näherte man sich auf einem mittleren Boden, in den neuen Städten zumal, wo die Bevölkerung nicht eines Ursprungs war, zuletzt in der Litteratur, welche einen wachsenden Einfluss gewann und zugleich das Bewusstsein in sich trug, eine Weltlitteratur zu sein. Diese gemeine (soll heißen gemeinsame, *ἡ κοινή*) Sprache erbaute sich, bei der anerkannten Überlegenheit des athenischen Geistes, vielleicht nach einem schon von länger her erstarkenden Zuge auf dem Grunde der attischen Mundart, wie, aus verschiedenen Ursachen, in Deutschland die sächsische, in Frankreich die zwischen Seine und Loire ausgebildete vorwog und den Sieg davontrug. Aber in demselben Maße, als sie die gemeinsame wurde, also vieles lokale abstreifte, wurde sie auch, und dies ist der dritte Charakter, den wir hervorzuheben haben, eine gemischte, indem sie Sprachgut verschiedenen örtlichen Ursprungs in ihren Schoß aufnahm, oder auch neues, noch nie dagewesenes hervorbrachte, nach der Analogie anderweitiger gangbarer Bildungsweisen. Wir wissen zum teil durch die alten Grammatiker selbst, one es mühsam zusammensuchen zu müssen, dass und inwiefern dem also ist; sie verzeichnen die einzelnen Erscheinungen rubrikenweise, oder alphabetisch, oder gelegentlich kritisirend und unsere besseren Lexika, besonders zum Neuen Testamente, nehmen jetzt diese Notizen sorgfältig auf. Es bildeten sich neue

Flexionsformen besonders im Zeitwort; Hauptwörter veränderten ihr Geschlecht; gewisse charakteristische Endsilben abgeleiteter Wortbildungen fingen an vorzuherrschen oder vertauscht zu werden; verlorene Stämme kamen wieder zum Vorschein oder gebräuchliche wurden durch Derivata verdrängt; bekannte Wörter nahmen neue Bedeutungen an; bildliche Redensarten, früher höchstens einer gesuchteren Schreibart eigen, wurden Gemeingut der Umgangssprache, oder vulgäre Ausdrücke gelangten zur Ehre eines litterarischen Bürgerrechts; neue Begriffe, und mehr noch der lebendige Bildungstrieb einer Sprache, die auf dem Wege war, das Bindemittel des ganzen künftigen Weltbürgertums zu werden, wenn nur die Nation selbst Schritt gehalten hätte, schufen unablässig neue Wörter, eben so malerisch und ausdrucksvoll in ihrer Zusammensetzung, als reich und volkstümlich durch Kraft und Natürlichkeit. Vieles auch, was uns jetzt zum ersten Male in den Denkmälern der macedonischen Weltzeit begegnet, mag wol älter sein, aber damals zuerst aus dem Dunkel der Volkssprache, die ja überall reicher ist als die der klassischen Legitimität, oder aus einer entlegeneren Provinz in die Brennpunkte der neuen hauptstädtischen Gesittung gerückt worden sein.

Gerade diese letzte Bemerkung fürt uns noch weiter. Es war ja der bisher verhältnismäßig am meisten geistig zurückgebliebene griechische Volksstamm, welcher durch Alexander zur Herrschaft gekommen war und durch militärische und administrative Beteiligung und Bevorzugung zugleich am weitesten zerstreut wurde und den bedeutendsten Einfluss gewann. Es ist also gewiss nicht one Grund, dass man von einer macedonischen Färbung der jüngeren griechischen Sprache geredet hat. Athen mochte immerhin auf den Glanz seiner Schulen stolz sein, die Syrakuserfürsten ihre dorischen Hofpoeten haben, zweifelsone ging von den Residenzen zu Pydna, zu Pergamus, zu Antiochien, vor allen aber zu Alexandrien eine Stimmung aus, die nicht nur in Sitten und Charakter des Griechenvolkes, sondern namentlich auch in dessen Sprache den Ton angab. An letzterem Orte namentlich verbanden sich alle Triebkräfte gesellschaftlicher Bildung, Handel, Kunst, Wissenschaft, Litteratur, um eine geistige Herrschaft zu begründen, die auch vorhielt fast bis um die Zeit, wo der Schwerpunkt der alten Gesittung, der bereits zum Tode siechenden, in die Nachbarschaft der Barbaren, der Träger der Zukunft, nach Byzanz verlegt werden mußte. Man spricht also mit Recht von einem alexandrinischen Dialekte, der übrigens nicht sowol der Litteratur als der Gesellschaft, und zwar nicht gerade der höher gebildeten angehörte, den wir also namentlich auch aus den dort gefertigten Handschriften des Neuen Test.'s kennen und von welchem sogar mehrere der neuesten Kritiker behaupten, er sei wirklich die Sprachform gewesen, deren sich die Apostel selbst bei der Abfassung ihrer Schriften bedient haben. Wäre diese Vorstellung vollkommen gesichert, so müsste man weiter annehmen, die jetzige sprachliche Gestalt des gedruckten griechischen Textes des N. T.'s stamme aus jüngerer Zeit, wo die alexandrinische Bildung und ihr Einfluss durch die Araber vernichtet und Byzanz der Mittelpunkt des litterarischen wie des kirchlichen Lebens geworden war, die Sprachformen selbst aber schon anfingen, konventionell zu werden, weil sie im Munde des Volkes einer unaufhaltsamen raschen Verderbnis entgegengingen.

Diese Untersuchungen liegen uns indessen hier zu ferne und würden auch kaum über Äußerlichkeiten uns aufklären, wenn wir sie weiter füren wollten. Wichtiger für uns ist es, auf den geistigen Kern der Sache einzugehen und namentlich zuzusehen, was aus der griechischen Sprache unter den Händen der Morgenländer, und besonders im Bereiche einer religiösen Anwendung geworden ist. Und hier begegnet uns sofort eine Tatsache von großer Tragweite. Es ist weltbekannt, dass das mosaische Gesetzbuch schon unter der Regierung des zweiten Ptolemäus zu Alexandrien ins Griechische übersetzt worden ist, also zu einer Zeit, wo ein Geschlecht von Juden blühte, dessen unmittelbare Väter die ersten gewesen waren, welche sich zum Griechischreden hatten bequemen müssen. Die Geschichte dieser Übersetzung ist nun zwar sehr sagenhaft auf uns gekommen, allein wir werden gewiss nicht irren, wenn wir deren Ursprung auf ein bereits gefültes kirchliches Bedürfnis zurückfüren, und nicht auf eine litterarische Fürstenlaune, wie

man es gewönlich vorstellt. Letztere hätte wol für eine Beteiligung griechischer Litteraten gesorgt und die Wundermärchen selbst, welche die Erzälung bis auf den Kern durchdrungen haben, weisen eher auf eine der Gemeinde heilige, als auf eine bloß den Bibliothek-Gelehrten interessante Entstehung. Man kann dabei immerhin den Namen des Königs als eines von der Judenschaft und ihren Rabbinen bei der Sache begrüßten Patrons stehen, und ein Dedikationsexemplar im Auftrag getreuer Untertanen in der königlichen Bibliothek niederlegen lassen. Wie dem sei, der erste Blick in diese alexandrinische Judenbibel zeigt, mit wie geringem Vorrate griechischer Sprachkenntnis sie unternommen war; und auch die übrigen, im Laufe eines jetzt nicht mehr zu bestimmenden Zeitraums übersetzten historischen und prophetischen Bücher sind im allgemeinen, wenn auch mit bemerklichen Färbungen, auf derselben Stufe der Wissenschaft. Es ist hier natürlich nicht die Rede von solchen Misgriffen, welche die mangelhafte Hermeneutik der Übersetzer verschuldet hat, oder auch ein verderbter Text, wol aber von den zallosen Beispielen falsch angewendeter griechischer Ausdrücke, welche an sich die ihnen gegebene Bedeutung nicht hatten, und hebräischer Konstruktionen, in deren Eigentümlichkeit sich eben nur ein hebräisch denkender Leser zurechtfinden konnte. Für viele Begriffe des religiösen und kirchlichen Lebens (vom ökonomischen und politischen gar nicht zu reden) fehlten adäquate griechische Ausdrücke wirklich; für viel mehrere fehlten sie den ganz unbelesenen Übersetzern, die eben nur das Sprachmaterial des Marktes und der Börse zur Verfügung hatten, und sie wälten dafür unbedenklich, was sonst im Leben das Äquivalent war, one Rücksicht auf den wirklichen Sprachgebrauch, etwa wie wenn heute ein Anfänger, um z. B. französisch zu schreiben, in seinem Taschenwörterbuch den nächsten Ausdruck für jede beliebige Wortbeziehung aufgreifen würde. Wir sind durch die Bibel mit solcher Übersetzermanier längst vertraut und stoßen uns in vielen Fällen nicht mehr an der hebräischen Phrase; aber was mag sich ein Grieche gedacht haben, wenn er z. B. lesen hörte: alles Fleisch, Same, Fallstrick, Heiden, Lendenfrucht, gerades Herz, Kelch, Zunge, Schwertmund, Meereslippe, die Seele suchen, Gesalbter, wandeln, entschlafen, gemein, Samen aufstehen machen, das Gesicht nehmen u. dgl. m.? Der jüdische Zuhörer war desto besser daran; das war ja seine eigenste Herzens- und Kirchensprache nach wie vor; der Begriff war ihm geläufig, die Redefigur nicht minder. Die Partikeln, überall das schwerste bei Erlernung fremder Sprachen, machten ihm hier keinen Kummer, denn sie blieben rein hebräisch; der Schwur kleidete sich annoch in die elliptische Bedingungsformel; die universelle copula versah auch im neuen Gewande ihre mannigfaltigen Dienste; der status constructus diente den gewonten Beziehungen; indirekte Rede, Partizipialkonstruktion, Parenthese, Unterordnung der Sätze, feine Unterscheidung der Vorsetzwörter mit ihren wechselnden Casus, der Konjunktionen und Modi, was alles unsere Tertianer schwitzen macht, ebnete sich und glättete sich aus in die klare, einfache, kindlich-unbeholfene alttestamentliche Satzbildung. Für das Judentum selbst war eine solche Theorie und Praxis des Übersetzens one alle Frage eine unschätzbare, von der Geschichte noch gar nicht gehörig gewürdigte Woltat. Denn was alles auf dem Spiele steht, wenn einem Volke oder auch nur einem Einzelnen seine Muttersprache abhanden kommt, oder durch Mischung verkümmert wird, das weiß nur wer es mit angesehen oder gar an sich erfaren hat. Wir wagen die Behauptung, die Bildung der jüdisch-griechischen Bibelsprache war die erste und unentbehrlichste Vorbedingung für die fernere und nachhaltigere Wirksamkeit der im A. T. niedergelegten und in den Schulen fortgepflanzten Religionserkenntnis. Der hebräische Geist beherrschte darin so vollkommen den griechischen Körper, dass uns Fremden heute noch die siebenzig Dolmetscher oft nur durch Zurückgehen auf den Urtext verständlich werden.

Was nun aber in der beschriebenen Weise zunächst die Wirkung natürlicher Verhältnisse gewesen war, nicht der Absicht und Reflexion, sondern eher des Mangels an Wissen und Sprachsinn, wurde bald eine mitwirkende Ursache für die fernere Gestaltung der Dinge. Dass eine wörtliche Übersetzung sich immer etwas von dem Original auch in der Sprachform abhängig zeigen wird, versteht sich

von selbst; dass aber auch die jüngere frei schaffende Litteratur ihr Verhältnis zu derselben Form kaum änderte, ist zumeist dem Einflusse jener Übersetzung zuzuschreiben. Die alexandrinische Bibel wurde gewissermaßen für die Hellenisten, was später der Koran für die Araber, oder Luthers Werk für die Deutschen geworden ist, und dies um so mehr, als ja eigentlich die speziell sogenannte hellenistische Litteratur eine wesentlich religiöse ist. Doch treffen wir auf dem Gebiete derselben bedeutend verschiedene Färbungen und müssen uns die Ursachen vergegenwärtigen, welche dieselben hervorgebracht haben. Dieser Ursachen sind mehrere.

Die nächste ist, dass nicht alle Schriftsteller die gleiche sprachliche Vorbildung besaßen. Denn es versteht sich von selbst, dass unter den Juden die einen mehr, die andern weniger teils von Natur begabt waren, teils Gelegenheit gehabt oder gesucht hatten, sich eine bessere Kenntnis der Sprache zu verschaffen, an die sie nun einmal gewiesen waren. Abgesehen also davon, dass wir auch noch unter den sogenannten Apokryphen des A. T.'s einige bloße Übersetzungen finden, wird es uns nicht befremden, wenn die bald frommen, bald albernen Märchen in derselben Sammlung den Charakter der vulgärsten hellenistischen Redeweise an sich tragen, als derjenigen, welche dem Kreise, aus dem sie kamen und für den sie bestimmt waren, die natürlichere war, wärend z. B. der geistvolle Verfasser des Buches der Weisheit, one das allgemeine Kolorit seines hebräischen Bibelstils abzustreifen, durch den Reichtum seines Wörterschatzes, durch die freiere Bewegung seiner Satzfügung, ja durch die Länge seiner philosophisch-poetischen Tiraden und die festere Ideeenverbindung sich dem griechischen Genius bedeutend genähert hat. Gehen wir zu den Aposteln und ihren Zeit- und Schriftgenossen über, so wird wol heute niemand mehr die auffallende Verschiedenheit der einzelnen Bücher des N. T.'s in Hinsicht der Schreibart in Abrede stellen. Wir brauchen hier nicht zu leichterem Beweise die beiden Extreme, den Brief an die Hebräer und die Apokalypse, zu vergleichen, jenen dem schon Origenes die Palme der Gräcität zuspricht, diese ein durch und durch hebräisch gedachtes, selbst in ihren Zalenmysterien nur aus einem hebräischen Gedanken erklärbares Werk. Auch alle übrigen hierhergehörigen Schriften bieten Stoff genug zu gleichem Urteil dar. Matthäus unterscheidet sich von Lukas; dieser schreibt anders als Johannes; Paulus' Geist schafft sich ein eigentümliches Sprachgewand, und in Ermangelung aller Überlieferung würde z. B. der erste Blick die erste johanneische Epistel, selbst abgesehen vom Inhalte, dem Verfasser des vierten Evangeliums zueignen. Fragen wir nun näher, worin die hier berürten Eigenheiten bestehen, so kommen wir auf eine zweite Ursache der Veränderungen des hellenistischen Idioms.

Der Kern einer Sprache sind immer die Wörter, aus denen sie besteht; es sind gleichsam die Knochen ihres Leibes; die Grammatik schafft die weichen Teile, die Syntax erst bringt die Nerventätigkeit und Bewegung hinzu. Nun geht schon mit dem hellenistischen Sprachmaterial eine allmähliche Veränderung vor. Auf der einen Seite hält es Schritt mit der Umgestaltung der jüngeren hebräischen Sprache, auf der andern bereichert es sich aus rein griechischer Quelle. Bei der letzteren Tatsache brauchen wir uns nicht aufzuhalten. Es ist naturgemäß, dass die Kenntnisse in dieser Beziehung sich mehrten und vervollständigten, und dass richtige gutgewälte Ausdrücke im N. T. vorkommen, von denen die alten alexandrinischen Übersetzer noch keinen Gebrauch gemacht hatten, oder auch solche, die mehr nach echt hellenischer Analogie als nach hebräischer gebildet waren. Lukas und selbst der Brief Jakobi liefern hier interessante Beispiele. Aber auch der Geist palästinischer Bildung wirkte fortwärend auf die Sprache zurück. An die Stelle des alten klassischen Hebraismus war allmählich eine mehr nach dem Aramäischen gemodelte Mundart getreten, welche nicht nur grammatische Idiotismen mitbrachte, sondern auch besondere Ausdrücke und Tropen, die dem A. T. fremd gewesen waren, z. B. den Tod schmecken, Sünden loslassen, lösen und binden, Fleisch und Blut, diese und die künftige Weltzeit, Besessene, Kräfte oder Krafttaten für Wunder und änliche zum teil theologische Schulwörter, ferner Berge versetzen, ein Kamel durchs Nadelör, und sonstige figürliche Redensarten, welche

von Haus aus den Hellenisten jüngerer Geschlechter familiär waren und von ihnen mitherübergebracht wurden. Ja auch abgesehen von diesen neueren Aramaismen kennt die Zeit des N. Test.'s hebräische Redensarten, welche, obgleich uralt nach der Wurzel, doch jetzt erst in abgeleiteten Bedeutungen, Formen und Wendungen allgemeiner werden, z. B. Weg für Tendenz und Partei, Eingeweide für Mitleid und das davon gebildete Zeitwort, unsaubere Geister, und viele andere. Aber unendlich wichtiger als die beiden eben genannten Quellen der Änderung im Sprachmaterial ist der Einfluss des christlichen Geistes und der von ihm geweckten Ideeen. Diese suchten sich nunmehr ebenfalls mit größerem oder geringerem Glücke im griechischen Wörterbuch den adäquaten Ausdruck und zwar nicht nur zunächst für sich selbst, gleichsam für die Ur- und Stammbegriffe der neuen Lebenssphäre, sondern in unendlicher Mannigfaltigkeit auch für die Bedürfnisse des Gemeindelebens, der Sittenpredigt, der theologischen Reflexion, den sich dem mächtigen und reichen Geiste des Christentums willig erschließenden Reichtum der griechischen Sprache ausbeutend und bekundend. Hunderte von wichtigen, tiefbedeutsamen, weittragenden Ausdrücken, die jetzt in allen neuen Sprachen eingebürgert sind, treten da zum ersten Male auf von den ersten griechisch redenden Jüngern geschaffen, hin und wider fast unbewußt, zum teil als Notbehelf, oder die Frucht einer Vergleichung, vielleicht anfangs nicht getrennt von nötiger Erklärung und schon in den ältesten christlichen Schriftdenkmälern gang und gäbe. Wir erinnern an Glaube, Gnade, Werke, Gemeinde, Geheimnis, Geist und Fleisch, geistlich, Erlösung, Heilige, Heiland, Sendbote, Widergeburt, Evangelium, rechtfertigen, retten, erbauen, erwecken, und unzälige andere. Die Wörterbücher des N. T. liefern auf jeder Seite Belege zu dem gesagten. Mit einem Worte, das hellenistische Idiom war in der jüdischen Periode und Sphäre ein knechtisch übersetzendes gewesen, in der christlichen wurde es ein freies sprachbildendes, one darum seine Wiege zu verleugnen.

Auf bloß Grammatisches wollen wir nach dem anfangs gesagten nicht noch einmal zurückkommen. Wir könnten sonst an die Unfertigkeit der Apokalypse erinnern oder an manche Parallelstellen der synoptischen Evangelien. Dieser Teil der Untersuchung hängt auch vorläufig noch viel zu sehr von dem Zustande der Textkritik ab. Was aber endlich die mehr geistigen Elemente der Sprachkunst betrifft, so wird es ebenfalls nicht schwer sein, nachzuweisen, wie die Handhabung derselben eine verschiedene war bei den einzelnen Schriftstellern. Johannes z. B., in betreff der Wal seiner Ausdrücke durchaus nicht auf der Linie des gröberen Hellenismus stehend, wie ganz hebräisch ist seine Satzstellung! wie einfach die Gliederung der Gedanken, wenn überhaupt von einer Gliederung die Rede sein darf, da wo eigentlich nur aneinandergereihte Sentenzen zu finden sind, in welchen nicht die syntaktische Analyse, sondern nur die theologische Betrachtung den tieferen Zusammenhang nachweisen kann. In diesem ewigen *καὶ* und *οὖν* ist kein griechischer Geist. Wie ganz anders verflechten sich die Gedanken zu rhetorischen Perioden im Brief an die Hebräer, in der Vorrede des Lukas; in einzelnen Redestücken des zweiten Teils der Apostelgeschichte! Und in Paulus erst lassen sich sogar deutlich in der Sprache zwei Strömungen des Geistes unterscheiden, welche beide mit dem Stoffe ringen, der nicht ausreicht für den Gedanken: die jüdische Dialektik mit ihren unvollständigen Syllogismen, mit ihren den natürlichen Redefluss durchkreuzenden Citaten, mit allem, was das Wort dunkel und den Satz ungefällig machen kann, und neben ihr jene hinreißende Rhetorik des Herzens, der ächte Ausfluss des neuen Lebensquells, der den innern Reichtum der Gefüle und Anschauungen in dem äußern Reichtum der Synonymen und Figuren abspiegelt.

Es dürfte vielleicht manchem Leser dünken, wir seien von unserem Ziele abgekommen. In der Tat, wo sonst in Büchern vom hellenistischen Idiom geredet wird, findet man ein mehr oder weniger reichhaltiges Material aufgespeichert von philologischen Observationen teils lexikalischer, teils grammatischer Art, die sich sehr gelehrt und bunt ausnehmen, in dieser Form aber für weiter nichts Zeugnis ablegen, als für ihre Existenz, und keine Rechenschaft geben über ihren tieferen Zusammenhang mit der geistigen Geschichte des Volkes, dem sie dieselbe verdanken.

Wir haben absichtlich hier einen andern Weg eingeschlagen, und eben weil die räumlichen Grenzen unserer Darstellung eng gesteckt waren, jenes Material bei jedem kundigen Bibelleser als bekannt vorausgesetzt — umsomehr, da man es im deutschen Texte fast ebenso fertig und vollständig haben kann — um ein psychologisch-historisches Verständnis der Tatsache, wie sie im ganzen und großen sich entwickelt hat, durch allgemeine Gesichtspunkte zu vermitteln und zu erleichtern, wärend sonst die Masse der Einzelnheiten für viele ein Hindernis ist und im besten Falle ihnen die Hauptarbeit selbst überlässt. Die sachlichen Elemente einer Wissenschaft, welche sozusagen alle Wörter und Formen einer Sprache umfasst, gehören nicht in ein Werk wie die vorliegende Encyklopädie, sondern in Spezialschriften. Und über diese noch einige kritische und geschichtliche Bemerkungen zum Schlusse.

Dass die philologische Gelehrsamkeit des Restaurations- und des Reformations-Zeitalters nicht sofort ausreichte, um die hier geschilderten äußeren und inneren Verhältnisse der Dinge zu ergründen und zu beurteilen, wird niemanden befremden. Doch verdient es Erwänung, dass klassisch gebildete Männer, wie H. Stephanus und Beza, allerdings auf dem Wege waren, die Eigentümlichkeit der neutestamentlichen Schreibart richtig aufzufassen, nur aber ihrer Forschung nicht Ausfürlichkeit, Zusammenhang und Vollendung genug gaben, um die öffentliche Meinung siegreich zu bestimmen. Die Ansichten waren schwankend geblieben und annoch unklar, als in der ersten Hälfte des 17. Jarh.'s ein missverstandenes theologisches Interesse die Untersuchung ernstlich aufnahm, dieselbe aber, was die Materie betrifft, ganz äußerlich und einseitig fürte, was die Motive des Urteils von dem Gebiete der Geschichte auf das einer geistlosen dogmatischen Formel herüberzog. Es begann nämlich der endlose Zank über die Hebraismen des Neuen Testaments, der aber nicht zu allgemeinen Grundsätzen und Anschauungen sich erhob, außer soweit es die Frage galt, was man dem hl. Geiste für einen Stil zuschreiben dürfe, und die Antwort, ob er hinter die Profanscribenten zu stellen sei mit seinen Ansprüchen auf reine Klassizität; und der sich wesentlich in der Bemühung verlief, für einzelne Ausdrücke und Phrasen entweder eine treffende Analogie im A. Test. nachzuweisen, oder aber das griechische Bürgerrecht durch irgend eine angebliche Parallelstelle eines Autors zu vindiziren. Die Arbeit wurde nach beiden Seiten meist ganz mechanisch betrieben, so zwar, dass selten genug der Versuch gemacht wurde, gleichartiges zusammenzustellen und noch weniger den natürlichen Bedingungen der Sprachbildung nachzuspüren, desto häufiger zusammengestoppelte Lesefrüchte, nach der Ordnung der Texte, selbst mit Zuratezichung irgend eines einzigen hellenischen Schriftstellers, ja sogar manchmal eines Dichters, überhaupt one alle Methode, die Grundlage des Urteils bilden mussten. Den Verlauf dieses unerquicklichen und im ganzen ziemlich unfruchtbaren Streites, der sich weit über ein Jarhundert hinzog, findet man erzält in Morus Acroas. hermen. 1797, T. I, in Plancks Einl. in die Theol. II, 42 ff., in Winers Grammatik, im Eingang, in Stanges Symmiktis T. II, in einem Jenaer Programm von Eichstädt 1845 ꝛc. Wir gehen hier nicht weiter darauf ein, bemerken aber, dass schon der Umstand, dass die Verhandlungen sich fast ausschließlich auf das N. T. bezogen, das A. T. aber dabei ganz vernachlässigt wurde, zu dem Beweise hinreicht, dass man nicht auf dem Wege war, das rechte zu treffen. Auch jetzt noch, wo durch die vereinten Bemühungen vieler Theologen mit tüchtiger philologischer Vorbildung, von denen wir nur J. F. Fischer, J. F. Schleusner, C. G. Bretschneider, H. Planck, G. Bd. Winer, Ch. Abr. Wahl, Ch. G. Wilke, J. A. H. Tittman, Ch. Ghf. Gersdorf, Wilib. Grimm, O. F. Fritzsche, S. Schirlitz, R. Trench, nennen wollen, ein so helles Licht auf den Gegenstand geworfen ist, und wo deren gründliche grammatische und lexikalische Studien den Weg in alle besseren Kommentare des N. Test.'s gefunden haben, one Unterschied der theologischen Schule, ist leider zu sagen, dass das Gebiet des vorchristlichen Hellenismus verhältnismäßig noch wenig angebaut ist. Dankenswerte Beiträge liefern einzelne exegetische Werke über die apokryphischen Bücher, sowie Thierschs Werk über den alexandrinischen Pentateuch 1841; aber die Grammatik fehlt noch gänzlich

und das Lexikon ist, selbst in seiner neuesten Form (Schleusneri, Thesaurus 1820) wenig mehr als eine Konkordanz, aus welcher wol die zallosen exegetischen Missgriffe der Übersetzer ersehen werden können, die aber wenig Einsicht in die Natur des Sprachschatzes gestattet.

Die vollständige Litteratur zu diesem Artikel findet man in des Unterzeichneten Geschichte des N. T.'s, 5. Aufl., §. 41 ff. **Ed. Reuss.**

Helvetische Konfessionen. I. Erste helvetische Konfession. — Die reformirte Lehrauffassung der Schweizer hatte sich bis in die dreißiger Jare hinein namentlich in den hergehörigen Schriften Zwinglis, in der Christenlichen Inleitung 1523, in den gleichfalls von ihm herrürenden X Artikeln der Berner Disputation 1528, in seinem Glaubensbekenntnis oder fidei ratio ad Carolum rom. imp. 1530, seiner expositio fidei ad Franciscum Francorum regem, endlich nach Zwinglis Tod in der sog. ersten Baseler Konfession von 1534 (s. Hagenbach, Krit. Gesch. derselben) bereits vielfach einen allgemein anerkannten Ausdruck gegeben. Allein immer noch fehlte ein gemeinsames, von allen schweizerischen Kirchen als Gesamtheit abgelegtes Bekenntnis. Wie einmütig auch diese Kirchen in allem Wesentlichen lehrten und mit einigen süddeutschen Städten der sächsischen Reformation gegenüberstanden — so blieb doch das Nichtvorhandensein eines Gesamtbekenntnisses ein unverkennbarer, in der drückenden Vereinzelung nach dem traurigen Ausgange der Kappeler Schlacht um so mehr gefülter Mangel. Demselben wurde in folgender Weise Abhilfe geschafft. Es ist bekannt, dass die Theologen der damals noch dem reformirten Bekenntnis zugetanen Straßburger und unter ihnen ganz besonders Butzer aus kirchlichen wie politischen Gründen eine Ausgleichung der Differenz zwischen der schweizerischen und der sächsischen Lehre herbeizufüren eifrig bemüht waren. Im Jare 1535 schien sich ihnen alles für Erreichung ihres Zieles gut anzulassen. Luther war milder gestimmt, die Lage der reformirten Schweizer und die Zeitverhältnisse, welche die Protestanten in der Schweiz wie in Deutschland die Vereinigung suchen hießen, das alles machte die innigere Verbindung der schweizerischen Stände und auch die Beseitigung des Haders mit Luther und den seinen wünschenswert. Der vermittelungssüchtige, formelfertige Butzer nahm seine alte Arbeit eifrig auf. Am bereitwilligsten fand er den Myconius in Basel. Dieser veranstalte schon gegen Ende 1535 mit seinem Kollegen Simon Grynäus († 1541), und den Zürichern Leo Judä, Konrad Pellican, Theod. Bibliander, eine Zusammenkunft, in welcher der reformirte Gegensatz gegen das Luthertum erwogen und eine Formel entworfen wurde, welche in versönlicher Weise das Unerlässliche festhaltend, den Frieden innerhalb des Protestantismus herbeifüren helfen sollte. Doch die bisherigen Zweideutigkeiten und Vertuschungen der Butzerischen Vereinigungsversuche hatten sich so verkehrt erwiesen und so tiefes Misstrauen in der Schweiz erzeugt, dass viele von Ausgleichungsformeln in Sachen der Abendmalslehre mit Recht nichts erwarteten. Vorab war Bern des Entschiedensten wie gegen Butzers Unionismus und Vermittelung, so gegen den eingesandten Entwurf der von den genannten Theologen aufgestellten Sätze *), als zu nachgiebig gegen die lutherische Fassung der Lehre. Sie beantragten dagegen eine Versammlung aller reformirten Kirchen der Schweiz, um in der Bekenntnis-Angelegenheit zu verhandeln. Dieser Vorschlag konnte sich den Schweizern überhaupt nur empfehlen. Eine so wichtige Sache, wie die obschwebende, wurde dadurch dem theologischen, diplomatisirenden Manöver, welches in scheinbaren Wortkonzessionen und dehnbaren, mehrdeutigen Formeln das Heil suchte, entzogen. In der frischen Luft der Öffentlichkeit einer von den Kirchen gebildeten allgemeinen Versammlung war ein Friedenswerk immerhin noch möglich, und zwar ein warhaftiges, welches kein Jota des guten unerlässlichen reformirten Bekenntnisses verdeckte, verschwieg oder gar beseitigte. Dann galt es im damaligen Augenblick nicht bloß die Stellung der Schweizerkirchen zur sächsischen

*) Vgl. über diese Verhältnisse Hundeshagen, Konflikte u. s. w. S. 64 ff.

Reformation ins Auge zu fassen. Es war um jene Zeit die Erwartung weitverbreitet, das vom Papst Paul III. nach Mantua ausgeschriebene allgemeine Konzil zur Schlichtung des Zwiespalts in der Christenheit werde stattfinden. Die Rücksicht auf diese Kirchenversammlung, welcher die Schweizer ihren Glauben darzulegen gedachten und das gefülte Bedürfnis eines schweizerischen Gesamtsymbols fürte dahin, dass die von Bern vorgeschlagene und unterdessen von allen Seiten gutgeheißene und beschlossene Versammlung der Kirchen nicht bloß etwa Abendmalssätze, sondern ein vollständiges Bekenntnis der schweizerischen Lehre aufstellen sollte. Auf den 30. Januar 1536 wurde die Versammlung nach Basel ausgeschrieben, wo demgemäß die geistlichen und weltlichen Abgeordneten zusammentraten. Unter jenen ragten hervor: Bullinger und Leo Judae von Zürich, Megander von Bern, Myconius und Grynäus von Basel. Einstimmig wurden der erste und die beiden letzteren von den Versammelten als Kommission erwält, um das Bekenntnis abzufassen. Leo Judae und Megander wurden jenen dreien beigeordnet. Die Arbeit der Kommission war schon ziemlich weit vorgerückt, als auch die Straßburger Theologen, Butzer und Capito, in Basel ankamen. Man kann nicht sagen, dass ihre Ankunft allgemein gern gesehen wurde. Bullinger und Judae forderten sogar auf das bestimmteste, dass sie zu den Sitzungen nicht zugelassen würden. Zuletzt wurden den Züricher, welche den Vermittelungsversuchen Butzers und seinesgleichen sehr abhold waren und blieben, besänftigt und den Straßburgern wenigstens Zutritt, wenn auch keine Stimme, gestattet. Die schon vorhandene irenische Stimmung konnte dadurch nur gestärkt werden. — Das aus diesen Beratungen hervorgegangene Bekenntnis wird nach dem Orte seines Ursprungs das zweite Baseler, nach der Auktorität jedoch, von welcher es ausging, das erste Helvetische genannt. Ursprünglich in lateinischer Sprache abgefasst wurde es aus Auftrag von Leo Judae ins Deutsche übersetzt. Die offizielle Version wurde von allen Abgeordneten gutgeheißen und approbirt als ein gemeinsames Bekenntnis, welches, wie ausdrücklich beschlossen wurde, von keinem Stande für sich irgendwie geändert werden dürfe. Die lateinische Edition dagegen schien, namentlich den Zürichern, in einigen Ausdrücken dem lutherischen Sprachgebrauch sich zu nähern, und stieß deswegen auf Widerstand. Man wollte jeder Missdeutung möglichst zuvorkommen. Darum wurde der lateinische Text offiziell von den dazu beauftragten Theologen Myconius und Grynäus nach der deutschen, schon approbirten Ausgabe revidirt und geändert. Darauf kamen die Abgeordneten der Kirchen im März wider zusammen und nach erneuerter Prüfung des Ganzen wurde am 26. desselben Monats die Konfession, auch die verbesserte lateinische Ausgabe, endgültig angenommen und als Gesamtbekenntnis der Schweizerkirchen unterschrieben.

Die deutsche Ausgabe fürt den Titel: „Ein gemeine bekantnus des helgen waren und uralten Christlichen gloubens und unsern Mittburgern und gloubgenossen 2c. Zürich. Bern. Basell. Straßburg. Costenz. Santgalln. Schaffhusn. Millhusen. Biel 2c. zBasel uffgericht geordnet und gmacht 2c. Im 1536". Allgemeiner indes lautete der Titel der früher nie durch den Druck verbreiteten deutschen Rezension: „Ein kurtze und gemeine bekanntnuß des gloubens der kilchen so in einer Eidtgenossenschaft das Evangelium Christi angenommen habend 2c." Der lateinische Titel ist kurz dieser: Ecclesiarum per Helvetiam confessio fidei summaria et generalis in hoc edita, quod de ea existimare piis omnibus liceat.

Ursprung und Zweck dieser Konfession, sowie die kirchlichen Zeitverhältnisse, unter welchen sie entstand, sind derart, dass sie als ein bedeutsames Glaubenszeugnis der reformirten Kirche betrachtet werden muss. Die Besprechung jedes einzelnen der achtundzwanzig Artikel, aus welchen das ebensokurze als fernige, inhaltsreiche Bekenntnis besteht, böte des Interessanten genug dar. Wir müssen uns jedoch auf Hervorhebung der mit ganz besonderem Interesse behandelten Sakramentslehre beschränken. Im Sakramentsbegriff wird das Zwiefache betont, die sacramenta seien einmal rerum arcanarum symbola, dann aber nicht nuda signa, sondern symbola quae signis simul et rebus constant. Die signa

werden mit dem Munde, die res mit der gläubigen Seele genossen. Bei der Taufe ist das Wasser signum, aber die res ipsa ist regeneratio adoptioque in populum Dei. Im Abendmal ist Wein und Brot signum, die res hingegen: communicatio corporis domini, parta salus et peccatorum remissio. So sind denn die Sakramente nicht bloß tesserae quaedam societatis christianae, sondern auch gratiae divinae symbola, jedoch der Art „ut omnis virtus salvifica uni domino transscribatur (Art. 21). Die Taufe der Christenkinder wird dadurch begründet, daſs sie inmitten des Volkes Gottes geboren seien und man ihre Erwälung pie präsumiren müsse — praesertim quum de eorum electione pie est praesumendum" (Art. 22). Besonders merkwürdig ist die Fassung der Abendmalslehre in Art. 23: Coenam vero mysticam, in qua dominus corpus et sanguinem suum, id est, seipsum suis vere ad hoc offerat, ut magis magisque in illis vivat et illi in ipso. Non quod pani et vino corpus et sanguis domini vel naturaliter uniantur, vel hic localiter includantur, vel ulla huc carnali praesentia statuantur. Sed quod panis et vinum ex institutione domini symbola sint quibus ab ipso domino, per ecclesiae ministerium, vera corporis et sanguinis ejus communicatio, non in periturum ventris cibum, sed in aeternae vitae alimoniam exhibeatur.

In großer Entschiedenheit und Klarheit treten die Antithesen gegen die lutherische Lehre heraus. Der in jedem Brode vorhandenen Kost des verklärten Leibes und Blutes steht die charakteristische Bestimmung id est seipsum und die Verwerfung der carnalis praesentia, dem mündlichen Genuſs ferner die bezügliche Ablehnung in Art. 21 und die Worte non in periturum ventris cibum, dem Genuſs der Ungläubigen endlich die Erklärung seipsum suis vere ad hoc offerat — schroff entgegen. Positiv lehrt die Konfession, der Herr selbst (dominus), der Son Gottes, sei in der heil. Handlung zugegen, und reicht ihnen selbst, nicht in Brot und Wein, welche lediglich aus „Insatzung" des Herrn heilige ware Zeichen sind, die „war gemeinschaft des libs und bluts" dar. Die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi erklärt Art. 21 (20) näher durch den Zusatz: „das heil das am crütz erobret ist und ablaß der Sünden". Das Resultat dieser Handlung des Herrn mit den Seinen ist, daſs diese je mehr und mehr in Ihm leben und Er in ihnen. Eine Narung des geistlichen Lebens, eine hohe und heilige Speise wird das heil. Abendmal genannt und zwar indem sehr bezeichnend hinzugefügt wird: „wir gebrauchen sie oft, daſs wir dadurch ermant in den Tod und Blut des gekreuzigten Christus mit den Augen des Glaubens sehend und unser Heil mit einem Vorgust des himmelschen Wesens und mit einer rechten befindtnüß des ewigen Lebens betrachtend". Über den Kreuzestod Christi und die durch ihn erworbenen Güter fürt uns also dies Abendmalsbekenntnis nicht hinaus. Von einer Mitteilung auch nur von Kräften der verklärten Leiblichkeit Christi des Auferstandenen ist mit keiner Silbe die Rede und noch viel weniger von einer gottmenschlichen Weise, in welcher sich Christus hier den Gläubigen mitteilen soll. Aus dem Umstande allein schon, daſs zu den Worten „sin lib und blut" hinzugesetzt wird, „das ist sich selbst", muſs man schließen, daſs hier unter „Leib und Blut" ganz etwas anderes verstanden wird, als bei Luther oder in der Augustana. Faſst man aber erst alle Bestimmungen zusammen, welche die Artikel 21 und 22 über das heil. Abendmal enthalten, so kann man aus ihr einzig diese Lehre herleiten. Der in der Handlung gegenwärtige Son Gottes (Logos) — nicht Gottmensch — exhibirt den Gläubigen sich als den in den Tod gegebenen, d. h. seinen Leib und Blut mit allen dadurch erworbenen Gütern, wodurch dann die an sich schon und vorher bestehende Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit ihrem Haupte vertieft wird und wovon Brot und Wein, nach der Einsetzung des Herrn, signa exhibitiva sind. Versteht man unter „persönlich-realer Selbstmitteilung Christi" (Schenkel, Unionsberuf S. 823) an die Gläubigen etwas anderes, so wird das wenigstens nicht von der Helvetica I gelehrt. Kurz, weder Art. 21 noch Art. 22 enthalten eine Lehrbestimmung, zu welcher Zwingli nicht seine volle Zustimmung gegeben hätte und wir müssen Hundes-

hagen durchaus beistimmen, wenn er (Conflikte S. 66) behauptet: „mit dem Zwinglianismus waren die Bestimmungen der ersten helvetischen Konfession durchaus noch vereinbar“. Überhaupt darf man von der Geschichte und dem Glauben der bei Abfassung der Symbole tätigen Personen die Bekenntnisse nimmermehr lösen, wenn man sie richtig interpretiren will. Worte sind geduldig, aus ihnen allein läßt es sich zur Not plausibel machen, die Helvetica I lasse sich mit Art. 10 der Invariata vereinigen.

Der Art. 28 de sancto conjugio schließt das Ganze. Die deutsche Ausgabe zält nur 27 Art., weil sie den dreizehnten und vierzehnten in einen einzigen zusammenzieht.

Die Lehre von der Prädestination ist nicht eingehender behandelt, sondern nur in den allerallgemeinsten Umrissen gezeichnet in Art. 10 über den „ewigen Ratschluss“ oder das „Consilium Dei aeternum de reparatione hominis“. Mehr war für den vorliegenden Zweck nicht erforderlich, da zur Zeit die schweizerischen und oberdeutschen Kirchen ebenso prädestinatianisch lehrten, wie die sächsischen. Die alten Reformirten Deutschlands wie der Schweiz sind nach ihren Lehrern und Konfessionen Prädestinatianer. Und dies wider steht ebenso unumstößlich fest, als die andere unleugbare historische Tatsache, dass in der Prädestinationslehre die Jünger Luthers von denen Zwinglis und Calvins anfänglich nicht abwichen. Erst Melanchthon begann später von der urprotestantischen Lehre abzulenken und Synergismus einzumischen. Die lutherische Kirche aber folgte ihm bekanntlich nicht. Diese Tatsache, jetzt wider vollkommen von der unbefangenen Wissenschaft anerkannt (vgl. z. B. Julius Müller, Lutheri doctr. de praedest. et lib. arb.; Schweizer, Centraldogm., Bd. I; Baur, Gegens. d. Kath. u. Prot. 2. Ausg., S. 125 f.; Hundeshagen, Die Conflicte &c., S. 268 u. a.), erklärt die Behandlung, welche die Prädestinationslehre gegenüber den Lutheranern in der Helvetica prior erfaren hat, ebenso vollkommen, wie die Apologie der deutsch-reformirten Tetrapolitana zeigt, dass diese in ein prädestinatianisches Lehrganzes gehört. — Der um die Reformationsgeschichte der Schweiz hochverdiente Ruchat hat die erste Helvetische Konfession ins Französische übersetzt. Siehe dessen Hist. Bd. V.

II. Zweite Helvetische Konfession. Die Ausarbeitung dieses Bekenntnisses fällt auf jeden Fall in das Jar 1564, wenngleich der erste Entwurf dieser Schrift Bullingers, nach dem testamentarischen Zeugnis des Verfassers und Hottingers (Bd. III, S. 849) zwei Jare älter ist. Die Pest, welche 1564 auch ihn ergriff, bestimmte Bullinger zu diesem Werk, das nach seinem Tode als Zeugnis seines Beharrens im waren Glauben sollte der Züricher Regierung übergeben werden. Ein äußeres Ereignis gab Veranlassung, dass diese Privatarbeit zu jener öffentlichen Bekenntnisschrift wurde, wofür sie als zweite helvetische Konfession oder schlechthin als Helvetica in der reformirten Kirche gehalten wird. Maximilian II. hatte auf den 14. Januar 1566 den Reichstag nach Augsburg ausgeschrieben, von welchem der zu den Reformirten übergetretene Kurfürst Fridrich III. befürchten musste, dass er ihn aus dem Reichsfrieden ausschließen werde. Der schwer bedrohte Fürst suchte seine Position bei Zeiten so gut als möglich zu decken, und da nun seit Langem die Lutheraner die Taktik brauchten, die Reformirten als unter sich uneins, sektiererisch angehaucht, und namentlich die außerdeutschen Reformirten als gefärlichen Irrlehren ergeben darzustellen — so ersuchte er gegen Ende 1565 den, nach dem Hinscheiden des Martyr und Calvin, unter den reformirten Theologen angesehensten Mann, den Antistes Heinrich Bullinger zu Zürich, er möge ihm ein Glaubensbekenntnis übersenden, das geeignet wäre, die Übereinstimmung der reformirten Kirchen mit der waren apostolischen Lehre aufzuzeigen, den Vorwurf aber der Ketzerei und Trennung von den Gemeinden Gottes zurückzuweisen. Bullinger schickte ihm seine Ausarbeitung aus den Schreckenstagen der Pest und der Kurfürst fand an derselben solches Wolgefallen, dass er sich die Erlaubnis erbat, sie in deutscher Sprache zu veröffentlichen. Dieser an so wichtiger Stelle errungene Beifall bestimmte die Züricher, Bullingers Konfession den Schweizerkirchen, welche sowol nach innen als nach außen

das Bedürfnis eines ihre Gesamtheit mit Einschluss der Romanen umschließenden Bekenntnisses, besonders auch nach der tiefen Verstimmung über Bezas und Farels Konkordienverhandlungen in Deutschland (vgl. Baums, Beza und Hundeshagen, Conflikte, S. 310 ff.) fülten, als Gesamtbekenntnis vorzuschlagen, nachdem schon desfalls Unterhandlungen gepflogen worden waren. Man hatte nämlich bereits, einverstanden über die Notwendigkeit einer gemeinschaftlichen, einhelligen Bezeugung des Glaubens aller schweizerischen Kirchen, die Frage ernstlich erörtert, wie man am besten und schicklichsten diese Dokumentirung der Glaubenseinmütigkeit bewerkstelligen könne. Es war dazu auch schon die gemeinschaftliche Widerholung der ersten Baseler oder der ersten helvetischen Konfession vorgeschlagen worden. Jetzt aber wurde Bullingers Werk das Panier, unter welches man sich einmütig scharen wollte. Dem Züricher Vorschlage stimmten Genf und Bern in erster Linie zu, ihnen folgten sofort bereitwilligst Schaffhausen, Mühlhausen, Biel, St. Gallen, Graubündten, Glarus, Appenzell, Thurgau, das Rheintal — dann Neufchâtel (1568), welches man zuerst seines Fürsten, des Herzogs von Longueville, wegen nicht zum Beitritt aufgefordert und damit gekränkt hatte. Basel, das anfangs den Gualther ungnädig „abgefertigt" hatte, trat erst spät hinzu. Zugleich mit dem Original und der deutschen Übersetzung Bullingers erschien Bezas französische Übersetzung mit der angehängten Gallicana. So entstand die zweite helvetische Konfession, neben dem Heidelberger Katechismus das wichtigste und verbreitetste symbolische Buch der reformirten Kirche in und außer der Schweiz, im Verhältnis zu welchem alle übrigen reformirten Bekenntnisse der einzelnen Länder zu Konfessionen zweiten Ranges zurücktreten mussten. Die erste Ausgabe erschien lateinisch zu Zürich im März 1566, worauf noch im gleichen Jare durch Bullinger eine deutsche, durch Beza eine französische veranstaltet wurde. Als Zweck sind auf dem Titel selbst hingestellt, es solle das Bekenntnis allen Gläubigen bezeugen, dass die Diener der Kirche Christi in der Schweiz in der Einheit der waren und alten Kirche Christi beharren und keine neuen oder irrigen Lehren verbreiten, noch Gemeinschaft mit Sekten und Irrlehrern haben. — Schon unterm 5. September 1566 erklärten die Diener der schottischen Kirche ihre Zustimmung zur Helvetica. Es folgten auf dem Konvent zu Debreczin 1567 die reformirte Geistlichkeit Ungarns, widerholt namentlich auf der Synode zu Rochelles 1571 die französische, 1571 und 1578 die polnische Kirche. Dass unter diesen Umständen manche Übersetzungen entstanden, versteht sich von selbst. Hierüber, sowie über die verschiedenen Ausgaben und Titel verweisen wir auf Niemeyers Sammlung der symbolischen Bücher der reformirten Kirche und auf Schaff, Bibliotheca symbolica.

Über den Inhalt dieses die so verschiedenen Gebiete der reformirten Kirche in Eintracht des Glaubens zusammenhaltenden Bekenntnisses glauben wir uns wenigstens die folgenden Bemerkungen nicht versagen zu dürfen. Wie z. B. die Helvetica I, die Tetrapolitana, die puritanische Confessio fidei, beginnt dasselbe mit dem Lehrstücke von der hl. Schrift, dem warhaftigen Gottesworte. Hiebei werden die bekannten allgemeinen evangelischen Lehrpunkte verhandelt, doch so, dass der spezifisch reformirte Charakter überall hervortritt. Beispielsweise erinnern wir hier nur an die nicht unbetont gebliebene Weise, in welcher das göttliche Wort wirkt: „Auch halten wir, heißt es desfalls, nicht dafür, dass die äußere Verkündigung gleichsam unnütz erscheine, weil die Unterweisung in der waren Religion von der inneren Erleuchtung bedingt sei, denn obgleich niemand zu Christo kommt, es ziehe ihn denn der Vater und erleuchte ihn innerlich, so wissen wir doch, dass Gott durchaus will, dass sein Wort auch äußerlich gepredigt werde; — indes erkennen wir an, Gott könne die Menschen auch one den äußeren Dienst am Wort (innerlich) erleuchten, und zwar welche und wann er will". Nach der Darlegung der allgemein christlichen Lehre von Gottes Einheit und Dreieinigkeit in Art. III werden in Art. IV nicht nur die Götzenbilder der Heiden, sondern auch die Bilder der Christen, namentlich die Bilder Christi, der Engel und Heiligen nachdrücklichst verworfen. Aus den Worten „der Herr hat befohlen, das Evangelium zu predigen, nicht zu malen und das Volk durch Bilder zu unter-

richten" glaubt man, wie aus dem ganzen Art., den Heidelberger Katechismus sprechen zu hören. Die Art. V, VI, VII, VIII sind mehr allgemein protestantische, im neunten dagegen tritt wider sehr merklich die reformirte Lehre mit ihrem Widerspruch gegen die lutherische darin hervor, dass behauptet wird, der gefallene Mensch „ist nicht des Willens beraubt und in einen Stein oder Kloz verwandelt". Ein vielbesprochener Art. dieser Konfession ist der X., welcher von der Prädestination Gottes und der Erwälung der Heiligen handelt. Man hat in ihm Arminianismus, Philippismus, Unionismus finden wollen. Die Arminianer sind indes schon zu Dortrecht von dem zürcherischen Antistes Breitinger widerlegt worden, worüber man Hottingers Geschichtswerk (hist. eccles. VIII), sowie Joh. Jak. Hottingers verteidigte Formula Consensus nachlesen kann. Und was den Philippismus und Melanchthonismus betrifft — den man im Interesse der Union vor etlichen Jarzehnten in die Helvetica hineinkehren wollte, so ist er der rein geschichtlichen Betrachtung geradezu undenkbar. Die Züricher überhaupt und Bullinger besonders waren den Buzerischen wie Melanchthonischen Vermittelungen durchweg abhold und blieben es.

Wärend Melanchthon von der alten prädestinatianischen Gnadenlehre zurückgetreten ist, dachte und lehrte Bullinger mit den Prädestinationen schon vor der Zeit, in welcher er die Confessio helvetica niederschrieb, durchaus gleichförmig. Wir erinnern nur an den Streit des Zanchius mit Marbach. Wer könnte leugnen, dass Zanchius ganz entschieden calvinistisch gesinnt war? Nun aber schreibt Bullinger am 4. April 1562 an Friedrich III: „Da einige Prediger den trefflichen Zanchius hassten, bloß weil er ihrer krassen Meinung von dem Leib und Blut Christi nicht beistimmt, in diesem Lehrstück aber seine Doktrin nicht verurteilt werden konnte, so suchen sie aus seinen Vorlesungen andere Punkte aus, um ihn zu verdrängen. Dazu schienen einige Lehren über Prädestination oder Erwälung der Heiligen dienlich, weil dieser Gegenstand am leichtesten missdeutet und beim Volk missliebig gemacht werden kann. Und doch denkt und lehrt Zanchius hierüber nicht anders, als was in derselben Kirche und Schule der selige Buzer gelehrt hat, um nicht einmal zu erwänen, dass Luther, Oecolampad und ehedem Augustinus nicht anders gelehrt und geglaubt haben". In einem Schreiben vom 30. Dezember 1562 an Johann Sturm bemerkt er: „Schützest Du den Zanchius, so schützest Du ein altes frommes Dogma der Kirche und hast die Auktorität der vornehmsten Lehrer unserer Kirche für Dich". Am 27. Dez. 1561 ersuchte gerade Bullinger den gut prädestinatianischen Martyr, ein kurzes Gutachten zu Gunsten des Zanchius aufzusetzen, und bemerkt auch bei dieser Gelegenheit wider, es sei die These von den notwendig zu Verdammenden wol eine scheinbar harte und zum Vortrag beim Volke nicht gerade geeignet; schließt aber mit Berufung auf Joh. 12, 39 u. a., dass man die These, richtig verstanden, dennoch gut heißen müsse. Die übrigen Thesen von der Prädestination, dem Glauben und Beharren zu billigen, sei nicht schwer. Das Züricher Gutachten endlich vom 29. Dez. 1561, welches auch Bullinger mitunterzeichnet hat, ist ganz entschieden für Zanchius und durchaus prädestinatianisch. Am Schlusse der 14. These resumirt dieses Schriftstück den Züricher Standpunkt also: „Kurz! in den Thesen des Zanchius, was ihren Inhalt betrifft, finden wir nichts Häretisches oder Ungereimtes, achten sie vielmehr teils als notwendig, teils als löblich, sämtlich der heiligen Schrift nicht zuwiderlaufend. Einmütig geben wir alle dieses Urteil ab, und unterschreiben es eigenhändig". Mit Recht nennt Hottinger dies eine kurze Confessio der Züricher über die Prädestination. Wie kann also die zweite helvetische Konfession, welche in diese Zeit gehört, den sogenannten Melanchthonismus enthalten? Die Helvetica sollte eben ein Bekenntnis für die Gemeinden sein, hat die Lehre praktisch gewendet und enthält deshalb nicht in schulmäßiger Form, was die theologisch ausgefürte Lehre über die Prädestination enthalten müsste, spricht auch nicht von einer Bestimmung zur Verdammnis (s. dagegen oben Brief v. 27. Dez. 1561), sondern nur von einer solchen zur Seligkeit. Darum müssen wir mit Dr. A. Schweizer jede Auslegung dieser Konfession für verkehrt halten, welche nicht aus dem Geiste Bullingers herausgenommen wird. Das Wort des

10. Artikels, „Gott prädestinire und erwäle von Ewigkeit her frei und aus reiner Gnade, one Ansehen der Menschen, die, welche er in Christo erretten will", und weiterhin: „Man soll nicht vergessen, dass die Verheißungen Gottes den Gläubigen allgemein sind", schließt warlich die prädestinatianische Auffassung nicht aus, sondern ein. Und wenn so viel Nachdruck darauf gelegt wird, die Erwälung werde als eine in Christo und um Christi willen geschehene dargestellt, so erwidern wir einfach, auch der strengste Calvinismus, wie noch die Dortrechter Verhandlungen beweisen (s. den Art. Gomarus), hat sich die Redeweise nicht nur gefallen lassen können, sondern auch gebraucht. Endlich, nur weil diese Konfession auch in der Prädestinationslehre mit den Genfern gleichförmig lehrte, haben diese sie gern angenommen und in französischer Übersetzung verbreitet.

Analog verhält es sich mit dem Unterfangen die Abendmalslehre der helvetischen Konfession mit derjenigen der Augustana möglich zu konformiren. Eine unbefangene Würdigung dessen, was über die Sakramente überhaupt und über das heilige Abendmal insbesondere gelehrt wird, zeigt die vollkommenste Übereinstimmung mit dem Consensus Tigurinus und gibt uns unwidersprechlich folgende Sätze an die Hand: 1. Brot und Wein sind und bleiben sichtbare Zeichen und Pfänder der himmlischen Güter des Sakramentes, one diese selbst zu werden, noch sie zu enthalten. Ein doppeltes Essen, das mündliche, wodurch Brot und Wein empfangen wird, und das geistliche, wodurch die Seele mit Leib und Blut Christi genährt wird, wird ganz deutlich unterschieden. Brot und Wein sind einfach Bilder, Siegel, Darbietungspfänder der geistlichen Narung der gläubigen Seele. 2. Leib und Blut ist nicht dasselbe, was unter den gleichen Worten die Augustana versteht, sondern der gebrochene Leib, das vergossene Blut, der aufgeopferte Christus. 3. Von einem im Brote gegenwärtigen Leib, von einem Blut im Weine ist nirgends die Rede, sondern nur vom Herrn Christus und offenbar nur nach seiner Gottheit, der im Abendmal gegenwärtig die Gläubigen mit den Himmelsgütern speist, und das Leben in seiner Gemeinschaft, das an sich schon vorhanden ist, vertieft. 4. Der Ungläubige empfängt die himmlischen Güter des hl. Abendmals nicht. 5. Der hl. Geist ist es, welcher die Närung mit dem Himmelsbrot in den gläubigen Seelen vollzieht. 6. Die ganz spezifisch reformirte Lehrbestimmung, dass die durch das Wort vermittelten himmlischen Güter wesentlich dieselben seien, wie die im Sakramente gerichteten, ist auch der Helvetica eigen. 7. Der leibliche Mund ist nicht geeignet, das Himmelsgut zu empfangen, wie die Augustana von 1530 behauptet, welche einem jeden vescens in coena Domini einen Leib und Blut Christi austeilen läßt, er mag nun glauben oder nicht. Insofern ist die Differenz, welche zwischen der Abendmalslehre der Augustana einerseits und der Helvetica wie des Heidelberger Katechismus andererseits obwaltet (s. d. Art., und Sudhoff, Fester Grundsatz), eine sehr tiefe und scharf ausgeprägte. Ebensowenig melanchthonisch, wie das Bisherige, ist auch der Satz der Helvetica, worin sie uns daran erinnert, „dass man sich hüten müsse, den Gebrauch der Bilder (namentlich auch der Kruzifixe, wie aus Art. 4 erhellt) in der Kirche, wie einige tun, unter die Mitteldinge zu rechnen, da sie es in der Thai nicht sind". — Wir bemerken zum Schluss nur noch, dass diese so allgemein gebilligte Konfession die Gemeinlehre der reformirten Kirche aller Zungen und Länder darstellt und recht eigentlich die zur vollkommenen Entwickelung gefürte erste helvetische Konfession ist. Der Inhalt wie die Form und die Reihenfolge der Artikel bezeugen jedem unbefangenen Vergleicher der beiden Bekenntnisse gleichmäßig diese Behauptung. Lic. **K. Sudhoff † (Güder).**

Helvetische Konsensformel (Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformatarum circa doctrinam de Gratia Universali et connexa, aliaque nonnulla capita. — Deutsch: Einhellige Formul der reform. eidg. Kirchen, betreffend die Lehre von der allgemeinen Gnad und was derselben anhanget; sodann auch etliche andere Religionspunkten) heißt dasjenige schweizerisch-reformirte Partikularsymbol, welches im J. 1675 zur Abwehr gewisser von der franz. Akademie zu Saumur ausgegangener Lehrweisen und Meinungen aufgestellt wurde. Als letzte

Bekenntnisschrift, als „symbolische Spätgeburt", unterscheidet sie sich in ihrem Charakter von den grundlegenden Bekenntnissen der Reformationszeit und selbst von den die kirchliche Lehrbildung zusammenfassenden und abschließenden der zweiten Periode wesentlich dadurch, dass sie die Zeit der reform. Scholastik bereits hinter sich hat, daher noch mehr von einem einseitig doktrinären Interesse ausgeht, ihren Inhalt statt aus dem Glauben der Kirche vielmehr aus der Dogmatik der Schule schöpft und die Bestimmungen derselben in ihrer schärfsten Ausprägung als bleibende Hut und Regel festzuhalten strebt. In richtiger Anung dieses Verhältnisses wurde sie daher auch gewönlich nicht als ein neues Bekenntnis, sondern als Erläuterung und Befestigung der alten, nicht als Glaubens-, sondern vorzugsweise als Lehrsymbol gefasst und behandelt.

Die Härte und Schärfe, womit zu Dortrecht (1618—1619) das Dogma von der absoluten und infallibeln Erwälung Einiger und der ebenso unbedingten Verwerfung der Übrigen durch Gottes ewigen Ratschluss festgestellt worden war, zog den Reformirten beständige heftige Vorwürfe und Angriffe von Katholiken wie von Lutheranern zu und drohte jede Union mit den letztern, zu welcher seit der Konkordienformel onehin wenig Hoffnung übriggeblieben war, vollends unmöglich zu machen. Aus diesem Grunde musste besonders da, wo man in täglicher Berürung mit der katholischen Kirche und unter ihrem Drucke stand, der Wunsch und die Neigung entstehen, der Substanz unbeschadet, doch die Lehrform möglichst zu mildern, um die Rechtfertigung zu erleichtern, — wie man ja selbst zu Dortrecht den strengen und konsequenten Supralapsarismus eines Beza und Gomarus beseitigt hatte. So lagen die Dinge vor allem in Frankreich, und dort war es, wo die Schüler Camerons, namentlich Mos. Amyraut, seit 1632 Prof. zu Saumur, und Paul Testar, Pred. zu Blois, den Weg einer etwas modifizirten Lehrweise einschlugen und durch einen Anbau das Hauptgebäude des Partikularismus zu stützen suchten. Nach dem „hypothetischen" oder besser idealen „Universalismus" Amyrauts hatte Gott allerdings den Willen oder das Verlangen (velleitas, affectus) allen Menschen das Heil in Christo zu schenken, wofern sie nur nach dem Maße der ihnen gewordenen Offenbarung im Glauben das göttliche Erbarmen annehmen würden. Objektiv war dies für alle möglich; allein infolge der eingetretenen moralischen Verderbnis und Willensschwäche vermochte es subjektiv doch keiner one besondere Gnadenwirkung und Erleuchtung des hl. Geistes, welche Gott niemandem schuldet und die er von Ewigkeit her einer Anzal Auserwälter zu gewären beschlossen hat; diese und nur diese werden daher effektiv, definitiv und unfehlbar gerettet (s. den Art. „Amyraut"). Die neue Lehrweise fand anfangs zwar Gegner, aber auch manche Freunde in Frankreich, welche sie wenigstens als unschädlich — da das entscheidende Gewicht zuletzt doch auf die partikulare Gnadenwal gelegt werde — ja als nützlich darstellten; die Nationalsynoden fanden die Anklagen der Hauptsache nach unbegründet, daher sie nur den Streit untersagten und vom Gebrauche gewisser Ausdrücke abmanten, und Amyraut wusste durch Mäßigung sowie durch Konzessionen und Erläuterungen am Ende auch die Gegner zu versönen. Anders dagegen in Holland und besonders in der Schweiz. Hatten doch gerade die schweiz. Deputirten in Dortrecht am eifrigsten auf strenge Formulirung und Ausscheidung alles Arminianisirenden gedrungen, und nun sollte gleichwol wider eine Art von Universalismus in die Kirche eingeschwärzt werden. Eine Neuerung war es zudem jedenfalls und schon als solche in den Augen der damaligen Theologen verdächtig; aber auch der verheißene Vorteil erschien im Grunde illusorisch und zweideutig; die Milderung der Form im Interesse der Verteidigung fürte zu mancherlei bedenklichen Konsequenzen und Widersprüchen in der Sache, z. B. zwischen zweien Willen Gottes, einem wirksamen und einem unwirksamen; und wenn auch Amyraut selbst für seine Person vom Kern der orthodoxen Lehre nicht abwich, so lag doch in seiner Hypothese ein Keim und Ansatz zu spätern großen Abweichungen für andere. In der Tat bedurfte es ja nur einer allmählichen Verrückung des Schwerpunktes, einer stärkeren Betonung der universalen und eines unmerklichen Zurücktretenlassens der partikulären Gnade, so wurde die reformirte Lehre geradezu auf den Kopf gestellt und der mühsam hinausgedrängte Universalismus kehrte zur

Hintertür herein, — eine Voraussicht, in der man sich, wie die Geschichte lehrt, keineswegs täuschte. — Außerdem nahm man noch an andern Meinungen Anstoß, welche von Saumur ausgingen. Aus Amyrauts Hauptlehre folgten von selbst gewisse Verschiedenheiten der Lehrart von der gewonten, z. B. in betreff der Ordnung des göttlichen Heilsratschlusses, der objektiven Sufficienz der natürlichen Gotteserkenntnis für die Heiden, eines dreifachen Bundes zwischen Gott und den Menschen u. s. w. Dazu kam die Hinneigung der Schüler Camerons zu der Behauptung Piscators, dass nur der leidende Gehorsam Christi uns zur Gerechtigkeit angerechnet werde, nicht aber der tätige, den er als Mensch Gotte schuldig war; ferner die Ansicht La Places, des Freundes und Kollegen Amyrauts, dass die Sünde Adams seinen Nachkommen nicht direkt und unmittelbar, sondern nur insofern sie selbst dadurch verderbt und Sünder wurden, imputirt werde; endlich schienen auch die Forschungen L. Cappels, des dritten Kollegen, über die Geschichte des hebräischen Bibeltextes das Fundament, auf welches die reformirte Kirche mehr als jede andere sich stützte, unsicher zu machen, indem er die teilweise Fehlerhaftigkeit des masorethischen Textes und das spätere Alter der Vokalpunkte nachwies. Mit steigendem Misstrauen wurde daher die sonst berühmte und blühende Schule zu Saumur als ein Herd der Neologie und Heterodoxie betrachtet, um so gefardrohender für die Schweiz, als sie gerade von hier aus sehr häufig besucht wurde.

Das Zeichen zur Abwehr dieses gefürchteten Einflusses gab zuerst das mit der reform. Kirche Frankreichs so eng verschwisterte Genf, welches bereits 1635 über das Traité de la Prédestination (1634) von Amyraut durch die Feder F. Spanheims seine Missbilligung ausdrückte. In gleichem Sinne schrieb man auch von der Schweiz aus seit 1646 mehrmals an die Pariser Geistlichkeit; allein diese suchte Amyraut zu verteidigen und seine „Methode“ als unverfänglich darzustellen; sie übersandte zudem eine von ihm verfasste Apologie an den Züricher Antistes Irminger, in der er seine Übereinstimmung im Grunde der Lehre hervorhob und seine Ansicht von der allgemeinen Menschenliebe Gottes als unbedenklich, auch von den Reformatoren angedeutet und selbst zu Dortrecht geduldet zu erweisen suchte. Auf fortgesetzte Bemühungen, namentlich bei der Nationalsynode zu Loudun 1659, erhielt man nur eine Empfangsanzeige mit der Nachricht, dass der Streit gänzlich geschlichtet sei. — Noch drohender schien indessen die Gefar zu werden, als der Amyraldismus in Genf selbst immer mehr Boden gewann. Spanheims Nachfolger, Alex. Morus, der Heterodoxie verdächtig, musste schon 1649 eine Reihe bezüglicher Artikel in These und Antithese unterzeichnen, welche bereits als der erste Keim zur Konsensformel betrachtet werden können. An seine Stelle traten Phil. Mestrezat und später L. Tronchin, beide der freieren franz. Richtung zugetan, dieser sogar einst Amyrauts Schüler und Hausgenosse, wärend ihnen gegenüber Franz Turretin das orthodoxe System eifrigst verfocht. Es gelang auch den ersteren, 1669 einen Gelegenheitsbeschluss des Rates zu erwirken, dass man zwar im Art. von der Gnadenwal sich nach der Lehre der Kirche und den bestehenden Reglements richten, dabei aber alles streitens und widerlegens der Gegengründe sich enthalten solle. Über diesen Beschluss fanden jedoch nicht nur der bekannte Sam. Desmarets in Gröningen, sondern auch die Ministerien und selbst die Regierungen der reform. Schweizerkantone sich bewogen, in Genf ernste Vorstellungen zu machen und die Drohung beizufügen: „Wofern solche Neuerung nicht abgestellt würde, so würden sie Bedenken haben, künftig die Ihrigen zum Studium nach Genf abgehen zu lassen“, — wie denn Zürich längst schon seine Studirenden von Saumur abgerufen und nach dem orthodoxen Montauban geschickt hatte. Zwar wurde nun jener Beschluss durch den Rat der Zweihundert wider aufgehoben und die Unterschrift der früheren Artikel von allen Kandidaten auf das strengste gefordert; allein auch dies schien keine genügende Garantie für die Zukunft zu gewären; man suchte sie in einer klaren und genauen Formulirung der reinen Lehre im Anschlusse an die von der Neuerung noch unberürten schweizerischen Kirchen. Es war besonders Turretin, der diesen schon früher von Genf aus angeregten Gedanken einer aufzustellenden Eintrachtsformel unter den Schwei-

zer Theologen neuerdings zur Sprache brachte und mit Hinweisung auf den Consensus Tigurinus von 1549 dringend empfahl. Auf mündliche Unterredungen zu Baden und zu Zürich zwischen dem Antistes Luc. Gernler von Basel, Dekan Hummel von Bern, Ott von Schaffhausen und J. H. Heidegger von Zürich folgte ein lebhafter Briefwechsel, in welchem der Vorschlag allseitig erwogen wurde. Am eifrigsten war man in Basel, wo damals eine Schulrechtgläubigkeit herrschte, welche weit über die kirchliche hinausging. Neben Gernler, der schon 1671 einen Entwurf zur Formel dem Konvente vorlegte, betrieben die Sache sein Schwiegerson Joh. Zwinger und der jüngere Buxtorf, bereits vom Vater her Cappels Gegner, weshalb sie auch darauf drangen, dass die Schrift nicht nur gegen Amyraut, sondern wider alle Neuerungen von Saumur mit genauer Bezeichnung der einzelnen Meinungen gerichtet sein sollte. Ihnen gab ein großer Teil der Züricher Geistlichkeit, mit dem Antistes Kasp. Waser und dem Prof. Joh. Müller an der Spitze, im Eifer kaum nach; sie hätten sogar, von Desmarets angetrieben, gerne noch andere Neuerungen, wie den Cartesianismus und Coccejanismus, zugleich mit hineingezogen. Auf der anderen Seite fehlte es auch nicht an einer Partei der Opposition, zu welcher insbesondere die beiden Schweizer in Zürich und die beiden Wettstein in Basel gehörten; Heidegger selbst war milder gesinnt und für ihre Vorstellungen nicht unzugänglich; die Schaffhauser rieten, sich auf das notwendigste, den Amyraldismus, zu beschränken; und obschon schließlich die Baseler durchdrangen, so erhielt man doch soviel, dass keine Verdammung ausgesprochen, nur gewisse Lehrweisen missbilligt, die Urheber derselben nicht genannt, ja selbst als Brüder und in den Fundamentalartikeln rechtgläubig anerkannt werden sollten.

So von den Theologen vorbereitet, kam die Sache an die Regierungen. Auf einer Konferenz der vier evang. Städte zu Baden im Juni 1674 wurde „einhellig gutgefunden, dass die HH. Gelehrten dieser Materie halber mit einander korrespondiren und sich eines gewissen Formulars mit einander vergleichen sollten, wie solche irrige Meinung (von der gratia universalis) möchte gänzlich und überall aus der evang. Kirche möglichstermaßen ausgereutet und abgetan werden, welches auf erst haltende Evang. Conferenz zu Uebersehung und Gutheißen gebracht werden sollte“. Auch mit Genf ließ man darüber verhandeln. Den Auftrag zu Entwerfung der Formel erhielt Heidegger, unstreitig der hervorragendste der damaligen Schweizer Theologen; gerne hätte er ihn an Gernler abgetreten; allein man legte Wert darauf, dass die Schrift von Zürich als Vorort und Metropole der Reformation ausgehe, und zudem starb Gernler anfangs 1675, noch auf dem Todbette mit dem Konsensus beschäftigt. Der lateinische Entwurf Heideggers wurde zuerst dem Züricher, dann den drei andern Ministerien zur Einholung ihrer Bemerkungen mitgeteilt. In Basel hatte man solche Eile, dass der Rat bereits am 6. März 1675 von sich aus denselben zu einem beständigen Gesetze erhob und zur Nachachtung und Unterzeichnung bei Strafe des Ausschlusses von allen Kirchen und Schuldiensten vorschrieb (Hagenbach, Krit. Gesch. der ersten Baseler Conf., S. 173 ff.). Bald folgte auch Zürich dem Beispiele und ließ nachher die Formel von allen seinen Geistlichen unterzeichnen. Auf der nächsten evang. Konferenz in Aarau, 16. bis 18. März, fehlten noch, „wegen Kürze der Zeit“, die Ratifikationen von Bern und Schaffhausen; in Erwartung derselben sollte das Konzept ins Deutsche übersetzt und den evangel. Städten und zugewandten Orten zur Beipflichtung übersandt werden. Endlich auf der Jarrechnung zu Baden anfangs Juni 1675 wurde „die projektirte Formula Consensus — einhellig „placidirt und gutgeheissen, auch ferner gutbefunden, dass solche von „allen Kirchen- und Schuldienern, auch Professoren anjetzo unterschrieben und „für's künftig Niemand zu dem hl. Ministerio auf- und angenommen werden „solle, er habe sich dann hierzu ohn' einiche Bedingung erklärt, solche unter„schrieben und darbey gänzlich zu verbleiben gelobt; und falls Einer oder der „Andere darbey Bedenkens hätte und zu unterschreiben sich beschwerte, sollte er „zum Ministerio nit admittirt noch zugelaßen werden“. Den Druck jedoch unterließ man, wol aus Schonung gegen andere evang. Kirchen, da besonders die

Schaffhauser dazu rieten. Unmittelbar darauf erfolgte die Ratifikation auch in Bern (14. Juni) und Schaffhausen, und nachdem man die Formel an evang. Glarus, Appenzell a. R., St. Gallen, Mühlhausen, Biel, Neuenburg, Neuenstadt und Graubündten versendet, wurde sie fast überall in gleicher Weise als Anhang und Erklärung der helvet. Konfess. zum Symbol erhoben. Nur in Neuenburg begnügte man sich, alles Drängens ungeachtet, sie statt individuell bloß durch den Dekan und Sekretär Namens der Geistlichkeit unterzeichnen zu lassen. Zuletzt, wie beschlossen, kam die Reihe auch an Genf; es gab hier noch einige Anstände zu heben, da die franz. Reformirten, de la Bastide, Claude, Daillé u. a., brieflich der Annahme entgegenwirkten; man stieß sich besonders auch an der Kanonisation der hebräischen Vokalzeichen; allein nachdem Heidegger an Turretin beruhigend geschrieben, es handle sich nicht um Entscheidung der grammatischen und kritischen Frage, sondern nur um das Ansehen des Grundtextes, den Übersetzungen u. s. w. gegenüber, erklärte man sich schließlich zum Beitritte, wiewol erst 1679, und nicht one das Bedenken und Widerstreben durchblicken zu lassen.

Die Konsensformel selbst, jedenfalls eine sehr gelehrte und gediegene Arbeit in ihrer Art, enthält nach einer Vorrede 26 Kanones, in denen alle durch die Schule von Saumur irgend kontrovers gewordenen Punkte mit großer theologischer Schärfe bestimmt und festgestellt, die Gegenmeinungen entschieden aber in schonender Form abgewiesen, fremde Konfessionsverwandte dagegen, z. B. die Lutheraner, mit keinem Worte polemisch berürt werden. Die Vorrede beruft sich auf die Pflicht, den aus Gottes Wort überkommenen Glauben rein und unentstellt zu bewaren, die Jugend und die Kirchen vor dem Eindringen unrichtiger Meinungen zu schützen und schlimmere Irrtümer, die durch allzunachsichtige Duldung aus geringeren Abweichungen so leicht entständen, zu verhüten. Man habe sich dabei bestrebt, Warheit mit Liebe zu verbinden; es sei auch für die ehrw. auswärtigen Brüder kein Grund vorhanden, über diese, wichtiger Ursachen halber bezeugte Meinungsverschiedenheit oder über Anlass zur Trennung zu zürnen; man achte und ehre sie als gleichen Glaubens Genossen; beiderseits stehe der Grund desselben unverrückt, auf dem man auch beiderseits viel Gold, Silber und edle Steine aus Gottes Wort gebaut habe. Die drei ersten Kanones handeln sodann von der göttlichen Inspiration und unverfälschten Bewarung der hl. Schriften, zumal auch des alttestamentlichen Grundtextes nach Konsonanten und Vokalen, möge man dies von den Zeichen der letztern selbst oder nur von ihrer Bedeutung verstehen; nach dem überlieferten Texte habe man alles zu prüfen, nicht aber umgekehrt diesen nach Versionen, Handschriften oder auch bloßen Konjekturen (Cappel), was den Grund des Glaubens wankend machen müsste. — Kan. 4—6 betreffen die göttliche Gnadenwal und die Ordnung des Ratschlusses. Gott wollte seine Ehre so verherrlichen, dass er beschloss, zuerst den Menschen zu schaffen, dann seinen Fall zu verhängen (lat. permittere), endlich sich etlicher der Gefallenen zu erbarmen und sie somit zu erwälen, die übrigen dagegen in ihrer Verderbnis zu lassen. In diesem Dekrete war Christus mitinbegriffen, nicht als verdienstliche Ursache oder vorgängiger Grund desselben, — denn dieser ist lediglich das Wolgefallen Gottes, — sondern selbst als erwälter, als unser von Anbeginn der Welt verordneter Mittler und Bruder, durch dessen Verdienst uns Gott das Heil, seiner Gerechtigkeit unbeschadet, gewären wollte. Nicht zu billigen ist daher die Meinung (Amyrauts) von einem der Erwälung vorgängigen, durch Glauben bedingten Willen und Wunsche Gottes, alle Menschen selig zu machen u. s. w., wodurch menschliche Unvollkommenheiten, Affekte, Willenswechsel in Gott hineingetragen würden. Durch Kan. 7—9 wird der Bund der Werke mit dem heilig geschaffenen Menschen (g. Amyraut) als ein solcher dargestellt, der bei treuer Befolgung nicht nur zu beständiger irdischer Glückseligkeit, sondern zu ewigem himmlischen Leben, wie es uns Christus widererworben, gefürt hätte. Die folgenden Kan. 10—12 verwerfen die Meinung (La Places) von der bloß mittelbaren Zurechnung der Sünde Adams. Wie Gott den Bund der Werke mit Adam und in ihm zugleich als Haupt- und Stammvater mit seinem ganzen Geschlechte schloss, so hat Adam nicht allein für sich, sondern

für die ganze Menschheit gesündigt und die verheißenen Bundesgüter verloren. One ein solches Deliktum der Menschheit im Anfange vor Gottes Augen wäre die darauffolgende Erbkorruption, der geistliche Tod des ganzen Geschlechtes unbegreiflich, da der gerechte Gott immer nur schuldige straft. — In Kan. 13—16 ist von der *partikulären Bestimmung Christi* die Rede: Wie er von Ewigkeit erwält ward zum Haupt, Herrn und Erben der durch ihn Erlösten, so ist er in der Zeit Mittler geworden für die, welche ihm durch die ewige Gnadenwal zum Eigentum geschenkt sind. Für diese allein hat er den Tod gelitten, die Versönung vollbracht, *sie* vertritt er als Hohepriester, *sie* allein werden durch ihn zu neuen Kreaturen und als mit ihm gestorben und gerechtfertigt betrachtet. Erwälung, Erlösung und Heiligung sind demnach von ganz gleichem Umfange. Denn wie das Heil, so hat Christus denselben, für welche er starb, auch die Mittel des Heils, den Geist der Widergeburt und die Gabe des Glaubens verdient nnd teilt sie ihnen mit. Sein stellvertretendes Verdienst bestand aber nicht nur in seinem leidenden, sondern auch im tätigen Gehorsam; beide lassen sich nicht trennen, da sein Tod nur die höchste Spitze und Vollendung seiner ganzen Lebenshingabe an den Vater gewesen ist. Abzuweisen sind daher die Ansichten, als hätte Gott und Christus allen das Heil zugedacht, unter der, freilich unmöglichen, Bedingung des Glaubens; als hätte der Tod Christi das Heil nicht positiv verdient, sondern nur negativ das Hindernis der Gerechtigkeit Gottes gegen die Stiftung des Gnadenbundes hinweggeräumt, als hätte Christus den aktiven Gehorsam für sich und nur den passiven für uns geleistet (Amyraut, Piskator). — Die *Berufung zum Heil* war laut Kan. 17—20 zu verschiedenen Zeiten eine engere und weitere, niemals aber ganz allgemein. Im Alten Test. auf Israel beschränkt, umfasste sie im Neuen auch die Heiden, unter denen jedoch viele von Christo nichts wissen. Die natürliche Gottesoffenbarung reicht aber keineswegs hin, um die äußere Berufung durchs Wort zu ersetzen und ihnen das Geheimnis des Gnadenrates in Christo bekannt zu machen, sondern um ihnen jede Entschuldigung zu benehmen, weil sie Gott nicht *als* Gott verehrt haben. Die Berufung durch das Evangelium ist aber von seiten Gottes immer wahrhaft und ernstlich gemeint; mit völligem Ernste macht er dadurch bekannt, nicht zwar was er über die einzelnen beschlossen, wol aber was eines jeden Pflicht sei und was ihm je nach seinem Verhalten dagegen bevorsteht. Sie ist auch nie unwirksam, obschon bei den Erwälten und den Verworfenen mit entgegengesetztem Erfolge, was allein davon herrürt, dass die *einen* durch Gottes Gnade glauben, wärend die *anderen* in ihrer angeborenen Bosheit und Herzenshärtigkeit beharren. Unzweifelhaft irren daher diejenigen (Amyraut), welche die natürliche Gottesoffenbarung one das Evangelium für hinreichend halten und lehren, jeder Mensch werde, wenigstens objektiv, dadurch genügend zu Christo und zur Seligkeit berufen, indem Gott bei rechtem Gebrauche des natürlichen Lichtes auch dasjenige der Gnade hinzufüge. — Kan. 21 und 22 erklären (geg. Amyraut) die *Unfähigkeit des Menschen durch sich selbst dem Evangelium zu glauben*, für eine natürliche, nicht bloß moralische, so dass er glauben *könnte*, wenn er nur *wollte*. Eben die Willensschwäche habe vielmehr ihren Grund in seiner verderbten Natur und sei uns so sehr angeboren, dass nur die göttliche Gnade des hl. Geistes davon befreien könne. Bedenklich sei es daher, von bloß moralischem statt von natürlichem Unvermögen zu reden, als ob der Glaube doch irgendwie in unserer Macht läge und nicht eine Gabe Gottes wäre. — Nach Kan. 23—25 gibt es nur zwei Wege der Rechtfertigung vor Gott und demzufolge einen *zweifachen Bund Gottes*, nämlich den der Werke für den Menschen im Stande der Unschuld und denjenigen durch den Gehorsam eines Bürgen für den gefallenen. Der letztere allein übrige zerfällt zwar auch nach den verschiedenen Zeiten in zwei Ökonomieen; aber gleichwol wurden schon die Väter im A. T. nicht anders selig als wir, nämlich durch den Glauben an das Lamm Gottes und den gerechten Knecht. Mit diesem Glauben an Christum war aber auch derjenige an den hl. Geist nothwendig verbunden, und wenngleich die Erkenntnis der göttlichen Dreieinigkeit mit mehr Mühe erlangt wurde, so war sie

dennoch vorhanden und nach dem Maße der Offenbarung durch Gottes Gnade zum Heil und Trost der Erwälten hinreichend. Zu missbilligen ist dagegen die Lehre (Amyrauts) von einem dreifachen grundverschiedenen Bunde, dem natürlichen, gesetzlichen und evangelischen — sowie die laxe Art, mit der von der Erkenntnis Christi, der Genugtuung, der Dreieinigkeit und von der Notwendigkeit des Glaubens daran im A. T. geredet wird. — Der Schlusskanon endlich spricht nochmals den Willen und die Ermanung aus, an der reinen und einfältigen Lehre der Gottseligkeit festzuhalten und die eiteln Geschwätze zu meiden; er verbietet nachdrücklich, eine zweifelhafte oder neue Lehre, der Schrift, der helvet. Konfession, den symbol. Büchern, den Beschlüssen von Dortrecht zuwider und in öffentlicher Versammlung nicht geprüft und angenommen, auf die Ban zu bringen. Besonders solle und wolle man auch die Notwendigkeit der Heiligung des Sonntags einschärfen — so wenig konnte man sich noch einen Seitenblick auf Coccejus versagen — und die Warheit gegenwärtiger Lehrsätze bei jedem Anlasse einhellig und treulich behaupten.

War nun freilich die Konsensformel in der reformirten Kirche der Schweiz überall eingeführt, so ließ sich doch voraussehen, dass sie sich nicht sehr lange werde halten können; zu sehr war der göttliche Grund, auf den man gebaut zu haben glaubte, mit dem Sande menschlicher Schulmeinungen vermischt; und je strenger man bei der Verpflichtung auf dieselbe verfur, desto mehr sträubte sich das religiöse wie das Rechtsgefül dagegen. Anfangs war man wol, ausgenommen in Basel, ziemlich gemäßigt und nachsichtig; in Zürich ließ man es bei einer ersten Unterschrift der Geistlichen bewenden; in Genf unterschrieben es nur die zu ordinirenden Kandidaten; in Lausanne wurden die Professoren und Ordinanden von Bern auch dazu angehalten; es geschah indes nicht von allen und einzelne taten es mit der Klausel: quatenus S. Scripturae consentit, one dass es bemerkt und gerügt worden wäre. Erst als nach Aufhebung des Edikts von Nantes viele franz. Geistliche im Waadtlande Anstellung suchten und fanden, wurde verordnet, dass überhaupt alle, welche predigen wollten, Fremde und Einheimische, die Unterschrift und zwar „purement et simplement“ zu leisten hätten. Ein Schreiben des großen Kurfürsten an die reform. Kantone, worin er, mit Hinweisung auf die gefärliche Lage des Protestantismus und das Bedürfnis einer Union aller Evangelischen, um Beseitigung der trennenden Formel ersuchte, hatte in dem einst so übereifrigen Basel die Wirkung, dass die Unterschrift seit 1686 nicht mehr gefordert wurde (Hagenbach a. a. O. S. 177), wie man sie denn auch in Schaffhausen und später (1706) in Genf fallen ließ. Von Zürich und Bern dagegen hatte die kurfürstliche Zuschrift nur eine entschuldigende Antwort, mit frommen Wünschen begleitet, zur Folge. — Inzwischen war die ganze Zeitrichtung eine wesentlich andere geworden; gegenüber dem religiösen Interesse machte sich mehr und mehr auch das weltliche geltend; die weltliche Wissenschaft trat gegen die Theologie in den Vordergrund, von welcher in ihrer überlebten und kaum mehr verständlichen Form auch edlere und strebsame Geister mit Unlust sich abwandten. Man kehrte aus Bedürfnis oder Oppositionsgeist zur Bibel zurück und hob die praktische, ethische Seite des Christentums als das allein Wesentliche hervor; und wenn auch diese Richtung vielfach zu weit und irre ging, wenn man mit der harten und unverdaulichen Schale nicht selten auch den süßen Kern der kirchlichen Lehre unbesehen wegwarf, wenn auch die gepredigte Toleranz häufig der Indifferenz sich näherte und das einseitige Dogmatisiren ein flaches Moralisiren und Rationalisiren als Gegensatz hervorrief, — so lag dies in der Art jeder Reaktion und in den Gesetzen menschlicher Entwickelung. Zuerst und vorzüglich machte dieser neue Geist sich im bernischen Waadtlande, an der Akademie zu Lausanne bemerkbar, wo damals bedeutende Männer, der Jurist Barbeyrac, der Mathematiker und Philosoph de Crousaz, der Kirchenhistoriker Ruchat u. a. lehrten; und da auch der Pietismus von entgegengesetzter Seite ihm wider die Orthodoxie die Hand bot, so entspann sich hier, änlich wie zur Reformationszeit, ein „Konflikt“, in welchem mit der Konsensformel auch das alte orthodoxe System den ersten, nachgerade entscheidenden Stoß erlitt. Wegen arminianischer Meinungen unter den

Studirenden wurde in den antipietistischen Associationseid für das Waadtland, wo man nichts weniger als pietistisch gesinnt war, auch ein Zusatz gegen Arminianismus und Socinianismus aufgenommen. Es kam 1717 zur Anzeige, dass zu Lausanne der Konsens unter Begünstigung der Akademie mit bedingenden Zusätzen unterschrieben werde, und auf gestellte Nachfrage suchte der Rektor Barbeyrac dies als natürlich und hergebracht zu rechtfertigen. In den darauf folgenden Eingaben des Berner Konvents und der Akademie zu Lausanne stellte es sich nur zu klar heraus, wie weit die Standpunkte auseinandergingen und wie sehr man bereits alles gegenseitige Verständnis und alle Fülung verloren hatte. Die Berner, an deren Spitze der gelehrte Professor und Dekan Rodolff stand, warnten angelegentlich, dass man ja nicht durch Preisgabe der Außenwerke dem Latitudinarismus die Tore der Festung öffne; und der Rat beschloss, es solle bei der Signatur sein Verbleiben haben und alles streiten und libelliren verboten sein. Eine zeitlang schien der Streit wirklich zu ruhen, da man in Lausanne annehmen zu dürfen wänte, die Regierung betrachte die Formel nicht als Glaubensregel, sondern nur als Lehrnorm, gegen die nicht gelehrt werden solle; allein die Erklärungen, die bei einer Visitation der Akademie über das Verfaren in betreff des Konsensus gegeben wurden, machten keinen befriedigenden Eindruck, und auf den Bericht hin wurde am 15. April 1722 vom Großen Rate der Beschluss gefasst, zwei Ratsglieder nach Lausanne abzuordnen, um der Akademie den festen Willen der Regierung zur Warung der Uniformität in Kirchensachen zu eröffnen und deshalb die ganze Akademie zur Unterzeichnung der Konsensformel „ohne einichen Reservat und Erläuterung", sowie zu nochmaliger Präftation des Associations- und Prädikanteneides aufzufordern, mit Vollmacht, die sich Weigernden sofort ihrer Stellen zu entlassen. Groß war die Aufregung, welche schon die Kunde dieses Beschlusses in Lausanne verursachte und welche noch durch eine herumgebotene franz. Übersetzung des Konsensus mit vielfach entstelltem Texte und beißenden Noten vermehrt wurde. Man versuchte Gegendemonstrationen; allein sie wurden verhindert; man hoffte auf die Verwendungen des ersten Syndiks von Genf, des dortigen freisinnigen Theologen Alph. Turretin, des Erzbischofs von Canterbury, der protestantischen Mächte; sie blieben jedoch one Erfolg. Die Mitglieder der Akademie erklärten laut ihren Entschluss, lieber ihren Stellen zu entsagen, als sich wider ihr Gewissen unbedingt zu verpflichten. — Als aber die Deputirten ankamen und, wiewol nur mündlich und in eigenem Namen, beruhigende Erklärungen abgaben, ließ man sich dennoch in Unterhandlungen ein, wobei man ihnen teils einen ostensibeln schriftlichen Akt abzugewinnen, teils die Erklärungen möglichst weit auszudehnen suchte; und es kam endlich zu einer Art von Kompromiss, nach welchem sämtliche Akademiker „dem Ansehen der Obrigkeit zu Liebe" einfach unterschrieben, die Deputirten dagegen versprachen, auf ihre Ehrenrettung vor dem Publikum bedacht zu sein. Mehrere Kandidaten, die, offener und gerader als ihre Lehrer, sich lieber vom Verzeichnisse ausstreichen ließen, fügten sich später wie die übrige Geistlichkeit, als die Regierung selbst am 16. Juni ausdrücklich bestätigte, „der Konsensus sei bloß als eine Lehrformel anzusehen, gegen welche man weder öffentlich noch privatim lehren und predigen „dürfe". So endigte ein Streit, in welchem wol keine Partei sich große Lorbeeren verdient hatte. Unter der großen Zal von Streitschriften, welche durch ihn hervorgerufen wurden und nur handschriftlich zirkulirten, sind besonders zu erwänen der Vorschlag Ruchats, einzig auf die helvet. Konfession zu verpflichten (Sages reflexions sur la F. C.), derjenige von Bergier, welcher sehr latitudinarisch und oberflächlich den Religionsunterricht nur auf die Moral, namentlich die Bergpredigt, beschränken und Dogmatik zu treiben bei Strafe der Absetzung (!) verbieten wollte (Projet concernant les moyens de prévenir les disputes et les contestations scandaleuses etc.); zwei Dissertations faites à l'occasion de la signature du Consensus von de Crousaz, in denen er das Unnütze, Schädliche, Widersinnige des Konsensus und der gezwungenen Unterschrift desselben mit Schärfe und Bitterkeit zu zeigen suchte, und eine anonyme Lettre à un proposant de la dernière volée — pour la communiquer à ses confrères, um sie in

ihrer Weigerung zu bestärken. Aber auch die Waffen der Fiktion, der Satyre und Persiflage wurden keineswegs verschmäht: man fingirte z. B. eine Lettre des bienheureux Réformateurs sur le consensus, um sie den Berner Theologen gehörig den Text lesen zu lassen, und eine Lettre du Nonce du Pape à S. S. par rapport aux disputes sur le Consensus, über die Hoffnungen, welche den Sieg der Konsensformel über das protest. Schriftprinzip der römischen Kirche eröffne. De Crousaz ließ sich von einem Hyperorthodoxen über die Notwendigkeit der Formel zuschreiben, um ihn dann natürlich mit Glanz zu widerlegen (Lettre à Mr. le Prof. de Crousoz avec sa réponse), und ein anderer angeblich Orthodoxer fürt mit seiner Ironie den Satz durch, es sei mit der unbedingten Unterschrift der Geistlichen allein im Grunde noch nichts geholfen, so lange nicht auch von den Lehrern und Lehrerinnen, den Vätern und Müttern das gleiche verlangt und erlangt werde (Une lettre du 27. Juillet 1718).

Durch die großes Aufsehen erregenden Vorgänge im Waadtlande und wohl auch durch einzelne dabei beteiligte Personen wurde das Interesse in weitern und höhern Kreisen auf die Angelegenheit des Konsensus hingelenkt. Schon anfangs 1722 intercedirten die Könige von Preußen und Großbritannien, sowie das Corpus Evangelicorum zu Regensburg dahin, man möchte zur Schonung der Gewissen und Erleichterung der Union von der Formel Abstand nehmen, und als Zürich und Bern es mit der Erklärung ablehnten, sie könnten in derselben kein Hindernis des auch von ihnen gewünschten Friedens unter den evang. Kirchen erblicken, wurde der Versuch von Preußen und England (30. Jan. und 6. April 1723) nicht one scharfes Eintreten auf den Inhalt der Formel erneuert. Die Antwort lautete änlich wie früher, mit dem Beifügen, von Glaubenszwang könne nicht die Rede sein, da Niemand weder zur Unterschrift noch zum Glauben gezwungen, sondern nur verlangt werde, nicht gegen die Formel zu lehren; übrigens sei man bereit, die Unterschrift zu opfern, sobald die Union wirklich zu Stande komme. — Von lutherischer Seite trat der tübingische Kanzler C. M. Pfaff gegen den Partikularismus der Formel, wiewol mit irenischer Tendenz, in die Schranken (De Form. Cons. helv. dissert. hist. theol., Tub. 1723), dem der bernische Professor J. R. Salchlin seine Stricturae et observationes (Bernae 1723) entgegensetzte, wärend strengere Lutheraner wider beide auftraten (D. Snitlingii Hypomnemata Salchlini in Stricturas etc., 1725). Die Angriffe von Bossuet, Clericus, besonders aber des ungenannten französ. Übersetzers (Formulaire de Consentement des égl. réf. de Suisse. Trad. en françois av. des Remarques, vermutl. Amsterd. 1722) bemühte sich der Züricher J. J. Hottinger weitläufig zu widerlegen und den Nachweis zu leisten, daſs die Lehre des Konsensus die alte und echte der schweiz. Reformatoren, daſs sie von großem Gewichte sei und one Gewissenzwang unterzeichnet werden könne. (Verteidigte Form. Cons. — 1723.) Dennoch sank das Ansehen der Formel mehr und mehr; in Basel trat man auf die königlichen Schreiben nun auch förmlich und öffentlich von ihr zurück; die appenzellische Geistlichkeit schaffte sie ab. Bern, durch den Aufstandsversuch des waadtländ. Majors Davel, bei dem auch religiöse Motive mitwirkten, gewarnt, fand für gut, wenigstens das streiten über diese Materien zu verbieten (13. April 1723); auch in Zürich, wo die Signatur erst 1714 durch die kirchlichen Behörden eingefürt worden, verwandelte der Große Rat dieselbe ungeachtet eines Gegenmemorials der Geistlichkeit in ein bloßes Handgelübde (21. Juli 1722). So dauerte der Zustand noch über ein Jarzehent im Stillen fort, bis allmählich der Geist eines Werenfels, Osterwald u. a. durchdrang, die abgelebte altorthodoxe Dogmatik beim Umschwung der Zeiten und Ansichten ihren Boden verlor und die vergessene Konsensformel endlich, man weiß nicht einmal recht wann und wie, jedenfalls one Sang und Klang zur Ruhe bestattet wurde.

Die offizielle Abschrift der K.-F. (lateinisch und deutsch) befindet sich (nach Schweizer) noch im Statsarchiv zu Zürich. — Gedruckt wurde sie daselbst 1714 bei Dav. Geßner in 12° als Anhang zur Helvet. Confession, kam aber, wie es scheint, nicht in den Buchhandel oder fand wenigstens keine Verbreitung, da man 1718 sich beklagte, daſs die Formel im Waadtlande nur in

einem einzigen und zwar handschriftlichen Exemplare existire. Nachher erschien sie mehrmals lateinisch und deutsch, z. B. 1718 und 1722. Sie steht auch bei Niemeyer, Coll. Confess. in Eccl. Ref. publicat., p. 729 ss. vgl. p. LXXXI. — Über die Gesch. der K.-F. sehe man (J. J. Hottinger), Succincta ac solida ac genuina F. C. — hist. lat. und deutsch, und Desselben Helvet. Kirchengeschichten, Th. 3, S. 1086 ff.; Th. 4, S. 258; Pfaff in der angef. Dissertation (Barnaud) Mémoires pour servir à l'histoire des troubles arrivés — à l'occasion du Consensus, Amst. 1726; Escher in der Allg. Encyklop. v. Ersch und Gruber II. Sekt., 5. Th. S. 243 ff.; Schweizer, Die protestant. Centraldogmen — innerhalb der Ref. Kirche, 2. Hälfte, S. 439 ff. und 663 ff. M. Ochsenbein, Die Streitigkeiten über die F. C. mit bes. Berücksichtigung der bern. Verhältnisse — in Lauterburgs Berner Taschenbuch, 1869, S. 91 ff. — Benutzt wurden auch das bern. Stats- und Kirchenarchiv und eine Sammlung handschriftlicher Materialien. F. Trechsel.

Helvicus, Christof, am 26. Dez. 1581 als Son des Pfarrers Helwig zu Sprendlingen im darmstädtischen Oberhessen geboren, studirte, nachdem seine Vorbildung im Vaterhause und auf der lat. Schule zu Frankfurt abgeschlossen war, in Marburg die alten und die morgenländischen Sprachen, sowie auch (auf des Vaters Wunsch) anfangs Medizin, hernach Theologie. Schon i. J. 1605 wegen seiner eminenten Fertigkeit in den verschiedensten Sprachen bewundert, wurde er damals zum Professor der griechischen und der hebräischen Sprache an dem eben errichteten akademischen Gymnasium zu Gießen (welches 1607 in eine Universität umgewandelt ward), sowie 1610 zum Professor der Theologie und der hebräischen Sprache an der dasigen Universität ernannt. Als berühmter Orientalist untersuchte er auf Wunsch des Frankfurter Magistrats die Schriften der 1612 aus Frankfurt vertriebenen Juden, wodurch er ein reiches Material zur Abfassung mehrerer gegen das rabbinische Judentum gerichteter Schriften gewann. Eine öffentliche akademische Disputation mit mehreren gelehrten Rabbinen fürte er in hebräischer Sprache. Auch mit dem Pädagogen Ratich trat er in Verhandlung, indem ihm der Landgraf die Prüfung des pädagogischen Systems desselben aufgetragen hatte. Leider kam er wegen seiner Reform des Augsburger Schulwesens, mit dem ihn die evangelische Gemeinde zu Augsburg betraut hatte, in eine Polemik, die ihm die heftigsten Aufregungen und schließlich ein tötliches Fieber zuzog. Er starb, erst 35 Jare alt, am 10. Sept. 1617. Seine zalreichen Schriften (grammatikalischen, historischen, philosophischen, polemischen Inhalts) s. in Strieders Grundlage einer hess. Gelehrtengesch., B. V, S. 426—430. Außerdem s. Winckelmanns Oratio funebris in obitum Ch. Helvici und das Hessische Hebeopfer, St. I, S. 113, St. XIV, S. 373. Heppe.

Helvidius, Häretiker des 4. Jarh., d. h. Gegner der damals um sich greifenden abergläubischen Mariolatrie und asketischen Überschätzung des Cölibats. Nach Gennadius war er Schüler des mailändischen Arianers Auxentius, Verehrer und Nachamer des heidnischen Redners und Statsmanns Symmachus (Auxentii discipulus, Symmachi imitator). Gleichzeitig mit Hieronymus lebte er als Laie in Rom unter Bischof Damasus (366—384) und verfasste hier c. 380 eine Schrift, worin er, vielleicht in Konsequenz arianischer Anschauungen, aber aus regem religiösen Interesse die damals sich im Abendland verbreitende Meinung von der beständigen Jungfrauschaft der Maria bekämpft, indem er aus Stellen wie Matth. 1, 18; Luk. 2, 7, aus der Erwänung von Brüdern und Schwestern Jesu, sowie mit Berufung auf ältere Autoritäten wie Tert., Victorin. Petav. u. a. zu beweisen sucht, dass Maria nach der Geburt Jesu in der Ehe mit Joseph noch mehrere Kinder geboren habe, und indem er zugleich die asketische Überschätzung der Verdienstlichkeit des ehelosen Lebens bestreitet. Hieronymus, der ihn, wie es scheint, persönlich nicht kannte, bekämpft ihn auf Bitten einiger Freunde in seiner vor 384 geschriebenen Schrift adversus Helvidium de perpetua virginitate b. Mariae (cf. epist. ad Pammach. p. 629; ad Eustochium p. 205; contra Jovin. I, 495) in hochfarend leidenschaftlichem Tone, mit sophistischen Argumenten, teilweise mit unwürdigen Schmähungen und Verdächtigungen, indem er ihn bald

einen bäurisch-rohen und ungebildeten Menschen nennt (homo rusticanus, vix primis imbutus litteris), bald einen tempelschänderischen Herostrat, der durch seine Behauptungen den Mutterschos der h. Jungfrau, den Tempel des h. Geistes, entweihe (contaminasti sanctuarium Spiritus). Gennadius will wenigstens die gute Absicht und den frommen Eifer des H. nicht verkennen (scripsit religionis studio), vermisst aber bei ihm Gelehrsamkeit, richtige Logik und Feinheit der Darstellung (non secundum scientiam, neque sermone neque vera ratione nitidus). Seine Anhänger, zu welchen Bonosus gehörte (Bd. II, S. 550), nennt Augustin Helvidiani: sie sind wol verwandt, aber nicht identisch mit den von Epiphanius (haer. 78) genannten Antidikomarianiten (s. d. A.)

Quellen: Hieron. adv. Helvidium ed. Martianay t. 4; ed. Vallarsi t. 2; ed. Migne t. 2; Augustin. de haeres. c. 84; Gennadius de viris ill. cp. 32; vgl. Walch, Ketzerhist. III, 577 ff.; Zöckler, Hieronymus, S. 94 ff., und die bekannten kirchenhist. Werke. **Wagenmann.**

Heman, s. Psalmen.

Hemmerlin, Felix, oft auch Malleolus genannt, geboren zu Zürich 1389, gestorben im Gefängnis des Franziskanerklosters zu Luzern, jedenfalls erst nach Pfingsten 1457, heißt bei Joh. von Müller, Gesch. der Schw. Eidgen. 3, 163, Leipz. Ausgabe: „das seit langem bei weitem größte Licht in diesen obern Landen". Auch er selber behauptet, dass wärend 100 Jaren im Konstanzer Sprengel kein Geistlicher so gelehrt und für das Beste der Kirche so besorgt gewesen sei, wie er, und sein Zeitgenosse und Freund, der Eßlinger Stadtschreiber Nik. von Wyl, sagt von dem Manne, der „teglichs allen armen menschen syn huß suochend dz armuosen ußteillet, glych einer teglichen spend", dass er „mit sinen schriften synen namen under den gelerten und latinischen menschen der ewigkeit geben hat, also das er todt lebet und syn nymmer mer wirt vergessen".

Über seine Jugend finden sich nur spärliche Winke vor. 1412 erhielt er eine Chorherrnstelle am Stift zum großen Münster in Zürich, ein dulce pondus, wie er sich ausdrückt, ging dann zum Beginn höherer Studien nach Bologna, hielt sich wärend des Konzils zu Konstanz auf, und ward 1421 Probst des St. Ursusstifts in Solothurn. Hier scheint er jedoch seinen Aufenthalt nur dann genommen zu haben, wenn es die Amtsgeschäfte erforderten. Denn nun nach der Annahme dieser letzteren Würde erwarb er sich in Erfurt den Grad eines Baccalaureus des Rechts, wandte sich neuerdings nach Bologna, der ersten Rechtsschule der Zeit, promovirte 1424 zum Doktor des kanonischen Rechts, besuchte auf seiner Heimreise Rom, und kam von da um 1427 mit einer Bestallung zum Probste des Großmünsters nach seiner Vaterstadt zurück, wo er von nun an bleibend residirte. Das Kapitel ging übrigens auf die päpstliche Zumutung nicht ein, sondern Hemmerlin musste sich mit der Kantorstelle begnügen. Zudem fiel ihm ziemlich gleichzeitig noch ein Kanonikat am St. Moritzstifte in Zofingen zu, für das er u. a. 1436 eine Revision seiner Statuten besorgte.

Allgemeineres Interesse kommt dem Leben und amtlichen Wirken Hemmerlins nur insofern zu, als es einen tiefen Blick in die kirchlichen Zustände der ersten Hälfte des 15. Jarhunderts eröffnet. Selbst die endlosen Streitigkeiten zwischen seinen Kollegen und ihm, an sich so wenig bedeutsam, geben ein ungemein anschauliches Bild von der Verweltlichung, den Plackereien und Teufeleien, wie sie so vielfach in Stiften und Klöstern heimisch waren. One Frage stand dem Züricher Kantor ein reiches Wissen, ein ungewönliches Maß scholastischer Gelehrsamkeit zu Gebot. Um Citate aus Klassikern, Kirchenvätern, Scholastikern, weiter aus den Sammlungen des römischen und kanonischen Rechts und deren Glossatoren, um Anekdoten jeder Gattung und deren geschickte Verwendung war er nie verlegen. Um so mehr gebrach es dem geschätzten Kanonisten an tieferer religiöser Erregtheit, an Innigkeit und Wärme des Gemüts, an Produktivität und Originalität im höheren Sinn. Wie sehr er es auch als Pflicht ansah, in seinem Bereich dem Verderben der Kirche zu steuern, so sah er doch diesem Verderben nicht von ferne auf den Grund, so dass es völlig verkehrt wäre, ihm

eine Stelle unter den Reformatoren vor der Reformation anweisen zu wollen. Er war ein eifriger Kirchenmann und fülte sich als ein vornehmer Stadtbürger: damit ist im Grunde alles gesagt. Ein Mann des Gesetzes, verstand er sich ungleich besser auf das äußere Kirchentum als auf das lebendige Christentum. Seine kirchliche Richtung fiel mit derjenigen des Konstanzer und Basler Konzils zusammen, welch letzterm er als Mitglied angewont hat. Die Schranken des Dogmas hat er auf keinem Punkte durchbrochen; nur die üppigen Auswüchse und die wuchernden Schlingpflanzen am stolzen Baume der Hierarchie wünschte er beschnitten zu sehen. Überhaupt hielt er sich zum höhern Mittelstande der Kirche, der damals die Zügel der geistlichen Weltherrschaft zu ergreifen suchte, um in seiner Weise dem schwellenden Verfall einen Damm zu setzen.

Schon in Solothurn sah es Hemmerlin daher einerseits auf Beseitigung der eingerissenen Unordnungen im Stift, andererseits auf Widerherstellung der Stiftsrechte gegenüber dem State ab. In Zürich sodann erhob er sich zunächst wider einen Kaplan, der sich eine Beischläferin hielt, griff ferner die Kaplane wegen der Nachlässigkeit an, mit der sie der Besorgung des Gottesdienstes oblagen, um sich bald auch an die Chorherren selbst zu wagen, die durch ihren Tumult bei Wein und Spiel öfters die Abhörung der Beichte in der an das Stiftshaus anstoßenden Kirche unmöglich machten, und deren seltene Anwesenheit beim Gottesdienst, zumal sie sich wärend desselben gerne dem Schlafe überließen, unter dem Volke Anstoß erregte. Allein diese Kämpfe hatten nicht den gewünschten Erfolg. Hemmerlin musste erfaren, dass er mit seinen Reformversuchen allein stehe. Als sich aus änlichen Gründen in der Folge sein Verhältnis zum Probst, zuletzt gar zum Bischof und dessen Generalvikar ebenfalls feindselig gestaltete, gab es im Stift für ihn kein Recht mehr. Mehr als einmal wurde der unbeliebige Censor auf Monate lang von den Versammlungen des Kapitels ausgeschlossen und seines Einkommens verlustig erklärt. Der Angriff auf die Chorherren wurde ihm sogar mit einem Mordanschlag auf sein Leben vergolten. Wem wird es da nicht wenigstens begreiflich erscheinen, wenn unter solchen Umständen seine Stimmung mehr und mehr zu einer gereizten ward?

Großenteils Hand in Hand mit seinen persönlichen Schicksalen geht die schriftstellerische Tätigkeit Hemmerlins, die er 1438 mit einem Traktat Contra validos mendicantes eröffnete. Seine Schriften, 39 an der Zal, von denen jedoch die Mehrzal nur wenige Blätter umfasst, zugleich die Haupt-, ja nahezu einzigen Quellen für sein Leben, zerfallen ihrem Inhalte nach in kirchliche, juridische, politische und rein persönliche. Fünf davon, unter ihnen zwei dem Anscheine nach sanitarischen Inhalts, sind nur noch dem Titel nach bekannt. Vier andere, darunter die beiden für die Kenntnis seiner Schicksale wichtigsten, das Passionale*) und Registrum querele, sind nie im Drucke erschienen, existiren dagegen noch in Abschrift zu Zürich; sorgfältige Auszüge daraus teilt Reber mit. Die übrigen, vom Tridentinum auf den Index gebracht, finden sich gesammelt in drei verschiedenen Ausgaben. Die durch Sebast. Brand besorgte, Basel 1497, auf 177 Folioblättern, ist die älteste, die dritte, nur wenig jüngere, die vollständigste, wie sie denn namentlich auch das von den beiden frühern übergangene, so bedeutsame Buch de nobilitate enthält.

One zu vergessen, welche schätzbaren Beiträge Hemmerlins sämtliche Schriften für die Erforschung der Sitten- und Kulturzustände seiner Zeit an die Hand geben, können hier nur seine kirchlichen Arbeiten in betracht kommen. Sie bewegen sich meist in der Betrachtungsweise und im Gedankenkreise des Basler Konzils. Nicht weniger als fünf sind teils gegen die Begharden, Lollarden u. s. w., teils gegen die Bettelmönche, diesen zügellosen, jeder Ordnung sich entziehenden Kirchenpöbel gerichtet. Hemmerlin will den Bischof bewegen, das Gesindel der Begharden und Konsorten nicht ferner in seinem Sprengel zu dulden, scheut sich

*) Nach dem Grundsatze: crudelis est, qui negligit famam suam, zieht er hier das ganze Heerlager seiner Feinde, lebende und tote, vor das Forum der öffentlichen Meinung. Bekannt soll werden fame quiditas, et culpe qualitas, et pene quantitas.

auch nicht, Bullen, die zu ihren Gunsten lauten, mit beißigen Randglossen zu versehen. Die Habsucht, die Heuchelei, die schmeichlerische Menschengefälligkeit, die Predigtweise, ja das ganze Wirken und Treiben der Bettelmönche, der religiosi proprietarii, wie er sie heißt, aber nicht weniger auch die Sünden und Schanden der Weltgeistlichen werden schonungslos gegeißelt. In besonderen Traktaten tadelt er die Einfürung neuer Festtage, deren Zal gleich derjenigen der geistlichen Stiftungen onehin schon zu groß sei; er erklärt die Arbeit in Feld und Hof an solchen Tagen unter Umständen für zulässig; er spricht sich gegen das Jubeljar aus, das nur der Habgier und Ruhmsucht der Päpste seinen Ursprung verdanke; er ist der Ehelosigkeit der Welt- und Klostergeistlichen keineswegs unbedingt günstig, im Gegenteil; er tritt männlich für die Freiheiten der mittleren Kirchenbehörden gegen die Anmaßungen der Kurie, desgleichen wider die Schwelgereien ihrer obersten, vielfach unwürdigen Würdenträger in die Schranken u. s. f. Ganz anders, wo er den Boden der Lehre und die an die degenerirte Doktrin sich anlehnenden Übungen und Anschauungen der Zeit berürt. Hören wir ihn doch in den drei Traktaten De benedictionibus aurae cum sacramento faciendis, De exorcismis et adjurationibus contra animalia bruta, und De credulitate demonibus adhibenda, sich unumwunden für die in den Titeln angedeuteten Voraussetzungen aussprechen.

Als 1443 zwischen dem mit Österreich verbundenen Zürich und den Eidgenossen Krieg ausbrach, nahm Hemmerlin leidenschaftlich Partei für die Politik seiner adelich gesinnten Vaterstadt. Zur Verherrlichung des Adels schrieb er in jenen Jaren seine umfangreichste, formell gelungenste Schrift, De nobilitate, voll der bittersten Auslassungen, der zornigsten Ergüsse wider den ihm widerwärtigen Bauernstand der Eidgenossen. Z. B. Kap. 32: Es wäre gut, wenn den Bauern von Zeit zu Zeit, etwa alle 50 Jare, Haus und Hof zerstört würden. Aber Zürich trat von Österreich zurück. Auf der großen Fastnacht 1454 ward Hemmerlin durch eine Schar der von ihm so schwer beleidigten Eidgenossen gegen alle Rechtsform gefangen gesetzt, dem Generalvikar Gundelfinger überliefert und von diesem sofort gebunden nach Konstanz gesandt. Den weitern Verlauf dieser mehrjärigen Gefangenschaft, erst zu Konstanz, dann zu Luzern, übergehen wir. So viel erhellt onehin, dass kein Grund vorliegt, Hemmerlin mit einigen Neuern unter die Märtyrer des Evangeliums zu zälen. Richtiger hat er selber die Sache im Dyalogus de consolatione inique suppressorum getroffen: Ich leide unter mächtiger Hand und wol aus eigener Schuld; aber aus guter Meinung kam diese Schuld. — Vgl. B. Reber, Felix Hemmerlin von Zürich, Zürich 1846, wo das hergehörige Material fleißig gesammelt und auch die früheren Bearbeitungen seines Lebens verzeichnet sind. Ferner: Anzeiger für Schweizerische Gesch. 1876, VII, S. 189 u. 237 f. Fiala, Hemmerlin. **Güder.**

Hemming, Nikolaus, Praeceptor Daniae genannt, ein leuchtendes Beispiel und eine zeitlang Mittelpunkt der melanchthonischen Schule in Dänemark mit ihrer echten Gelehrsamkeit, Humanität und Mäßigung. 1513 auf der dänischen Insel Laaland geboren, im Hause eines Oheims, welcher Grobschmied war, erzogen, erwarb er sich schon früh beträchtliche Kenntnisse und eine wissenschaftliche Bildung, mit welcher ausgestattet er die Universität Wittenberg bezog, wo er fünf Jare lang, wie damals so manche Dänen, zu Melanchthons fleißigsten Schülern gehörte. Die Gelehrsamkeit, welche er sich erwarb, ist um so mehr zu bewundern, als er sich seinen Lebensunterhalt durch Unterrichtgeben und Abschreiben erwerben musste. Nach vollendeten Studien ward er auf Melanchthons Empfehlung Hauslehrer bei einem Edelmanne in Dänemark, dessen Töchter er unterrichtete, wodurch wol seine Neigung zu den schönen Wissenschaften genärt wurde.

Später ward er Prediger an der Heiligen-Geistkirche in Kopenhagen, in welchem Amte er mit großem Beifalle und Segen wirkte, bald ward er Professor der griechischen, dann auch der hebräischen Sprache an der dortigen Universität, 1557 Doktor und Professor der Theologie, nachher noch Vizekanzler, welchen

Ämtern er bis 1579 mit großem Erfolge und Ruhme vorstand, indem er zugleich als fruchtbarer Schriftsteller wirkte.

Seine Schriften sind zum teil methodologischen, zum teil allgemein philosophischen, zum teil dogmatischen, zum teil exegetischen, zum teil praktischen Inhalts. Sie sind in fließendem eleganten Latein geschrieben, zeigen überall den Mann, welcher, mit der klassischen Litteratur bekannt, sich ihres Stoffes und ihrer Formen mit Sicherheit bedient; dabei durchzieht die theologischen ein Geist milder Frömmigkeit. So lernt man ihn namentlich aus den Opusculis theologicis kennen, welche der gelehrte Prediger Simon Goulart zu Genf (starb 1626) so trefflich fand, daſs er sie noch wärend der Lebzeiten des Verfassers gesammelt herausgab (bei Eustathius Vignon. Argent. 1586, fol.) und zwar mit Anmerkungen, welche ejus brevitatem lectori studioso magis ac magis aperirent.

Die erste Klasse der isagogischen und praktischen Schriften enthält treffliche Winke und Ausfürungen. Die beiden Bücher de methodis haben in der Anlage Änlichkeit mit Augustins Schrift de doctrina christiana. Zuerst allgemeine methodologische Ausfürungen, dann eine Methodus theologica interpretandi concionandique; letztere ist nur eine sehr kurze Rhetorik, nebst Anwendung auf die Behandlung der heiligen Schrift. — Dann folgt der Pastor, welcher dessen Privat- und Gebetsleben, dessen häusliche Fürung, selbst mit Anweisungen und Formeln für die Hausandacht in einem Predigerhause behandelte, sowie weiter das Stats- und äußerliche, das kirchliche Verhalten des Pastors und die von ihm zu übende Seelsorge zum Gegenstande hat; endlich den Lon des guten, die Strafe des treulosen Hirten. — Alles ist mit schönen Gebeten durchwebt, überall herrscht der Geist des Gebets, alles ist wissenschaftlich und praktisch zugleich. Seine Catechismi Quaestiones (S. 173—264) haben wegen ihres frischen Eingehens in die Sache und ihrer eigentümlichen Verarbeitung in ihrer Zeit großes Ansehen genossen (4 Ausgaben) und verdienen noch immer Beachtung.

Das Buch de lege Naturae apodictica methodus zeigt, wie der Verfasser die klassischen Schriftsteller zu benutzen weiß, um die natürlichen Moralgesetze an's Herz zu legen.

Die zweite Klasse der dogmatischen Schriften enthält auch viel schönes und gediegenes, hat aber Hemming den Vorwurf des Kryptocalvinismus zugezogen, obwol er schon in den Katechismusfragen (1560) die Ubiquitätslehre als unbiblisch lebhaft bestreitet (S. 255), one jedoch die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im heil. Abendmal zu leugnen.

In seinen dogmatischen Schriften fanden die lutherischen Eiferer, einmal gegen ihn eingenommen, noch andere Irrtümer, namentlich in der Lehre von der Gnade, worin er nicht calvinistisch, dagegen melanchthonisch dachte. Das zeigt sich im Enchiridion theologicum (Viteb. 1558. 1859. Lips. 1581 und in den Opuskeln), einem trefflichen kleinen Werke; weniger in dem sehr vorsichtig abgefaſsten Syntagma institutionum christianarum (Hafniae 1574, Genev. 1578, Lugd. Bat. 1585), welches sich gleichfalls in den Opuskeln findet (S. 672—912), und einen ganz biblischen Charakter trägt, indem es auf die prophetischen Schriften des Alten und Neuen Testaments gegründet ist.

Aus der Dedikation zu einem andern 1571 geschriebenen Werke (Demonstratio indubitatae veritatis de Domino Jesu, vero Deo et vero homine p. 587—649) ergibt sich der fromme milde Geist, in welchem die Theologie, namentlich das Bibelstudium, zur Zeit Hemmings von einem weiteren Freundeskreise in Kopenhagen betrieben wurde.

In der Antichristomachia (S. 649—672) wird die römische Kirche, in der Admonitio de superstitionibus magicis vitandis (S. 912—949) der Aberglaube fein und treffend bekämpft, alles im Geiste derselben erleuchteten und warhaft aufgeklärten Theologie, welche damals in Dänemark eine so weit verbreitete Herrschaft erlangt hatte. In derselben sollte alles nach der heiligen Schrift gerichtet werden.

Ein Buch de conjugio, repudio et divortio ist praktisch-kirchenrechtlich. — Merkwürdig ist noch ein Werk de jure naturae (Vit. 1566) und der 1553 zu

Frankfurt herausgegebene Traktat de gratia universali, welcher noch 1616 zum vierten Male zu Gießen abgedruckt ward, in die Opuscula nicht Aufnahme fand, aber vom Verfasser noch in hohem Alter (1595) in einem berichtigten Auszuge widerholt ward.

Eine dritte Klasse von Schriften sind die exegetischen, deren er eine nicht geringe Zal verfasst hat: zu einigen Psalmen, den kleinen Propheten (Lips. 1568, 4⁰) und zu fast allen neutestamentlichen Büchern (Johannes-Evangelium, Bas. 1591, fol., die evangelischen Perikopen, Postilla in Epp., alle apostolischen Briefe, Lips. 1572 u. ö., auch einzeln). Außerdem eine Historia J. Chr. (1562. Opp. p. 1255—1336), fast nur nach dem ersten Kap. des Johannes-Evangeliums mit Beziehung auf die Weissagungen und Typen des Alten Testaments, nicht geschichtlich, sondern polemisch gegen das Aufkommen magischer Künste gerichtet.

Troß der in Dänemark verbreiteten gemäßigten Richtung mußte dieser friedliebende Mann seines Kryptocalvinismus wegen Angriffe erfaren, um derenwillen fast allein er in den kirchenhistorischen Darstellungen angefürt zu werden pflegt, da er es aus andern Gründen weit mehr verdiente.

In seinem oben genannten Syntagma hatte er sich, wie schon erwänt, der Ubiquitätslehre entschieden widersetzt. Deswegen angegriffen, widerrief er aus Abneigung gegen Streitigkeiten in der Kirche, was sich in seinen Behauptungen Irriges finden möchte und bedauerte, wenn er dem Könige und Lande Anstoß gegeben. Er tat dies in einem eigenhändig geschriebenen, entschieden seine ware Denkweise aussprechenden Glaubensbekenntnisse vom 6. April 1576, welches Professor Masius in Kopenhagen dem Publikum mitteilte. Es ist gut lutherisch, indem es den Glauben bekennt, es sei der ganze Christus, Gott und Mensch, substanziell im Abendmale gegenwärtig, wo es nach seiner Einsetzung begangen werde, und er selbst bringe und reiche allen Kommunikanten, würdigen und unwürdigen, seinen waren Leib und sein wares Blut, welches er für uns zur Vergebung der Sünden vergossen, et hoc corpus et hunc sanguinem vere et realiter cum pane et vino a communicantibus sumi, ita ut sit verus cibus ac potus, quo homo pascitur, reficitur et vivificatur ad vitam aeternam. Und doch musste der orthodoxe Eiferer Samuel Andreä in Marburg (Epist. ad Anton. Horneck. Marp. 1690) dies Bekenntnis so zu drehen, dass es den Calvinismus seines Verfassers erweisen sollte.

Hemming ward noch in voller Kraft auf Andringen von des Königs Schwager, Kurfürst August von Sachsen, seiner Ämter entlassen und erhielt 1579 ein Kanonikat am Dom zu Roeskilde, welches er in Ruhe bis zu seinem am 23. Mai 1600 im 87. Lebensjare erfolgten Tode behielt. Er erblindete in seinen letzten Lebensjaren, wol eine Folge seiner vielen und angestrengten Arbeiten. Vorher aber gab er noch mehrere Schriften heraus, unter andern (1583 geschrieben, aber erst 1615 gedruckt) ein sehr hochgeschätztes Buch Immanuel wider Jakob Andreä, den Verfechter der Ubiquitätslehre. **L. Pelt† (G. Plitt).**

Hengstenberg, Ernst Wilhelm, am 20. Oktober 1802 zu Fröndenberg in der Grafschaft Mark geboren, stammte aus einem alten westfälischen Geschlechte, welches im Mittelalter mehrere Jarhunderte hindurch dem städtischen Patriziat der freien Reichsstadt Dortmund angehört, seit der Reformation aber in fast ununterbrochener Reihenfolge und mehrfacher Verzweigung zalreiche evang. Pfarrämter in Westfalen bekleidet hatte, so dass zuweilen 5—8 seiner Glieder gleichzeitig im Dienst der Kirche standen. Kann hiernach Hengstenbergs konservative Gesinnung und kirchlich-theologischer Beruf gewissermaßen als traditionelles Erbe seiner Väter erscheinen, so bot für letzteren allerdings sein elterliches Haus keine unmittelbare lebendige Vorbereitung dar. Sein Vater, Karl Hengstenberg, geb. den 3. Sept. 1770, seit 1799 reformirter Pastor an dem adelig-freiweltlichen Fräuleinstift in Fröndenberg, seit 1808 in Freiheit Wetter, hatte in Marburg studirt und gehörte dem gemäßigten, sog. supernaturalen Rationalismus an, wenn auch in seiner mehr christlich-gemütlichen Richtung. Klassisch gebildet und poetisch begabt, widmete derselbe seine in dem kleinen Pfarramt reichliche Muße besonders geschichtlichen und geographischen Studien, und „aus vereinter Liebe zur

Poesie und Geographie" entstand seine „geographisch-poetische Schilderung sämtlicher deutschen Lande" (Essen 1819). Ein ausgezeichneter Pädagog, machte er sich um die Reorganisation des Schulwesens in der Grafschaft Mark verdient; und wie ihm gern Söne aus vornehmen Familien zur häuslichen Erziehung anvertraut wurden, so wusste er auch seinen Erstgeborenen, dessen zarte Gesundheit den Besuch einer öffentlichen Schule widerriet, so trefflich anzuleiten, dass dieser schon im Herbst 1819, noch nicht volle 17 Jare alt, die neugegründete Universität Bonn beziehen konnte.

In seinem studentischen Leben schloss H. sich, wie nicht wenige seiner nachmaligen Mitkämpfer für das Reich Gottes — Harleß, K. v. Raumer, Leo u. a. — der Burschenschaft an, zu deren Sprecher er später emporstieg und für deren sittliche wie nationale Ziele er mit Wort und Wehr mannhaft stritt. In seinem Studium nahm er, obwol schon von frühester Jugend durch der Eltern Wunsch und des Vaters Vorbild zur Theologie entschlossen, den Weg durch die Philologie und Philosophie. Außer einigen theologischen Collegiis, bes. alttestamentliche Exegese und Kirchengeschichte bei Freytag und Gieseler, machte er einen vollständigen Kursus in der klassischen Philologie bei Heinrich und Näke durch, studirte unter Brandis' Leitung besonders aristotelische Philosophie, trieb aber vor allem unter Freytag Arabisch mit solchem Eifer, dass dieser ihn bald seinen besten Schüler nennen konnte. Eine Frucht seiner philosophischen Arbeiten war die von Brandis herausgegebene deutsche Übersetzung von Aristoteles Metaphysik (Bonn 1824); eine Frucht seiner arabischen Studien die Schrift über die Moallakah des Amru'l' Kais (Amrulkeisi Moallakah cum scholiis Zuzenii ed. lat. vert. et illustr. E. G. H., Bonnae 1823, 4⁰), welche ihm nicht nur den Preis der philosophischen Fakultät, sondern auch das öffentliche Lob des großen Pariser Orientalisten Sylvestre de Sacy eintrug, und mit welcher er auch am 18. Jan. 1823 als Doktor der Philosophie promovirte. So konnte sein Vorsatz, von nun an ausschließlich und mit voller Liebe sich zur Theologie zu wenden, von wolmeinenden Freunden als ein Verlust für die orientalische Wissenschaft bedauert werden. Aber H. wusste wol, dass er mit alledem nur erst im Vorhof stand, noch nicht im Heiligtum, dass er, „im Suchen schöner Perlen begriffen, doch die eine kostbare Perle noch nicht gefunden habe"; es stand ihm fest, dass, „wenn er so bliebe, wie er war, er nicht würde Theologe bleiben". Der Wunsch jedoch, in Berlin unter Neander und Tholuck sein theologisches Studium fortzusetzen, wurde durch den Mangel der erforderlichen Mittel vereitelt. Dagegen sah sich H. durch Freytags Empfehlung auf ein Jar nach Basel gefürt, um dem damaligen Predigtamtskandidaten, nachherigen Professor der Theologie J. J. Stähelin, daselbst in der Förderung seiner orientalischen Studien behilflich zu sein. Die Stille seiner hier ziemlich vereinsamten Lage fürte ihn zur ernsten Vertiefung in die heilige Schrift. Mochten dabei auch einzelne Eindrücke aus der Bonner Zeit, wie eine Berürung mit der Neuwieder Brüdergemeine und das entschiedene Auftreten K. H. Sacks gegen eine der von H. aufgestellten Promotionsthesen, segensreich nachwirken; und mochte auch in Basel selbst der Verkehr mit den Kreisen des Missionshauses, in welchem H. zeitweilig den arabischen Sprachunterricht übernahm, weitere fördernde Anregung bringen —: so konnte doch H. keinem dieser Momente entscheidende Bedeutung beilegen. Es war vielmehr vor allem die Schule der Trübsal, der Tod der innig geliebten Mutter, sowie eigenes schweres, mit Gemütsanfechtung verbundenes Körperleiden, worin H. die Trost- und Heilskraft des göttlichen Wortes an seinem Herzen lebendig erfur und zum entschiedenen Glauben an die Warheit des Evangeliums hindurchdrang. So war er sich bewusst, „auf die freieste und selbständigste Weise, aus Schrift und Erfarung, one irgend eine menschliche Auktorität" zu seinem Glauben gelangt zu sein. Den Ausdruck seines Glaubens fand er in dem Lehrbegriff der evangelischen Kirche wider, namentlich in der Augsburgischen Konfession, und die Warnehmung dieser Übereinstimmung trieb ihn, sich dieser Kirche mit inniger Liebe anzuschließen. Es ist mithin kein bloßer Wechsel zwischen zwei verschiedenen theologischen Doktrinen, der sich wärend H.'s Aufenthalt in Basel vollzieht, kein plötzlicher Übergang von einer kritischen An-

sicht zu der entgegengesetzten, wie ein solcher immerhin als ein Rätsel erscheinen möchte, sondern ein neuer Grund der Überzeugung und des Lebens ist errungen in treuem Forschen und ernster innerlicher Erfarung. Und dass auf diesem Grunde sich ein ganz neuer, von seiner eigenen bisherigen wissenschaftlichen Konstruktion in allen Teilen verschiedener Bau zu erheben habe, das ergibt sich für einen Mann so aus dem Ganzen, einen so klaren und konsequenten Charakter wie H., damit one weiteres von selbst. Und wie seine Erkenntnis der christlichen Warheit sich von ihren ersten Anfängen an in der bekenntnismäßigen Gestalt der kirchlichen Lehre widerfand, so sind es für H. auch die Grundlagen des überlieferten kirchlichen Lehrsystems, auf welchen er, zwar nicht in äußerlicher Repristination, wol aber in lebendiger Rekonstruktion, das Gebäude einer neuen gläubigen Theologie aufrichten zu helfen sich berufen weiß. Denn dass er hierzu als Mitarbeiter von Gott ersehen sei, das war ihm wärend des anfechtungsreichen Jares in Basel gewiss geworden. Von verheißungsvoller Bedeutung war es ihm hiefür, dass er eines Tages im Zustand der äußersten körperlichen Angegriffenheit und mit dem Gedanken an den Tod beschäftigt, zur Bibel griff und Ps. 118, 17 aufschlug: „Ich werde nicht sterben, sondern leben und des Herrn Werk verkündigen". Und dass er zunächst auf dem Gebiet des Alten Testaments seinen Beruf zu erfüllen habe, stand ihm nach seiner ganzen Fürung und Vorbereitung nicht minder außer Zweifel.

Im Herbst 1824 in Berlin als Privatdozent, zunächst in der philosophischen Fakultät, habilitirt, promovirte H. am 16. April 1825 zum Lizentiaten der Theologie. Die hierbei von ihm verteidigten Thesen enthalten eine unumwundene Aussprache seiner veränderten christlich-theologischen Überzeugung, ein rückhaltloses Bekenntnis der evangelischen Warheit und einen entschiedenen Protest gegen den Rationalismus, insbesondere auch in betreff des Alten Testamentes. Seine in diesem Sinne gefürte Lehrtätigkeit, bei welcher ihm auch bald die Leitung des alttestamentl. Seminars zufiel, gestaltete sich von Semester zu Semester erfolgreicher und bedeutender; zugleich aber übte er als Berater und Leiter der sich ihm persönlich näher anschließenden Studirenden eine tiefgreifende segensreiche Wirksamkeit, wie sie wol nur noch von derjenigen Tholucks (seit Ostern 1826 in Halle) übertroffen ward, dessen Erbe H. in dieser Beziehung in Berlin antrat und mit dem er überhaupt durch die innigste, auf der gleichen christlichen Glaubensüberzeugung begründete Freundschaft lebenslang verbunden blieb, selbst da, wo jener den kirchlichen Banen des jüngeren Freundes nicht mehr zu folgen vermochte. In freundschaftlichen Beziehungen zu Aug. Neander, Friedr. Strauß, Theremin, sowie den jüngeren gläubigen Predigern Berlins stehend, trat H. bald auch in nähere Beziehung mit manchen Männern des christlichen Laienkreises, in welchem das nach den Freiheitskriegen widererwachte Glaubensleben, damals mit Unrecht „Pietismus" genannt, auch in Berlin seine Pflege fand und namentlich durch lebhaftes Interesse für Mission, Bibel- und Traktatverbreitung u. dgl. sich kräftig betätigte. Aber gerade diese Beziehungen waren es, welche, in Verbindung mit H.'s entschiedenem christlichen Bekenntnis, erst die Bedenklichkeit, dann die immer deutlicher hervortretende Ungunst des Ministeriums gegen ihn erregten. Denn persönlich one tieferes christliches Verständnis und durch Räte, wie Johannes Schulze, sehr bestimmt zu gunsten der Hegelschen Philosophie beeinflusst, konnte der Minister von Altenstein in allem, was mit dem neuerwachten Glauben zusammenhing, nur die Bestrebungen einer „verderblichen Partei" erblicken, deren Umsichgreifen in der Kirche und Wissenschaft mit allen Mitteln zu bekämpfen sei. Um H. aus den Händen dieser Partei „zu retten", in Warheit, um ihn mit guter Manier seines wachsenden Einflusses zu berauben, machte der Minister widerholt den Versuch, ihn zu versetzen, Michaelis 1826 nach Königsberg, Ostern 1828 nach Bonn, beidemale als Extraordinarius und unter günstigen äußeren Bedingungen. Allein H., der immer bestimmter Berlin als die ihm von Gott gewiesene Stätte seiner Wirksamkeit erkannte, blieb und begann bereits am 1. Juli 1827 die „Evangelische Kirchen-Zeitung", durch welche er womöglich noch tiefer als durch seine wissenschaftlichen Arbeiten in die Enwicke-

lung der neueren gläubigen Theologie, in den Gang des kirchlichen Lebens einzugreifen berufen war.

Das Bedürfnis nach einer umfassenden litterarischen Vertretung des widererwachten Glaubens war damals ein vielerorts und namentlich auch in Berlin seit lange empfundenes. Bestimmtere Gestaltung hatte hier der Gedanke und Plan einer zu diesem Zweck zu begründenden kirchlichen Zeitschrift besonders durch den Kammergerichts-Assessor Adolf le Coq gewonnen, welcher dafür bei den Brüdern Otto und Ludwig von Gerlach (dem nachmaligen Hofprediger und dem 1877 verstorbenen Präsidenten) das vollste Verständnis und die förderndste Teilnahme fand. H. war den drei Freunden persönlich noch kaum, litterarisch dagegen sowol durch sein Bibelfest-Programm „Einige Worte über die Notwendigkeit der Überordnung des äußeren Wortes über das innere“ (Berlin 1825) als auch durch das Schriftchen „Die Königl. Preuß. Ministerialverfügung über Mysticismus, Pietismus und Separatismus“ (Berlin 1826) bekannt geworden. Aber namentlich die letztere Schrift, aus welcher schon ganz der helle deutliche Ton seines späteren Zeugnisses entgegenklingt, kennzeichneten den jungen Professor in den Augen der Freunde als den rechten Mann für ihre Zeitung. H. musste jedoch zur Übernahme der Redaktion erst bestimmt werden. Nur mit Furcht und Zittern, im Bewusstsein der schweren Verantwortlichkeit, hatte er sie, weil er zu müssen glaubte, übernommen. Aber einmal des Willens Gottes gewiss geworden, setzte er dann auch seine ganze großartige Energie an das beschlossene Werk und hat es 42 Jare lang hindurch fortgefürt mit unerschrockenem, durch keine Rücksicht beirrtem, vor keinem Hass und keiner Schmach zurückscheuendem Zeugenmut, zur Vertretung der evangelischen Warheit und der Lebensinteressen der Kirche. Kaum dürfte über einen Mann unserer Zeit ein reicheres Maß von Widerspruch und Anfeindung, Spott und Verlästerung, ja offener und geheimer Denunziation ausgegossen worden sein, als über den Herausgeber der Ev. Kirchen-Zeitung, diesen „bestverleumdeten“ Zeugen des Herrn. Nicht nur, dass „die öffentliche Meinung seit 40 Jaren in den Namen Hengstenberg alles gelegt hat, was sie in der Rückkehr zum Glauben der Väter widriges findet: Pietismus, tote Orthodoxie, Obskurantismus, Fanatismus, Jesuitismus, Bund mit allen Mächten des Rückschritts“ (Kahnis), auch die entgegengesetztesten Beschuldigungen wurden gegen seine Redaktionsfürung der Ev. K.-Z. erhoben. Wärend man ihm von der einen Seite ein agitatorisches „Demagogentum“ vorwarf, zieh man ihn von der andern des niedrigsten Servilismus, für welchen „nur kein Konflikt mit der Statsmacht!“ der höchste leitende Gesichtspunkt sei; ja man scheute sich nicht, diese beiden Vorwürfe zugleich gegen die K.-Z. zu schleudern (z. B. K. Schwarz). Dieselben erweisen sich jedoch einem jeden, der im Stande ist, mit unbefangenem, durch keine Parteileidenschaft verblendetem Blick die Motive und Zusammenhänge der von der Ev. K.-Z. eingenommenen Stellung zu würdigen, ebensowenig berechtigt, als die Tatsache einer teilweisen Änderung ihrer Anschauung und ihres Verhaltens in manchen wichtigen kirchlichen Fragen einen ferneren Vorwurf begründen kann. Im Gegenteil würde H. selbst es sich zum Vorwurf gerechnet haben, wenn er auch in dieser Beziehung im Laufe von vier Dezennien „nichts gelernt und nichts vergessen“ hätte. Und die Ev. K.-Z. wäre nicht gewesen, was sie als ein kirchliches Zeitblatt der evangel. Kirche sein sollte, stellte sich nicht gerade in ihrem Entwicklungsgange der Fortschritt der Zeit von der subjektiven Gläubigkeit der Erweckungsperiode zur kirchlichen Orthodoxie, „vom Pietismus zum Kirchentum, vom Individuellen zur Basileia“ dar. So ist es z. B. kein Widerspruch, wenn die Ev. K.-Z., welche anfangs in dem Streit über die Preuß. Agende die größte Zurückhaltung beobachtete, später den liturgischen Angelegenheiten mit besonderem Interesse sich zuwendet. Und namentlich auch die Stellung zur Union — worin man wol die „Achillesferse“ der K.-Z. hat sehen wollen — findet unter Berücksichtigung der veränderten Zeitverhältnisse ihre genügende Erklärung. Allerdings steht die K.-Z. im Kampfe zwischen der Union und der lutherischen Separation zunächst noch auf Seite der ersteren. Doch nicht aus Gleichgiltigkeit gegen das lutherische Bekenntnis, welchem H., obwol „re-

formirt getauft", von den Anfängen seines bewussten Glaubenslebens zugewandt war, noch weniger gar als feile Dienerin der herrschenden „Statstheologie", sondern um den Segen der Landeskirche unzäligen Seelen zu erhalten, und in der gewissenhaften Überzeugung, dass das Band zwischen Stat und Kirche, wie es durch Gottes Fügung geknüpft, nicht menschlich voreilig zu zerreißen sei. Seit den vierziger Jaren jedoch, insbesondere seit den Erfarungen an der General-Synode von 1846 und seitdem die negativen Geister die Fane der Union als die ihre erhoben, trat die K.-Z. immer entschiedener für die Sache des Luthertums ein und vertrat mit Nachdruck die gerechten Ansprüche, welche aus dem lutherischen Bekenntnis auch für Stellung und Ausgestaltung der lutherischen Kirche in Preußen sich ergeben.

Wie aber auch im einzelnen die Anschauungen der Ev. K.-Z. sich entwickelten und gestalteten, in einem ist sie stets unwandelbar sich selber treu geblieben, in dem großen prinzipiellen Gegensatz gegen den Rationalismus. Dieser, „der geborene und geschworene Feind Christi und seiner Kirche", ist recht eigentlich der Gegner, den die Ev. K.-Z. von Anfang an bekämpft. Aber in einer ganz anderen Kampfesweise, als es bisher geschehen. Sie fürte den Kampf aus der Schule in die Kirche, aus der Wissenschaft in's Leben ein, sie stellte den Rationalismus nicht als ein vereinzeltes, wissenschaftliches System, sondern als die „Theologie des natürlichen Menschen" dar, und begnügte sich nicht, das Abstraktum des Rationalismus zu bekämpfen, sondern griff ihn one Scheu in seiner individuellen Gestalt an, wie er gerade an bestimmten Orten, in bestimmten Personen und Schriften auftrat, und stellte nicht bloß die Gefaren des Rationalismus im allgemeinen, sondern die verderblichen Folgen gerade dieser seiner bestimmten individuellen Gestalt für Glauben und Kirche schonungslos in's Licht. Besonders bemerkenswert wurde in dieser Beziehung der Angriff, welchen die K.-Z. im J. 1830 gegen Wegscheider und Gesenius in Halle richtete, ein Angriff, welcher mit dem dadurch entzündeten „Hallischen Streit" (vgl. oben Bd. I, 318 f.) one Zweifel als eines der bedeutsamsten Ereignisse der neueren Kirchengeschichte bezeichnet werden muss, indem er, wie wenige, zur „Entlarvung des Rationalismus vor der Gemeine" beigetragen und den Zersetzungsprozess desselben vollziehen geholfen hat. Aber die „Theologie des natürlichen Menschen" ist älter und von längerer Dauer als der im engeren Sinne s. g. Rationalismus. Sie ist, im Gegensatz zur Theologie des geoffenbarten Wortes Gottes, der Ursprung alles Irrtums und widerchristlichen Wesens zu allen Zeiten der Kirche. So hat die Ev. K.-Z. ihr Schwert auch noch nicht in die Scheide stecken dürfen, als der alte Rationalismus eines Gesenius und Wegscheider, Röhr und Bretschneider besiegt am Boden lag. Sie hat es weiter schwingen müssen wider Schleiermachers Theologie, von welcher dem Herausgeber schon 1823 in Bonn feststand: „zu dem wende ich mich nimmer!" wie gegen die Hegelsche Schule mit ihrem Angriff auf die Heiligtümer des christlichen Glaubens, auf die Echtheit der neutestamentlichen Schriften, die Warheit des Lebens Jesu. Sie hat es schwingen müssen wider das Freigemeindlertum, wie die an Schleiermacher zur Linken sich anlehnende falsch-protestantische Richtung; wider alle Bestreitung und Verleugnung der Herrlichkeit unsers Herrn, alle Selbstverherrlichung der Kreatur, alle Vergötterung der Materie, allen Kultus des Genius, wie alle Emanzipation des Fleisches. Und all' diesem mannigfach gestalteten Irrtum und verschieden gerichteten Abfall der Zeit hält die Ev. K.-Z. dasselbe entgegen, was die Kirche aller Zeiten dem Irrtum und Abfall siegreich entgegengestellt hat: Gottes Wort und der Kirche Bekenntnis! Mit dieser Losung ist die Ev. K.-Z. auf den Plan getreten und auf dem Plane geblieben, bis ihrem Herausgeber das Schwert entsank. Das ist die Warheit, für deren Recht und Anerkennung in der evangel. Christenheit die K.-Z. von Anfang an gestritten, auf welche sich wider zu besinnen, sie wie Weniges der Kirche verholfen hat.

Aber dasselbe Wort Gottes in seinem kirchlichen Ansehen und Verständnis, welches H. durch die Ev. K.-Z. wider in die evangel. Christenheit hineinzupredigen unternahm als den einigen Grund des Glaubens, als die Norm und den

Maßstab aller Warheit, ist es auch, welches er als wissenschaftlicher Theologe aus der Verflachung und kritischen Zersetzung des Rationalismus der Kirche des Herrn wider zu erobern sich berufen wusste. Die „Christologie des Alten Testaments" (3 Bde., 1. Ausg. 1829—35, 2. Ausg. 1854—57) bezeichnet in dieser Richtung seinen ersten bedeutsamen und folgenreichen Eingriff in die Entwicklung der alttestamentlichen Theologie. Wol galt es hier gegenüber dem Rationalismus mit seiner Leugnung der Weissagung wie des Wunders „eine neue Ban zu brechen" und das A. T. „wider in seine alten wolbegründeten Rechte" einzusetzen. Und war der Verf. sich auch bewusst, dass auf einem Arbeitsfelde, „wo alte und neue dogmatische Befangenheit sich einander gegenüberstehen", es schwierig sei, gleich anfangs immer das Richtige zu treffen, so ist doch allgemein anerkannt, dass H. es gewesen, „der über die durch den entgeistenden Rationalismus und die zerstörungssüchtige Kritik zerstückelten Glieder des A. T.'s zuerst wider mit einer warhaft heldenmütigen Plerophorie des Glaubens das Wort des Herrn gesprochen und die alttestamentliche Schriftauslegung, one den unter göttlicher Gnadenleitung möglich gewordenen Fortbau zu verleugnen, auf den Grund der Kirche zurückgefürt hat" (Delitzsch). Und auch wenn man H.'s Exegese von einer teilweise zu weit gehenden spiritualistischen Verflüchtigung der prophetischen Zukunftsanschauung nicht freisprechen mag, und wenn man einen „offenbaren Mangel" seiner alttestamentlichen Theologie darin glaubt finden zu müssen, dass er die Grenzen des Alten und Neuen Bundes nicht scharf auseinandergehalten und den Entwicklungsgang der Heilsoffenbarung als ein lebendig organisches Fortschreiten aufzuweisen nicht vermocht habe, bleibt das Urteil bestehen: „Aber die Anerkennung, den Umschwung in der Erkenntnis des Offenbarungscharakters des A. T.'s wesentlich herbeigefürt zu haben, wird ihm niemand entreißen können" (Kahnis). Unter H.'s exegetischen Arbeiten stellt sich der „Christologie" wol als die bedeutendste an die Seite sein „Commentar über die Psalmen" (4 Bde., 1. Aufl. 1842—47, 2. Aufl. 1849—52), durch welchen er sich das unbestreitbare und nicht hoch genug anzuerkennende Verdienst erworben hat, auch für die Exegese des Psalters eine neue Epoche zu begründen, indem er auch hier die Auslegung aus den Banen eines geistlosen oder geistreichen Rationalismus wider in die Wege der altkirchlichen und reformatorischen Auffassung zurücklenkte und so der Erklärung dieses mehr als alle übrigen alttestamentlichen Schriften geistliches Verständnis erfordernden Buches ihren rechten eigensten Lebensgrund widergab. Außerdem hat H. die „Geschichte Bileams und seine Weissagungen" (1842), das „Hohelied Salomonis" (1853), den „Prediger Salomo" (1859) und die „Weissagungen des Propheten Ezechiel" (2 Theile, 1867. 68) ausgelegt; ein ausfürlicher Kommentar über „das Buch Hiob" (2 Theile, 1870. 75) ist aus seinen Vorlesungen nach seinem Tode herausgegeben. Einem Ausleger der alttestamentlichen Propheten lag auch die Bearbeitung der „Offenbarung des h. Johannes" (2 Bde., 1. Ausg. 1849—51, 2. Ausg. 1861. 62) nicht fern. Daran schloss sich seine Erklärung des „Evangeliums des h. Johannes" (3 Bde., 1. Aufl. 1861—63, 2. Aufl. 1. Bd. 1867), welche sich besonders den alttestamentlichen Hintergrund dieses Evangeliums aufzuweisen zur Aufgabe macht. Die „Vorlesungen über die Leidensgeschichte" (Leipzig 1875) sind gleichfalls ein nach des Verf. Tode herausgegebenes Kollegienheft.

Von nicht geringer Bedeutung war es, dass H. fast schon bei dem ersten Schritte auf dem theologisch-exegetischen Gebiete sich zugleich auch auf das zweite Arbeitsfeld gefürt sah, auf welchem er alsbald mit nicht minderem Erfolge den wissenschaftlichen Kampf gegen den Rationalismus aufnehmen sollte: das Gebiet der höheren Kritik. Gleich die Auslegung der christologischen Abschnitte des Jesaja machte die Prüfung des rationalistischen kritischen Urteils über den sog. zweiten Teil dieses Propheten (K. 40—66) zur Notwendigkeit, eine Prüfung, deren Ergebnis für H. nur die erneute Verteidigung der Echtheit jener Kapitel sein konnte. Ebenso sah er sich veranlasst, der Auslegung der mess. Weissagungen des Sacharja und Daniel die eingehenden kritisch-apologetischen Erörterungen über beide Propheten vorauszuschicken, welche den ersten Band der „Beiträge zur Einleitung

ins A. T." (1831) bilden, wärend der zweite und dritte Band der Beiträge (1836—39) dem ausfürlichen Erweise der „Authentie des Pentateuches" gewidmet sind. So fürte die theologische Widereroberung des A. T. wie von selbst zur kritischen Verteidigung desselben und zu erneuter Sicherung seines überlieferten Bestandes. Und wenn wir H. hierbei mit allem Aufwand seiner Gelehrsamkeit und seines Scharfsinns und one Scheu vor dem von links wie von rechts ihm so oft gemachten Vorwurf „advokatischer Künste" tätig sehen, so ergibt sich über seine Stellung und sein Verfaren dabei aus dem angedeuteten Zusammenhange von vornherein das rechte Licht. Nicht menschliche Rechthaberei, nicht die Tendenz einer äußerlichen, nur am Buchstaben haftenden Repristination ist es, was ihn dabei leitet; es ist „die innigste Überzeugung, dass wir ein festes prophetisches Wort haben", der heilige Eifer, das Herz des A. T., die Weissagung von Christo, für die Kirche des N. Bundes zu erhalten, darum aber auch die alttestamentliche Schrift, als welche von Christo weissagt, in das volle Licht des Wortes Matth. 5, 18 gestellt zu wissen. — Auf einer solchen kritisch gesicherten Grundlage war es H. auch allein möglich, seine „Geschichte des Reiches Gottes unter dem A. Bunde" zu bearbeiten, welche, bei seinen Lebzeiten immer nur eine, freilich in ganz besonderem Maße einflussreiche Vorlesung geblieben, erst nachträglich auch durch den Druck veröffentlicht worden ist (2 Bde., 1869—71). Als eine Art selbständiger Beilage zu dieser wie zu den Beiträgen kann die Schrift „Die Bücher Moses und Ägypten" (1841) gelten, nach Diestel „vielleicht die verdienstlichste Arbeit" H.'s. — Kleinere Schriften historisch-archäologischen Inhaltes sind: „De rebus Tyriorum commentatio academica" (1832), „über den Tag des Herrn" (1852), „Das Passa, ein Vortrag" (1853), „Die Opfer der heiligen Schrift" (2. Aufl. 1859). Von den zuerst in der Kirchen-Zeitung veröffentlichen größeren Aufsätzen erschienen mehrere in besonderem Abdruck, wie: „Für Beibehaltung der Apokryphen" (1853), „Die Freimaurerei und das evang. Pfarramt" (1854), „Das Duell und die christliche Kirche" (1856), „Die Juden und die christliche Kirche" (1857, 2. Aufl. 1859); eine größere Anzal derselben harrt noch der Sammlung und Herausgabe. — Von Calvins Genesis-Kommentar besorgte H. einen neuen Abdruck (Berlin, 2 Theile 1838); die von ihm veranlasste Übersetzung von Thomas Scotts „Kraft der Warheit" (1831) begleitete er mit einem inhaltreichen Vorwort. Zalreiche Publikationen des von ihm mitgestifteten Evangel. Bücher-Vereins in Berlin verdanken seiner Anregung und tätigen Mitwirkung ihr Erscheinen.

In seiner äußeren Stellung blieb H. lebenslang der einfache Professor der Theologie. Seitdem er auf Grund seiner Christologie, deren erster Band 1828 im Druck vollendet, war, im Herbst d. J. zum Ordinarius ernannt worden, hatte er in äußerer Hinsicht alles erreicht, „was er in diesem Leben nur immer wünschen konnte"; nie hat er eine Stellung im Kirchenregiment bekleidet oder auch nur einen Titel begehrt, obwol es ihm, namentlich auf der Höhe seines Einflusses unter dem Ministerium Raumer, nicht schwer gewesen wäre, beides zu erhalten. Er fand sich voll befriedigt mit der Stellung und Wirksamkeit, welche ihm durch sein akademisches Lehramt und die Kirchen-Zeitung gegeben war. In glücklicher Ehe mit Therese von Quast (seit Ostern 1829) verbunden, „im Kreise einer Familie, an der sein Herz hing, in günstigen äußeren Verhältnissen, umgeben von Freunden, wie den Gebrüdern von Gerlach, Stahl, Büchsel u. a., verehrt von Scharen von Schülern, nicht one Einfluss auf die größeren Verhältnisse so der Kirche als des States, durfte H. wol in seinem Leben die Fußtapfen der segnenden Gnade Gottes erkennen" (Kahnis). Doch blieb auch Trübsal ihm nicht erspart. Abgesehen von den unaufhörlichen Kämpfen, unter denen er oft schwer litt und widerholt nach dem Frieden der triumphirenden Kirche seufzte, hatte er von Jugend auf an der Last eines krankenden Körpers zu tragen. Alle seine Kinder, darunter eine lieblich erblühende Tochter und zwei erwachsene Söne, sowie seine Gattin und seinen jüngsten Bruder Eduard, musste er sich im Tode vorangehen sehen, und noch kurz vor seinem Heimgang ward ihm ein liebes Enkelkind entrissen. Er selbst, durch ein längeres schweres Krankenlager auf sein Abscheiden

vorbereitet, vollendete am 28. Mai 1869, im freudigen Bekenntnis des Glaubens, für welchen er gelebt und gestritten. „Das ist die Richtigkeit des Rationalismus, die Hauptsache ist Christus, und Christus ist, es ist Christus!“ waren seine letzten vernehmlichen Worte.

Litteratur: Unter den zalreichen polemischen Darstellungen, wie: Dav. Schulz, Das Wesen und Treiben der Berliner Ev. K.-Z., Breslau 1839; Adolf Müller, Hengstenberg und die Ev. K.-Z., 2. Aufl., Berlin 1857; Hanne, Anti-Hengstenberg, Elberfeld 1866; Karl Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie, 3 Aufl., Leipz. 1864, S. 58 ff.; Nippold, Neueste Kirchengeschichte, 2 Aufl., Elberfeld 1868, S. 321 ff. u. a., zeichnet sich diejenige von Baur, Kirchengeschichte des 19. Jahrh., Tübingen 1862, S. 228 ff. noch verhältnismäßig am meisten durch ruhige Haltung aus. Einer objektiveren Würdigung begegnet man in Jörg, Geschichte des Protestantismus, Bd. 1, Freiburg 1858, S. 22 ff. — Von wesentlich gleichen theologischen Grundanschauungen ausgehend: Delitzsch, Die bibl.-prophet. Theologie und ihre neueste Entwickelung seit der Christologie Hengstenbergs, Leipz. 1845, S. 164 ff.; Kahnis, Zeugniß von den Grundwahrheiten des Protestantismus gegen Dr. Hengstenberg, Leipz. 1862, dessen Verfasser durch die Schärfe seiner Selbstverteidigung sich nicht gehindert gesehen hat, in dem Nekrolog der Allg. ev.-luth. K.-Z. 1869, Nr. 25, wie in der 3. Aufl. der Schrift: Der innere Gang des deutschen Protestantismus, Leipz. 1872, Th. II, S. 208 ff., der Person wie der Bedeutung Hengstenbergs ein schönes Denkmal zu setzen; womit zu vgl. Schmieder, Hengstenberg, Ev. K.-Z. 1869, Nr. 62 u. 63. — Noch weitere Litteratur s. in: Joh. Bachmann, E. W. Hengstenberg nach seinem Leben und Wirken, Bd. I. II, Gütersloh 1876. 79. Ein Artikel über H. in der Allg. Deutschen Biographie ist aus der Feder O. v. Rankes zu erwarten.

Joh. Bachmann.

Henhöfer, Dr. Aloys, ist für die evangelische Kirche des Großherzogtums Baden ein bedeutender Mann gewesen, ich möchte sagen ein Stück Kirchengeschichte. Nicht weit von Karlsruhe in dem katholischen Dorfe Völkersbach den 11. Juli 1789 geboren, erhielt er eine gut katholische Erziehung. Seine „nicht reichen und nicht armen“ Eltern, Hans Martin Henhöfer und Theresia, geb. Axsmann, waren einfache Bauersleute. Besonders übte seine katholisch-fromme Mutter einen tiefen Einfluss auf ihn aus. Sie hielt ihn schon frühe zur Messe, zum Messdienen, zum Wallfarten, zum Rosenkranzbeten an, denn sie bestimmte ihn zum geistlichen Stande. Er las gerne, und es machte ihm keine geringe Freude, als er einst in einem Hause eine Foliobibel fand. Ein junger katholischer Pfarrer, Namens Beyerle, nahm sich des wissbegierigen Knaben freundlichst an. Er brachte ihn im Lateinischen so weit, dass er im Jare 1802 in die Schule der Piaristen in Rastatt aufgenommen wurde, bis er im Herbste 1811 die Universität Freiburg im Breisgau bezog. Sowol hier, als in Rastatt musste er sich durch Stundengeben und Kosttage seinen Unterhalt verschaffen. Die Professoren Freiburgs huldigten meistens der wessenbergischen Richtung. Der bedeutendste unter ihnen war der bekannte Hug. Nach wolbestandener Prüfung trat er ins Seminar zu Meersburg. Es herrschte in demselben eine freisinnige Richtung und Leichtsinn unter den Theologen. Davor bewarte ihn der Ernst, den ihm seine Mutter eingeflößt hatte. Der Fürstprimas Dalberg erteilte ihm die vier unteren Weihen, und späterhin der Fürst von Hohenlohe die drei noch übrigen. Er wurde jetzt Hofmeister in dem Hause des Barons Julius von Gemmingen, und hatte Gelegenheit, sein Erziehergeschick unter der adeligen Kinderschar zu beweisen. Eine seiner Schülerinnen ist die Gemalin des Professors Tholuck geworden. Nachdem er drei Jare Erzieher gewesen, übertrug ihm der Baron die Pfarrei Mühlhausen. Da es eine verdorbene Gemeinde war, war es ihm ein Anliegen, sie durch strenge Sittenpredigten zu bessern, aber er fülte wol, dass ein strenger Bürgermeister auch äußerliche Ordnung herstellen könne. Der neue Hofmeister in dem Gemmingenschen Hause, ein Schüler Sailers, gewann mit seiner tieferen Erkenntnis des Heils auf den eifrigen jungen Pfarrer Einfluss. Er sagt selber von sich: „Viel, viel hatte Gottes Gnade um diese Zeit im Stillen an meinem Herzen

getan. Hier zum ersten Mal wurde mir Gottes Wort lebendig, wurde mir ein zweischneidiges Schwert, das Mark und Bein durchdrang." Nun hörte man ernste Bußpredigten von ihm, viele erwachten aus ihrem Sündenschlafe. Das Büchlein von Boos: „Christus für uns und in uns" fürte ihn tiefer. „Von jetzt an", sagt er, „predigte ich mit ebenso viel Eifer das Wort von der Versönung und der freien Gnade Gottes in Christo". Es war ihm gegeben, mit großer Wärme und einfacher Volkstümlichkeit das Evangelium zu verkündigen. Viele Katholiken und Protestanten, die nach Mühlhausen strömten, bekehrten sich, aber auch die Feindschaft erwachte. Das bischöfliche Vikariat zu Bruchsal forderte ihn zur Verantwortung auf. Im Gewarsam daselbst schrieb er sein erstes und bestes Buch: „Christliches Glaubensbekenntnis des Pfarrers Henhöfer von Mühlhausen". Da er gerne in der katholischen Kirche geblieben wäre, so hoffte er, widerlegt zu werden. Das Buch war ein Ereignis, es fand reißenden Absatz, er selber aber wurde aus der katholischen Kirche ausgeschlossen. In Mühlhausen war große Aufregung, noch genärt durch einen ungeschickten Römling, der die Leute zurecht bringen sollte. Es kam so weit, dass sich ein Teil der Gemeinde zum Übertritte in die evangelische Kirche meldete im Vereine mit der Grundherrschaft. Dies geschah am 3. April 1823 in der Schlosskapelle zu Steinegg. Auch Henhöfer trat über, der Großherzog Ludwig sah tiefer, als seine rationalistische Kirchenbehörde, und ernannte ihn zum Pfarrer von Graben bei Karlsruhe.

Hatte Henhöfer bisher mit dem Aberglauben zu kämpfen gehabt, so setzte es jetzt einen erbitterten Kampf mit dem Unglauben ab. Denn es gab nur wenige Geistliche in der evang. Kirche Badens, die das Evangelium predigten. Obwol er, eine durchaus friedliche Natur, die Kelle am liebsten gebrauchte, so stieß er doch auch das Schwert nicht zurück, wenn es ihm in die Hand gelegt war. Besonders die benachbarten Geistlichen, deren Schäflein nach Graben strömten, widerstanden ihm und verklagten ihn bei der Kirchenbehörde, die ihn wegen seiner Blut- und Wundentheologie nie in das evangel. Predigtamt aufgenommen hätte. Da erschien eines Sonntags der Großherzog, der selber sehen und hören wollte, in Henhöfers Kirche, und war von der Predigt, die „ins Herz ging", so bewegt, dass Henhöfer von nun an Ruhe hatte. Der Fürst übertrug ihm sogar die besser dotirte Pfarrei Spöck mit dem Filial Stafforth bei Karlsruhe. Hier wirkte er nun 35 Jare lang in großem Segen, der nicht bloß in seine beiden Gemeinden und in die Umgegend, sondern auch in das ganze Land eingriff. Dreimal hielt er Gottesdienst am Sonntage, seine armseligen Kirchlein waren vollgepfropft bis auf die Kanzel hinauf. Mit einer Gewalt, die ihresgleichen suchte, verkündigte er den Heilsweg. Die Rechtfertigung durch den Glauben war wie bei Luther das fast ständige Thema seiner Zeugnisse auf eine höchst verständliche Weise, so dass, wenn jemand ihn nicht verstand, es unmöglich war, es demselben deutlich zu machen. Immer nur mit Gleichnissen und Beispielen aus dem gewönlichen Leben geziert floss seine Predigt dahin wie ein Strom und riss alles mit sich fort. Fast noch anziehender waren seine Kinderlehren. Hier hatte man den Meister. In der kam alles vor, was er in den Predigten nicht sagen konnte. Aber unter solcher Arbeit brach seine Kraft, er musste sich nach Vikaren umsehen. Der erste, den er fand, war ein Rationalist vom reinsten Wasser, es wärte nicht lange, so war derselbe für die Warheit gewonnen. Von den 25 Vikaren, von denen etliche entweder in der Lehre oder im Leben wurmstichig waren, sind wol die meisten Zeugen des Evangeliums geworden. Was aber den theuren, bescheidenen Mann sehr freute und aufrichtete, war die Bekehrung zweier geistlicher Nachbarn, Dietz und Käß, der sein Nachfolger in Graben geworden war. So zähen Widerstand sie ihm auch geleistet hatten, so entschieden und mutig standen sie ihm nun zur Seite. Es sollte sich nur zu bald herausstellen, was für begabte und treue Mitstreiter er gewonnen hatte. Schon am 300järigen Jubelfeste der Augsburgischen Konfession 1830 gaben diese drei Männer ihre Zeugnisse im Drucke heraus. Man sieht daraus, wie fest sie sich auf das Bekenntnis der Kirche gestellt hatten. Diesen entschiedenen Standpunkt warten sie besonders dem provisorischen Katechismus gegenüber, der von der Kirchenbehörde ausgegangen war

und in den Gemeinden eingefürt werden sollte. Derselbe war weder kalt noch warm, sondern suchte einen Mittelweg zwischen Unglauben und Glauben einzuhalten, ein Abdruck des Geistes der Kirchenbehörde. Henhöfer bat mit seinen Freunden um Verschonung mit dem Buche. Ihr Gesuch wurde abgeschlagen. Da glaubten sie, den Weg der Öffentlichkeit betreten zu sollen. Henhöfer schrieb eine Schrift mit dem Titel: „Der neue Landeskatechismus der evangel. Kirche des Großherzogtums Baden, geprüft nach der heiligen Schrift und den symbolischen Büchern“. Es hatten sich außer den drei genannten Männern noch vier junge Geistliche zur Unterschrift hergegeben. In kurzer Zeit war die Schrift vergriffen, eine neue und zwar erweiterte Auflage ward nötig. Zur Verteidigung des unglücklichen Katechismus erschienen Schriften von dem alten Professor von Langsdorff in Heidelberg, von dem Kirchenrat Sonntag und noch anderen. Käß mit seinem klaren Verstande schlug diese Gegner aus dem Felde. Sogar ein katholischer Geistlicher wagte sich ganz unberufen auf den Kampfplatz. Ihn nahm Henhöfer vor in seinem klaren Büchlein: „Die biblische Lehre vom Heilswege und von der Kirche“, das den Streiter zum Schweigen brachte. Da durch die treue Arbeit dieser Männer sich ein christliches Volk herausgestellt hatte, so vereinigten sie sich, ein Blatt herauszugeben, das in christlicher Erkenntnis fördern sollte. Es fürte den Titel: „Christliche Mittheilungen“, und verbreitete in mehr als 2000 Exemplaren die christliche Warheit. Besonders wurden die Perikopen behandelt. Henhöfer beteiligte sich stark daran. Man erkennt seine Arbeiten alsbald an der Deutlichkeit und Textgemäßheit.

Seit der Vereinigung der beiden evang. Kirchen in Baden hatte keine Generalsynode stattgefunden. Im Jare 1834 trat die erste zusammen. Es war von ihr nicht viel zu hoffen, und das sah man auch bald an ihren Büchern, daſs sie nicht auf dem rechten Grunde feststand. Der Katechismus wurde gebessert, Agende und Gesangbuch trugen, wie er, den Stempel der Halbheit. Henhöfer entschied sich für den Frieden, da der Katechismus nicht als Bekenntnisschrift eingefürt werden sollte. Weil sich die Zal der gläubigen Geistlichen und des Volkes, welches für die biblische Warheit einstand, auffallend mehrte, so durfte man hoffen, daſs die eingefürten Bücher ihren Abschied nehmen würden. Das geschah auch, freilich erst nach zwei Jarzehnten. Mit außerordentlicher Rüstigkeit und mit großem Erfolge arbeitete er fort, und hatte nur den Schmerz, seine Mitstreiter auf andere Pfarreien ziehen und bald auch sterben sehen zu müssen. Er hatte nun auf der Hart, wie man jene Gegend nennt, die Last fast allein zu tragen. Es bildeten sich in seiner und in den meisten Gemeinden der Umgegend sogenannte Gemeinschaften, welche die eifrigsten Kirchgänger waren und sich in besonderen Stunden selber erbauten. Es entstanden Missionsvereine sowol für Ausbreitung des Reiches Gottes unter den Heiden, als auch für die Kirche Badens. Der letztere stellte sich auf die Augsburgische Konfession. Henhöfer nahm lebhaften Anteil daran und war viele Jare Präsident des Vereins für äußere Mission. Seine Predigten, die er auf den Jaresfesten dieser Vereine hielt, gehörten zur Würze derselben und zogen eine Menge Volkes herbei. Es entstand damals auch eine Rettungsanstalt in der nächsten Umgebung, das sogenannte Harthaus, das er auf alle Weise zu fördern suchte. Weil er wuſste, wie wichtig es sei, daſs das Volk mit dem Schriftinhalte bekannt werde, so veranlaſste er regelmäßige Zusammenkünfte der gläubigen Geistlichen, deren Zal sich fortwärend vermehrte. In diesen Textbesprechungen, wie man sie nannte, wurden die Perikopen durchgenommen. Hier war er Meister in tieferer Auffassung des Textes und namentlich in praktischer Verwertung desselben. Die Teilnehmer hatten reichen Gewinn davon.

Schon die Revolution des Jares 1830 in Frankreich hatte in Baden nachgezittert und namentlich dem Liberalismus aufgeholfen. Als die Jare 1848 und 1849 mit ihren Umwälzungen auch Deutschland und besonders das kleine Baden in Mitleidenschaft rissen, hatten es die Freischaren besonders auf ihn abgesehen, aber es war ihm gelungen, nach Stuttgart zu entkommen. Es war hohe Zeit, denn die Feinde hätten gar gerne dem „Pietistenhaupt“ ein Leid angetan. Der

Herr hielt über seinem Diener seine Hand. Henhöfer ließ bald nachher anonym ein Schriftchen mit dem Titel ausgehen: „Baden und seine Revolution. Ursache und Heilung". Die tiefste Ursache sieht er im Abfall von Gott und seinem Gesalbten, im Unglauben. Daher müsse man zu Christo, dem einigen Heilande der Völker zurückkehren. Nach Überwindung der Revolution regte sich die römische Kirche gewaltig. Bei jeder auffallenden Veranlassung trat Henhöfer, der seine Liebe gegen diese Kirche jederzeit bewart hatte, in die Schranken, um auf sie in evangelischem Sinne zu wirken. Bei dem bekannten trierer Rocklärm hatte er ein Schriftchen herausgegeben: „Der heilige Rock zu Trier und die wahre katholische Kirche". Weil die Censur Schwierigkeiten machte, so änderte er das Büchlein um mit dem Titel: „Die wahre katholische Kirche und ihr Oberhaupt". Als Alban Stolz in seiner Flugschrift: „Diamant oder Glas?" die Lehre der evangelischen Kirche vom Abendmal aufs feindseligste angriff, widerlegte ihn Henhöfer ausfürlich und gründlich in dem Buche: „Das Abendmal des Herrn oder die Messe, Christentum und Papstthum, Diamant oder Glas", Stuttgart 1852. Auch eine Schrift, welche die Unterscheidungslehren der beiden Kirchen behandelte, erschien von ihm, so wie er auch die Konkordate angriff. Wenn die Regierungen auf solche Stimmen gehört hätten, hätten sie sich vielen Verdruss ersparen können. In der evangelischen Kirche Badens wehte jetzt ein besserer Geist. Die Kirchenbehörde wurde mit positiven Männern besetzt, und die Generalsynode des Jares 1855 stellte sich auf den Bekenntnisboden, was namentlich die von ihr genehmigte Agende und der Unionskatechismus bewies. Aber der schon längst in Baden herrschende und gehegte Lieberalismus erregte namentlich gegen die Agende einen Sturm. Als nun die positiv gesinnte Geistlichkeit für den Oberkirchenrat in die Schranken trat, fehlte Henhöfer nicht mit seiner Unterschrift. Es war im Jar 1856, dass die theologische Fakultät von Heidelberg unter dem Prorektorat Schenkels, der späterhin in das gegenteilige Lager übergetreten ist, dem einfachen Landpfarrer Henhöfer den Grad eines Doktors der Theologie verliehen hat, wie das Diplom mit Recht sagt, „dem mutigen Bekenner und Prediger des lauteren Evangeliums und ehrwürdigen Begründer des in unserer Zeit aufblühenden christlichen Lebens in der Kirche unseres Vaterlandes". Aber als die neue Ära in Baden einzog, hielt er es an der Zeit, seine Warnungsstimme zu erheben in einem ernsten Büchlein: „Der Kampf des Unglaubens mit Aberglauben und Glauben, ein Zeichen unserer Zeit", 1861, Heidelberg bei Winter. Er sah den Sieg des Unglaubens voraus. Das machte ihm das Herz schwer, so dass er manchmal seufzte: „Ach wenn ich nur stürbe, ehe die bösen Zeiten hereinbrechen, ich bin ein alter Mann und habe genug durchgemacht!" Seine Sehnsucht sollte bald gestillt werden. Obwol er sich unwol fülte, predigte er doch am Bußtage des Jares 1862 mit aller Kraft über den unfruchtbaren Feigenbaum. In der Woche darauf erkältete er sich auf einem Gange in das Filial Stafforth; eine nervöse Lungenentzündung legte ihn auf das letzte Lager. In der Fieberhitze beschäftigten ihn noch die Gedanken des Bußtages. Auf die Frage: Ob es in seiner Seele helle sei? erwiderte er lispelnd: „Ja — helle!" Einmal rief er aus: „Glaube, nicht Werke!" Es war die Summa seiner Zeugenarbeit seit seiner Bekehrung. Am 5. Dezember 1862, morgens 5 Ur verschied er. Sein Tod erregte nicht bloß in seiner Gemeinde, sondern in der ganzen Kirche Badens die innigste Teilnahme, wie das Leichenbegängnis auswies. Es war ein Großer in Israel heimgegangen, aber der Segen seiner gewaltigen treuen Arbeit ist geblieben. Näheres über ihn: Aus dem Leben des Dr. Aloys Henhöfer von Emil Frommel, Karlsruhe bei Gutsch. Ferner: Von dem Heilswege, Predigten von Dr. Aloys Henhöfer, nebst dessen Lebenslauf von Karl Friedrich Ledderhose, Heidelberg bei Winter. Von K. Peter steht eine kurze Biographie Henhöfers in Weechs: Badische Biographieen. Nachgeschriebene Predigten, freilich nur auszugsweise, hat Spengler bei Gutsch herausgegeben, in denen man Henhöfer recht erkennt.

K. F. Ledderhose.

Henke, Heinrich Philipp Konrad, Professor der Theologie zu Helmstädt von 1778—1809, war am 3. Juli 1752 zu Hehlen, einem braunschweigischen

in Helmstädt zu trennen, war er auch durch sehr günstige Berufungen an andere Orte, z. B. 1803 nach Berlin als vortragender Rat in Universitäts- und Schulsachen, nicht zu scheiden. Desto mehr ward sein Ende durch den Untergang des Herzogtums, welcher auch den seiner Landesuniversität voraussehen ließ, beschleunigt. Als Abgeordneter der braunschweigischen Prälatenkurie im August 1807 zu Huldigungen gegen den neuen König von Westfalen nach Paris geschleppt, nachher noch mehrmals zu dessen Reichsständeversammlung nach Kassel zu reisen genötigt, kehrte er 1808 krank an Leib und Seele zurück, und starb schon vor Aufhebung der Universität (1810) am 2. Mai 1809, noch nicht 57 Jare alt.

Eine Lebensbeschreibung „von zweien seiner Schüler“ G. K. Bollmann und W. Wolff, Helmstädt 1816. Der Artikel Henke in der Ersch und Gruberschen Encykl. (2, 5, 308—314) und im braunschweig. Magazin 1852, S. 219—223) (auch Berlin. K.Z. 1852, S. 561—566) von seinem jüngsten Sone

E. Henke †.

Henke, Ernst Ludwig Theodor, neben zwei in jungen Jaren verstorbenen Brüdern und zwei Schwestern, deren Gemeinschaft er sich in pietätvoller Anhänglichkeit lange Jare seines Lebens hindurch erfreuen durfte, der jüngste Son des letzten Helmstädter Kirchenhistorikers, hatte an der Universität, welche bei der Errichtung des Königreichs Westfalen ganz ebenso wie Helmstädt von dem Geschicke der Auflösung bedroht war, aber verschont blieb, in Marburg, in der Blüte seiner Kraft und seiner Jare bis zu seinem Tode, anfangs neben Rettberg († 1849), dann allein, den Lehrstul der Kirchengeschichte inne. Am 22. Februar 1804 geboren, wuchs er nach dem schon im J. 1809 erfolgten Tode seines Vaters unter der Obhut von Mutter und Schwestern heran. Den ersten Unterricht erteilten ihm die Schüler und Biographen seines Vaters, Bollmann und Wolff, Lehrer am Helmstädter Pädagogium, die ihren talentvollen, geistig beweglichen, aber daneben nach Gegenständen dauernder Liebe und Verehrung verlangenden Schüler von früh an auf das hohe Vorbild seines in weiten Kreisen gefeierten Vaters hinwiesen. Vom Jare 1817 bis Ostern 1820 besuchte er das in Helmstädt neu errichtete Gymnasium; dann vollendete er seine Vorbereitung zu den Universitätsstudien auf dem Kollegium Karolinum in Braunschweig. Ostern 1822 bezog er die Göttinger Hochschule, auf der er fünf Semester lang hauptsächlich unter Plancks und Bouterweks Leitung theologischen und philosophischen Studien oblag und auch aus den Predigten Rupertis, des damaligen Göttinger Superintendenten und Universitätspredigers, noch in seinem Alter gerühmte fördernde Einwirkungen empfing. Michaelis 1824 siedelte er nach Jena über, wo er sich namentlich an Fries anschloss und daneben unter der Leitung von Baumgarten-Crusius seine theologischen Studien fortsetzte. Den 4. März 1826 zum Doktor der Philosophie promovirt, habilitirte er sich schon im folgenden Jare auf Grund einer Dissertation: „De epistolae, quae Barnabae tribuitur, authentia“ in der theologischen Fakultät und begann seine Dozentenlaufban mit Vorlesungen und Examinatorien über Kirchengeschichte und N. T. Indes schon nach kurzer Frist, im J. 1828, wurde er zum Professor am Kollegium Carolinum in Braunschweig ernannt und mit Vorlesungen über theologische Encyklopädie, Kirchengeschichte, Einleitung ins A. und N. T., über Logik und Geschichte der Philosophie betraut. In dieser Tätigkeit, die nur ein dreimonatlicher Urlaub im Anfang des Jares 1833 unterbrach, den er dazu benutzte, in Berlin Schleiermacher und Neander zu hören, verbrachte Henke in regem Verkehr mit seiner Familie und Jugendfreunden fünf glückliche und arbeitsreiche Jare. Sein Lehramt ließ ihm noch Muße zu eingehenden Studien über den großen Helmstädter Theologen Georg Calixtus und seine Zeit, an die er fast ein ganzes Leben lang auch aus unzerstörbarer Anhänglichkeit an seine Heimat seine besten Kräfte setzte. Ihre ersten Früchte wurden im Jare 1833 publizirt und fürten ihn zu seiner höchsten Befriedigung Michaelis 1833 nach Jena zurück, wohin er einer Berufung in eine außerordentliche Professur der Theologie folgte, um abermals exegetische und kirchenhistorische Vorlesungen und Examinatorien zu übernehmen. Übrigens fand Henke in Jena mehr, als das ersehnte akademische Lehramt; im erneuerten Ver-

kehr im Hause seines Lehrers Fries gewann er die Liebe der ältesten Tochter desselben, Betty, mit der er sich 1834 verheiratete; sie blieb ihm bis zum 27. Aug. 1866, wo sie ein plötzlicher Tod infolge eines Schlagflusses abrief, eine treue, hingebende, mit allen Tugenden edler Weiblichkeit gezierte und darum anspruchslose, alles Schwere mit ihm tragende oder noch lieber von ihm abwehrende Lebensgefärtin. Das neu begründete Haus siedelte aber schon nach zwei Jaren im August 1836 nach Wolfenbüttel über, wohin Henke, auch durch die Anhänglichkeit an sein Heimatland bestimmt, einem Rufe als Konsistorialrat und Direktor des Predigerseminars gefolgt war. Der wissenschaftliche Teil seiner neuen Amtspflichten, Vorträge über biblische Theologie und paulinische Briefe, die Leitung der praktischen Übungen der Kandidaten des Predikamtes, auch hier und da eigenes Predigen sagte dem vor seinem Abgang von Jena von Basel aus durch de Wette zum Doktor der Theologie kreirten noch jugendfrischen Direktor sehr zu; anders war es mit den ihm aus seiner Stellung im Konsistorium erwachsenden Regiments- und Verwaltungsgeschäften, denen er sich zwar mit der peinlichsten Gewissenhaftigkeit, aber bei seiner skrupulösen Art praktischen Entscheidungen gegenüber nur mit Seufzen unterzog. Wie eine Erlösung begrüßte er es deshalb, als ihm schon im J. 1839 die Aussicht zum Rücktritt in das akademische Lehramt eröffnet wurde. In Marburg suchte man nämlich für Herbst 1839 einen Ersatz für Julius Müller, der nach Halle übersiedelte; da es nun dem kurhessischen Minister von Hanstein im Einvernehmen mit der Fakultät hauptsächlich darauf ankam, die von Müller neu gegründete homiletische Societät erprobten Händen anvertrauen zu können, so lenkte er die Aufmerksamkeit des akademischen Senats auf Henke in Wolfenbüttel, den er zufällig auf einer Reise im Postwagen hatte kennen gelernt, und berief diesen auf Vorschlag des Senats Michaelis 1839 nach Marburg. Von da an blieb Henke 33 Jare lang bis zu seinem Tode in Marburg. Selbstverständlich las er Homiletik und Liturgik und übernahm die Leitung der homiletischen Societät; daneben blieb er der Kirchengeschichte und Dogmengeschichte treu, die er in geordnetem Wechsel mit Rettberg vortrug, wärend dieser die systematische Theologie an Müllers Stelle mit übernahm; außerdem hatte er auch Vorlesungen über biblische Theologie und Einleitung in das theologische Studium in seinen Kursus aufgenommen. Seit Rettbergs Tod (1849) las er jedoch die Kirchengeschichte allein, deren Darstellung er one Unterbrechung in je drei Semestern bis auf die jeweilige Gegenwart herab fürte, wärend er Dogmengeschichte und biblische Theologie jüngeren Kollegen überließ und nur noch seine Vorlesungen über Liturgik und Homiletik nebst der Leitung der homiletischen Societät wie auch die Vorlesung über Encyklopädie und Methodologie der Theologie bis an sein Lebensende festhielt. Übrigens erwarb sich Henke, getragen von dem Beifall und der Anhänglichkeit seiner Schüler und geschätzt von seinen Kollegen, sehr rasch eine einflussreiche Stellung in Marburg. Das fand auch darin seinen Ausdruck, dass er, als Hupfeld im Herbst 1843 einem Rufe nach Halle folgte, an dessen Stelle mit dem Ephorat des Seminarium Philippinum, der sogenannten Stipendiatenanstalt, nach deren Vorbild seiner Zeit das Tübinger Stift errichtet worden war, beauftragt wurde. Im J. 1849 wurde er definitiv zum Ephorus bestellt, und so war er denn 29 Jare lang mit der wissenschaftlichen Beratung und Leitung eines nicht unbeträchtlichen Bruchteils der Marburger Theologiestudirenden noch speziell betraut und selten hat ein Ephorus an der Spitze der Stipendiatenanstalt gestanden, der für seine Stipendiaten wie für alle seine Zuhörer zugänglicher und freundlicher besorgt gewesen wäre. Auch noch ein anderes wichtiges Nebenamt wurde Henke auf Antrag des akademischen Senats zu teil; als der Kirchenrechtslehrer Richter im Jare 1846 einem Rufe nach Berlin folgte, wurde er an dessen Stelle zum zweiten Bibliothekar an der Universitätsbibliothek ernannt, folgte aber schon 1848 nach dem Tode des Historikers Rehm diesem als erster Bibliothekar. Seine eigentliche Befriedigung suchte und fand er aber immer wider in seinem akademischen Lehramt und in einer reichen literarischen Tätigkeit. In diesem vergleichungsweise engen Rahmen äußeren Ergehens, der nur bisweilen durch in-

teressante Reisen — zweimal ging er nach Italien, zweimal nach Paris, einmal nach London — ausgeweitet wurde, lebte sich ein Mann aus, der als Gelehrter und Lehrer seines Faches von hervorragender Bedeutung war.

In Henkes Theologie hatte sich auf der Grundlage einer soliden humanistischen Bildung der Ertrag umfassender kirchenhistorischer und eingehender philosophischer Studien zu einem lebensvollen, harmonischen Ganzen zusammengeschlossen. Vorbereitet durch Bouterwek, der ihn auf F. H. Jakobi hingewiesen hatte, wurde er durch diesen und mehr noch durch seinen Schwiegervater J. F. Fries und durch de Wette in der Erkenntnislehre beim Dualismus von Glauben und Wissen als zum Wesen des menschlichen Geistes gehörig und darum bei der Resignation festgehalten, dass die höhere Einheit jener beiden wol gefordert, aber vom menschlichen Geist nicht verwirklicht werden könne. Indes in der Anwendung dieser Erkenntnistheorie auf die Theologie unterschied er sich von Fries; dieser sah in dem geschichtlich bedingten Werke Christi und dem Bewusstsein seines Trägers nur einen zeitlich beschränkten, nicht vollgenügenden Ausdruck der für den Glauben zu anenden religiösen Warheit; Henke dagegen erschien — und darin machte sich der Einfluss Schleiermachers geltend — die geschichtliche Vermittlung der Religion durch Christus als die erreichbar vollkommenste, wie er auch die von Christus ausgehenden religiösen Antriebe als die denkbar reinsten und kräftigsten zur Hervorbringung und zum Ausbau der höheren Welt des Glaubens in der Menschheit würdigte. Gerade deshalb konnte er sich, schon von Planck mit Nachdruck auf die Wissenschaft seines Vaters hingewiesen, mit dem vollen Vertrauen, dem nicht erfolglosen Ringen der Menschheit um den Besitz heilskräftigen religiösen Lebens und höchster religiöser Warheit nachzugehen, dem Studium der Kirchengeschichte hingeben. So hatte er denn, durch seine Erkenntnistheorie von der Last unlebendiger dogmatischer Satzung befreit, von Planck den Widerwillen gegen das leichtfertige Generalisiren, Fleiß im psychologischen Studium des Individuums und gerechte Würdigung auch der Vorzüge des Gegners gelernt, wärend ihn die Schule Schleiermachers, von dem er sich auch die Methode der kritischen Revision des Dogmas angeeignet hatte, und daneben die Einwirkung Neanders mit dem woltuenden Optimismus ausrüsteten, welcher, seiner Erkenntnistheorie entsprechend, nicht nur in einer Sprache und Form, sondern in mancherlei Gaben und Zungen Verwirklichungen des christlichen Lebens und erst dadurch die Größe der Kirche in allen Jarhunderten anzuerkennen vermochte. Von dieser theologischen Grundanschauung aus musste Henke für das Recht der Union, und zwar der Union im weitesten und vollsten Sinne, mit allem Nachdruck eintreten, den konfessionellem Partikularismus und die pietistische Engherzigkeit bekämpfen, obgleich er für das, was sich auch unter diesen Formen von christlichem Geiste zu bergen vermochte, offene Augen behielt, und überall der freien Kritik der geschichtlichen Überlieferung der christlichen Religion das Wort reden; lag es doch seiner Meinung nach im Wesen der Religion begründet, dass dieselbe Liebe und Dankbarkeit gegen Christus in verschiedenen Formeln je nach dem verschiedenen Stande der religiösen Erkenntnis zum Ausdruck gebracht werden musste; es gab also nach der von ihm konsequent durchgefürten Scheidung von Religion und Theologie überhaupt keine seligmachende Lehre, am wenigsten aber eine allein seligmachende Lehre, die in das Gewissen geschoben werden dürfte, und gerade deshalb habe die Wissenschaft das Recht und die Pflicht, die überlieferten Formeln darauf zu prüfen, ob sie richtig gebildet seien oder nicht, und nach Befinden dieselben umzubilden. Für diese Grundsätze einzutreten boten ihm seine Vorlesungen, namentlich dem willkürlichen Traditionalismus Vilmars gegenüber, der in den Jaren 1855—1868 in Marburg sein Kollege war, reichlich Anlass und Mittel. In seinen kirchengeschichtlichen Vorlesungen, in denen er mit woltuender Wärme und Objektivität die leitenden Kräfte der Entwicklung der Kirche durch eine Fülle zuverlässigen und sorgfältig ausgewälten Materials fassbar machte, namentlich in denen über die Kirchengeschichte seit der Reformation, lieferte er durch sachgemäße Parallelen zwischen älteren und gegenwärtigen Zuständen, die er überall, one damit aufdringlich zu werden, in seinem Vortrag anzudeuten ver-

stand, zugleich den geschichtlichen Beweis für die Warheit und Ersprießlichkeit der leitenden Grundgedanken seiner Theologie; in seinen Vorlesungen über Liturgik und Homiletik, für die er durch reiches geschichtliches Wissen und feinsinniges ästhetisches Verständnis, durch weiten und freien Blick, durch die streng logische Schulung seines Denkens besonders vorbereitet war, vor allem aber in seiner homiletischen Societät erwies er zugleich seine Theologie als die praktisch wertvollste für die religiösen Bedürfnisse der Gemeinde des 19. Jarhunderts; endlich in seinen Vorlesungen über Encyklopädie und Methodologie der Theologie zeigte er den Weg, auf dem man zu einer solchen echt wissenschaftlichen Theologie gelange. Henke war einer der fleißigsten und gewissenhaftesten Dozenten, der nur durch ganz zwingende Gründe veranlaßt werden konnte, einmal eine Vorlesung auszusetzen; aber auf das Katheder allein beschränkte er seine Tätigkeit für die Studirenden nicht; für jedes wissenschaftliche Anliegen seiner Zuhörer scheute er keine Mühe auch der privaten Beratung; nur Faulheit und gespreizte Orthodoxie konnte er an denselben nicht vertragen, wärend er jeder ernsten theologischen Gesinnung, auch dem ehrlichen orthodoxen ζῆλος οὐ κατ' ἐπίγνωσιν das vollste Verständnis entgegenbrachte. Und so blieb er, die theologische Jugend auf das fruchtbarste anregend, mit der gewissenhaften Treue eines Haushalters über Gottes Geheimnisse unermüdlich tätig, bis ihn ein rascher Tod infolge eines Schlaganfalles den 1. Dezember 1872 aus seinem reichen Arbeitsfeld abrief.

Die ganze bedeutende Arbeitsleistung des Mannes läßt sich aber erst ermessen, wenn man auch seine zalreichen litterarischen Produktionen überschaut. Henkes kirchengeschichtliches Hauptwerk, in dem er sich als den ersten Kenner des 17. Jarhunderts erwiesen hat, ist: „Georg Calixtus und seine Zeit“, 2 Bde., Halle 1853—1860; Inedita zu demselben hatte er in drei Heften (Georg Calixtus' Briefwechsel aus Wolfenbüttelschen Handschriften, Halle 1833; Georgii Calixti ad Augustum ducem Brunsv. epp. XII ex autogr. primum ed. Jena 1835; Commercii literarii Calixtini ex autogr. fasc. III, Marb. 1840) vorausgeschickt, und die Ausfürung desselben schon mit der ersten Abteilung und unter dem Nebentitel: „Die Universität Helmstädt im 16. Jahrhundert“, Halle 1833, begonnen; auch sein Prorektoratsprogramm: Theologorum saxonicorum consensus repetitus fidei vere Lutheranae, Marb. 1846, veröffentlicht ein Stück Streitlitteratur des calixtinischen Zeitalters, zu dessen Kenntnis er noch weitere Beiträge in Herzogs Realencyklopädie der Theologie, besonders im Bd. 15 und 16, gegeben hat. Seine Pietät gegen verstorbene Lehrer und Kollegen hat er öffentlich bezeugt in seiner Jenaer Antrittsrede: De Th. Jac. Planckio ejusque historiam ecclesiasticam docendi ratione (Illgens Ztschr. f. hist. Theol. 1843, 4, S. 75 ff.), in: Memoria C. G. Justi (Marb. 1847), Memoria F. G. Rettbergii (Marb. 1849), in der Festrede: Eduard Platner (Marb. 1860), in der Rede am Grabe Aug. Fr. Chr. Vilmars (Marb. 1868), ganz besonders in seinem Buche: Jakob Friedrich Fries. Aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt, Leipzig 1867. Über und für evangelische Union hat er sich ausgesprochen in den: Bemerkungen über Stahls Sendschreiben gegen die Erklärung vom 15. Aug. 1845 (anonym herausgegeben Berlin 1845), in Reden über: Das Verhältnis Luthers und Melanchthons zu einander (Marb. 1860), über: Das Unionscolloquium zu Cassel im Juli 1661 (Marb. 1861), über: Speners pia desideria und ihre Erfüllung (Marb. 1862), über: Rationalismus und Traditionalismus im 19. Jarhundert (Marb. 1864), über: Schleiermacher und die Union, Festrede am 21. Nov. 1868 (Marb. 1869), über: Eine deutsche Kirche (Marb. 1872) und in zwei Vorlesungen, die unter dem Titel: Caspar Peucer und Nikolaus Krell. Zur Geschichte des Lutherthums und der Union am Ende des 16. Jarhunderts, Marb. 1865 veröffentlicht wurden. Hassiaca hat er neben seiner Darstellung des Kasseler Unionskolloquium auch noch monographisch behandelt in: Konrad von Marburg, Beichtvater der heiligen Elisabeth und Inquisitor (Marb. 1861) und in: Die Eröffnung der Universität Marburg im Jahre 1653 (Marb. 1862). Interessante Beiträge zur Kirchengeschichte und Kulturgeschichte lieferte er außerdem in den Vorlesungen: Papst Pius VII. (Marb. 1860), Johann Hus und die Synode von Constanz

(Sammlung gemeinverständl. wissensch. Vorträge, herausgegeb. von Virchow und Holtzendorff, XLIV, 1869), Französische Frauen vor dem Revolutionstribunal (Westermann, Illustrirte Monatshefte Bd. 24, 1868, S. 136 ff.), Das häusliche Leben von Thomas Morus (von Sybel, Histor. Zeitschr. XXI, 1869, S. 65 ff.), und in seiner letzten Arbeit: Theodor Agrippa d'Aubigné (Raumer), Histor. Taschenbuch 1873, Heft 3, S. 249 ff.). Henke verdanken wir auch die von ihm und seinem Schüler Lindenkohl besorgte erste vollständige Ausgabe des Abälardischen Sic et Non (Marb. 1851). Endlich hat er unter dem Titel: Zur Einleitung in das theologische Studium, Grundriß für Vorlesungen, Marb. 1869, etwa zwei Bogen drucken lassen, um der Mühe überhoben zu sein, in diesen Vorlesungen auf das Nachschreiben seiner Zuhörer Rücksicht nehmen zu müssen. Aus dem litterarischen Nachlaß Henkes hat Dr. Joh. Georg Dreydorff, ein Schüler Henkes, unter dem Titel: Ergebnisse und Gleichnisse, Leipz. 1874, Bruchstücke aus den Tagebüchern seines Lehrers herausgegeben; W. Gaß hat die Vorlesungen seines Freundes über neuere Kirchengeschichte seit der Reformation angefangen zu publiziren (Halle, 1. Bd. 1874, 2 Bd. 1878), auch seine Vorlesungen über Liturgik und Homiletik hat Dr. W. Zschimmer, Halle 1876, veröffentlicht. Lebenslang war übrigens Henke auch ein fleißiger Mitarbeiter an Sammelwerken, wie an der Hallischen Encyklopädie, am Konversationslexikon der Gegenwart, ganz besonders an Herzogs Realencyklopädie (1. Aufl.); auch für wissenschaftliche Zeitschriften und Zeitungen, besonders die Augsburger Allgemeine Zeitung bis 1870, war er tätig; zuletzt arbeitete er mit an der Allgemeinen Deutschen Biographie, deren Herausgabe die Münchner historische Kommission in Angriff genommen hat. Über Henke vergl. die Nachrichten über ihn von Jul. Cäsar im Marburger Rektoratsprogramm vom J. 1873; Günther, Lebensskizzen jenaischer Professoren, Jena 1858, S. 37 ff.; Cunze, Schüler-Album des Helmstadt-Schöningenschen Gymnasiums 1817—1867, S. 5 ff. und E. L. Th. Henke, Ein Gedenkblatt (Marb. 1879) von **Mangold.**

Henoch. Den Namen חֲנוֹךְ füren, abgesehen von dem ältesten Son Rubens (1 Mos. 46, 9; 2 Mos. 6, 14) und einem Sone Midians (1 Mos. 25, 4), in der vorgeschichtlichen Genealogie des ersten Menschengeschlechts ein Son Kains (1 Mos. 4, 17 f.), nach welchem dieser auch die erstgebaute Stadt benannte (vgl. חנך einweihen 5 Mos. 20, 5), und in der sethitischen Linie der siebente Stammhalter von Adam an gerechnet (1 Mos. 5, 18). Da auch der Name Lamech in beiden Linien vorkommt und zwischen andern Namen derselben die Lautänlichkeit eine auffällige ist, so ist man seit Buttmann (Mythologus I, 170 ff.) geneigt, jene beiden Genealogieen 1 Mos. 4 und 5, welche auch nach sonstigen Abzeichen verschiedenen Quellen (der jehovistischen und der elohistischen) angehören, für Variationen einer einzigen zu halten. Doch bleibt dabei das Verhältnis der beiden Stammbäume zu einander dunkel, da sie zu erhebliche Differenzen aufweisen und gerade die identischen Namen nicht bloß verschiedene Stellungen einnehmen, sondern auch mit ganz verschiedener Charakteristik verbunden sind. Mögen übrigens diese Urnamen ganze Geschlechter oder Kulturperioden darstellen, gerade der Sethite Henoch, der Son Jareds, zeigt persönliches Gepräge, individuellen Typus, welcher freilich eine solche Entwicklungsstufe charakterisiren oder überragen mochte. Die Ansicht Ewalds dagegen, daß Henoch als der „Einweiher", Beginner ursprünglich jenen guten Geist bedeute, den man wie den lateinischen Janus bei neuen Geschäften anrief, den Gott des Neujars, worauf auch die 365 Lebensjare entsprechend den Tagen des Sonnenjares füren sollen, stimmt so wenig als die änliche Hitzigs (Gott des Jarsertrages DMZ XX S. 184 f.) mit der über Henoch gegebenen Notiz und der ganzen Haltung dieser Genealogie, in welcher schon die Namen theogonischer Deutung zu entschieden widersprechen. Von Henoch wird nämlich mit Auszeichnung gemeldet: er wandelte mit Gott (ויתהלך את האלהים), was nur noch von Noah (6, 9; vgl. Mal. 2, 6) bemerkt wird und mehr besagen will als das häufigere „vor" Gott oder „hinter Gott her" wandeln. Es bezeichnet nämlich eine stetige Lebensgemeinschaft, einen un-

gestörten, vertrauten Umgang mit Gott. Daran schließt sich enge das wichtigste, was noch über ihn in jener alten Quelle steht. Nach einer verhältnismäßig kurzen Lebensdauer von 365 Jaren „war er nicht mehr da, weil Gott ihn hinweggenommen hatte“. Offenbar ist damit etwas außerordentliches angemerkt. Er war plötzlich verschwunden, ward nicht mehr gesehen (Luth.). Vgl. אין 1 Mos. 42, 13. 36. Der Ausdruck (vgl. Gesenius Thes. 82b) entspricht dem von Livius (I, 16) in änlichem Falle von Romulus gebrauchten: nec deinde in terris fuit, die Sache dem Suchen des verschwundenen Elia 2 Kön. 2, 16 ff. Aber die Ursache war keine unbestimmte: Gott hatte, in den sonstigen Verlauf der Natur eingreifend, seinen Liebling der Erscheinungswelt entzogen. Das Wort לקח steht ebenso von der Entrückung des Elia in den Himmel 2 Kön. 2, 3. 9 f. One diese außerordentliche Bewandtnis wäre das frühe Ableben ein Zeichen göttlicher Ungnade gewesen (die Weish. Sal. 4, 7 ff. angestellte Reflexion entspricht späterer Auffassung). Wenn die einförmige Widerholung des וימת 1 Mos. 5 daran erinnern muss, dass der Tod von Adam an herrschte (Röm. 5, 12. 14), so war dagegen dieser Ausnahmefall, wo ein Frommer nicht den Weg aller Sterblichen gegangen, ein von jeher den Israeliten vorschwebendes Zeichen der Übermacht des lebendigen Gottes über jenes traurige Gesetz. Man hat heidnische Mythen und Sagen verglichen, welche von Versetzung ausgezeichneter Menschen (Herakles, Romulus u. a.) unter die Götter erzälen. Aber schon dadurch ist das kurze geheimnisvolle biblische Gedenkwort von jenen wesentlich verschieden, dass hier die mit Gott auf Erden gepflogene ethische Lebensgemeinschaft (die πίστις Hebr. 11, 5) als Grund der Entrückung zu Gott erscheint, wärend jene Legenden auf naturalistischer Auffassung des Göttlichen beruhen, wobei dieses mit dem höchsten von der Natur Erzeugten zusammenfließt. Geschichtlich verwandt ist mit der biblischen Urgeschichte die babylonische, wo nach der Darstellung des Berosus Xisuthros, welcher sonst dem biblischen Noah entspricht, nach der Fluth von seinen Gefärten vergeblich gesucht wird, bis sie aus der Luft seine Stimme vernehmen, die ihnen verkündet, er sei zum Lone seiner Frömmigkeit entrückt worden und wone nun bei den Göttern (Berosus, ed. Richter S. 57). Dies bestätigen die Keilinschriften, die von ihm (Hasisadra) erzälen, er sei entrückt worden, um den Göttern gleich zu sein und an einem fernen Ort an der Mündung der Ströme zu wonen. Siehe G. Smith, Chaldäische Genesis, deutsch von H. und Friedr. Delitzsch (1876) S. 229—239). Wärend hier eine vom bibl. Bericht unabhängige, aber damit verwandte Version vorliegt, so ist dagegen die schon von S. Bochart (Phaleg et Canaan II, 13) beigezogene Sage vom alten König Annakos oder Nannakos in der Stadt Ikonium am Taurus in bezug auf ihre Originalität sehr verdächtig. Derselbe soll vor der deukalionischen Flut über 300 Jare gelebt, diese vorausgesagt und kläglich um die Menschen geweint haben, da nach seinem Tode der Untergang sie treffen sollte. Dieser Bericht findet sich erst bei Zenobius (Prov. VI, 10), Stephanus von Byzanz (unter Ἰκόνιον) und Suidas (unter Νάνναχος). Und Riehm erinnert, dass jener erste Zeuge Zenobius (c. 200 n. Chr.) viel aus den Schriften des Didymus von Alexandrien (c. 30 n. Chr.) geschöpft habe. Es sind daher höchst warscheinlich gerade die mit den biblischen übereinstimmenden Züge aus jüdischer Quelle geflossen, indem die Namensänlichkeit zu ihrer Übertragung einlud.

Über die Art der Hinwegnahme und den Aufenthalt und Zustand des verklärten Henoch, welche die Theologen näher zu bestimmen suchten, gibt die Bibel keinen Aufschluss. Nur dass er der Welt der Sünde und des Todes entnommen und in nähere Gemeinschaft mit Gott (πρὸς τὸ θεῖον Joseph. Ant. I, 3, 4) aufgenommen wurde, one zu sterben (gegen Rosenmüller u. a.), fordert der Zusammenhang. Die bei den Rabbinen und in der alten Kirche herrschende Ansicht bezeichnet das Paradies als seinen Aufenthaltsort, andere den Himmel, Asc. Jes. 9, 9 den siebenten Himmel. Die arabischen Theologen schwanken nach dem unbestimmten Ausdruck Koran 19, 58 (vgl. B. Henoch 87, 3). Auch über den Zustand des Entrückten und den Grad seiner Vereinigung mit Gott schweigt der biblische Bericht; er bezeugt nur die Gottestat, welche der aus der sinnlichen

Erfarung abgeleiteten traurigen Vorstellung vom Scheol ein tröstliches Excelsior gegenüberstellte. Eine Verwandlung one Tod kennt übrigens auch das neue Testament 1 Thess. 4, 17; 1 Kor. 15, 51. — Die Überlieferung hat sich bei der Spärlichkeit dieser Angaben der geheimnisvollen Persönlichkeit Henochs umsomehr angenommen. Nach Analogie Noahs nahm man zunächst an, Henoch sei ein Bußprediger und Verkündiger des Gerichts gewesen, insofern mit Recht, als schon sein Leben mit Gott in einer Welt, die seiner nicht wert war, Buße predigen und seine frühe Wegnahme ein Vorzeichen des furchtbar nahenden Gerichts sein muſste. Jesus Sir. 44, 16; B. Henoch 1, 9; Judä 14 f. Weiterhin aber glaubte man in jener späteren, über Natur und Geschichte spekulirenden Zeit, in dem mit Gott intim verkehrenden Henoch überhaupt den Urträger des gottgewirkten menschlichen Erkennens, der echten, von den guten Geistern eingegebenen *γνῶσις* zu finden im Gegensatz zu dem von den Dämonen gebrachten Wissen. חנוך schien den „Eingeweihten“ zu bezeichnen, von dem über die Geheimnisse dieser und jener Welt sich authentische Aufschlüsse erwarten ließen. So galt er ebenso sehr als Erfinder des Schriftwesens und der Wissenschaften, besonders der Gestirnkunde (Eusebius, Praep. ev. 9, 17; vgl. die Zal 365) wie als apokalyptischer Seher. Vgl. Dillmann, Das Buch Henoch (1853) S. XXVI ff. In jener Epigonenzeit der letzten Jarhunderte vor Christus, wo man gerne die eigenen Einsichten in göttliche und weltliche Dinge an alte und älteste Namen knüpfte, lag es daher nahe, den ganzen Schatz des damaligen Wissens um Gott, Natur und Geschichte ihm in den Mund zu legen, wie es in dem merkwürdigen, theologisch wichtigen „Buch Henoch“ geschehen ist. Siehe über dieses den Art. „Pseudepigraphen des A. T.'s“. Bei den Arabern spielt Henoch oder wie er dort gewönlicher heißt, Idrîs (der Gelehrte, Kundige) vorwiegend die Rolle des Vermittlers der höhern Weisheit und Wissenschaft. S. d'Herbelot, Orient. Bibl. I, 624 f.

Ältere Litteratur über Henoch s. bei Winer B.R.W.B. I, 476 f. und Rosenmüller, Schol. in Genes. (ed. III, 1821) p. 149. Sonst sind zu vergleichen die Kommentare zu 1 Mos. 4 u. 5; Ewald, Gesch. des V. Isr. I, 380 f. (3. A. 1864); Böttcher, De inferis (1846) § 242 ff.; Kurtz, Gesch. des A. B. I, 73; Köhler, Bibl. Gesch. A. T. I, 53; Dillmann in Schenkels Bibellex. III, 10 ff.; Riehm, Handwb. des bibl. Alt. S. 594 f.; Goldziher, Mythos bei den Hebr. (1876) S. 148 f. v. Orelli.

Henotikon, s. Monophysitische Streitigkeiten.

Henricianer, s. Heinrich von Lausanne.

Henschen, s. Acta Sanctorum.

Heraklas, alexandrinischer Bischof (der 12. nach der Tradition) von 232 (233) bis 247 (248), s. Euseb., h. e. VI, 35, Chron. ad ann. Abr. 2250, 2265. Heraklas war Heide von Geburt, ein älterer Zeitgenosse des Origenes. Schon 5 Jare, bevor Origenes die Vorträge des Ammonius zu hören begann, hatte H. den philosophischen Unterricht desselben genossen (Orig. bei Eus. VI, 19, 13). Origenes eröffnete noch vor der septimianischen Verfolgung seine Lehrtätigkeit und seine ersten heidnischen Zuhörer wurden Heraklas und dessen Bruder Plutarch, der später das Martyrium erlitt (Orig. bei Euseb. VI, 3). Auch Heraklas wurde Christ und zeichnete sich bald vor allen übrigen aus, sodaſs er an Ruhm mit seinem jugendlichen Lehrer wetteiferte. In seiner im J. 222 geschriebenen Chronik erzält Julius Africanus (bei Euseb. VI, 31), daſs es der Ruf der philosophischen Gelehrsamkeit des Heraklas gewesen sei, der ihn nach Alexandrien gelockt habe. Origenes, der ihm auch persönlich befreundet war, übertrug ihm die Leitung der katechetischen Vorschule (Euseb. VI, 15); bald trat H. auch in das alexandrinische Presbyterkollegium ein (Euseb. VI, 19), legte aber den Philosophenmantel nicht ab. Nach allem, was wir von H. wissen, muſs seine Lehrweise und sein philosophisch-theologischer Standpunkt mit dem des Origenes ziemlich identisch gewesen sein; aber er muſs es klüglich verstanden haben, den Vorwürfen zu entgehen, welche das Leben des Origenes verbitterten. In dem

Streit zwischen Demetrius, dem bejarten, eifersüchtigen alexandrinischen Bischof und Origenes hat Heraklas mindestens nicht seinen Freund und Lehrer unterstützt; der Vorwurf, in bedenklicher Weise sich mit den griechischen Philosophen zu beschäftigen, ist dem H. nicht gemacht worden, ja Origenes beruft sich in seinem Verteidigungsbriefe (Euseb. VI, 19, 13 sq.) auf Heraklas, der doch dasselbe wie er täte. Von einer litterarischen Wirksamkeit des H. ist nichts bekannt; man darf vermuten, dass er vorsichtig genug war, seine Meinungen nicht niederzuschreiben. Auf das unklare Verhältnis des H. zu Demetrius und Origenes fällt einiges Licht, wenn wir hören, dass H., als Origenes endlich im J. 232 der Zänkereien müde Alexandrien definitiv verließ, sein Nachfolger in der Leitung der Katechetenschule und gleich darauf nach dem Tode des Demetrius Bischof von Alexandrien wurde (Euseb. VI, 26). Auch jene Notiz aus der freilich apokryphen Mystagogia S. Petri Alex. (Routh, Reliq. Sacr. edit. II, T. IV, p. 81) ist nicht zu verachten: *τί δὲ εἴπω Ἡρακλᾶν καὶ Δημήτριον τοὺς μακαρίους ἐπισκόπους, οἵους πειρασμοὺς ὑπέστησαν ὑπὸ τοῦ μανέντος Ὠριγένους.* Von der Amtsfürung des H. wärend seines 16järigen Episkopats wissen wir fast nichts. Zweimal erwänt ihn Dionysius der Große, sein Nachfolger, in den uns erhaltenen Resten seiner Korrespondenz. Dem römischen Presbyter Philemon bezeugt er (Euseb. VII, 7) mit Emphase, er habe „von unserem seligen Papa Heraklas“ die Regel empfangen, Leute, die in der Kirche getauft, dann zur Ketzerei abgefallen, schließlich aber wider reuig geworden seien, bei der Aufnahme nicht noch einmal zu taufen — eine ganz überflüssige Bemerkung, in welcher Dionysius den Streitpunkt nur umgeht. In dem Briefe an Sixtus II. von Rom erwänt er ihn beiläufig (Euseb. VII, 9). **Adolf Harnack.**

Herbergen in unserm Sinne, d. h. eigentliche Wirtshäuser und Gasthöfe, gab es im höheren Altertum in Palästina so wenig als anderswo, selbst in unseren Tagen finden sich ihrer nur in den besuchteren Städten des Orients. In den bewonten Gegenden fand der Reisende bei der großen Gastfreiheit (s. d. Art.), die ziemlich allgemein geübt wurde, leicht eine Unterkunft, oder man nahm auch Zelt und Proviant mit und konnte so überall sein Nachtlager aufschlagen; sonst lagerte man auch unter freiem Himmel, 1 Mos. 28, 11; vgl. 18, 3; 19, 2, 7; 24, 25 ff.; Richt. 19, 15 ff.; 2 Kön. 4, 8; Hiob. 31, 32; Luk. 9, 12. 52; 10, 38; Apg. 17, 7 u. a. Immerhin machte sich gewiss auch schon frühe, zumal in der Wüste und in unbewonten Landstrichen, das Bedürfnis geltend irgend welchen Obdaches zur Aufnahme einzelner Reisenden und vollends ganzer Karavanen. Zwar wird man schwerlich schon in der Zeit Josephs und Moses an eigentliche Herbergen denken dürfen, sondern Gen. 42, 27; 43, 21; 2 Mos. 4, 24 das Wort הַמָּלוֹן einfach durch „Nachtlager, Ruhestätte“ zu deuten haben. Dagegen scheint Jer. 9, 1 eine wirkliche „Wanderherberge“, ein Obdach für Wanderer in der Wüste, gemeint zu sein, und ebenso 41, 17 von einer nach einem gewissen Chimham (ob dieser der 2 Sam. 19, 37 ff. genannte Son Barsillais sei, ist nicht zu erweisen) benannten, vielleicht von ihm gestifteten „Herberge“ in der Nähe von Bethlehem auf dem Wege nach Ägypten die Rede zu sein, wenn anders in dieser Stelle der masorethische Text richtig ist (s. dag. Hitzig zu d. St.). Im N. T. ist Luk. 9, 34 f. unter dem *πανδοχεῖον*, in welches der barmherzige Samariter den Verwundeten fürt, jedenfalls eine eigentliche Herberge in jener öden, aber viel durchreisten Gegend zwischen Jerusalem und Jericho vorausgesetzt mit einem eigenen *πανδοχεύς* oder Herbergsvater, der gegen Entschädigung den Gast verpflegt. Ob dagegen in der Geburtsgeschichte des Herrn Luk. 2, 7 bei *κατάλυμα* an ein Obdach in einem Privathause, oder aber an eine eigentliche Herberge zu denken sei, ist zweifelhaft. Die Einrichtung dieser Herbergen wird übrigens so ziemlich der heute noch in solchen Häusern im Morgenlande gebräuchlichen entsprechend gewesen sein. Man unterscheidet nämlich jetzt gewönlich die kleinere Herberge (arab. menzil), welche bloß in einem, von den Bauern des Dorfes hergegebenen Zimmer besteht, und die größere, arab. chân, gewönlich mit einem persischen Worte Karawanserai genannt. Letztere nicht nur in Städten und Dör-

fern, auch an der offenen Straße erbaut, meist Stiftungen frommer Moslims etwa bei einer Quelle, bestehen gewönlich aus einem großen viereckigen Bau mit mehr oder weniger Zimmern und Ställen um den mit Brunnen versehenen, offenen Hof herum. Lebensmittel muſs man in der Regel selber mitbringen (wie Genes. 42, 27) oder einkaufen, nur selten sind solche gegen Geschenk oder direkte Bezalung in solchen — meist von Ungeziefer wimmelnden und daher von Europäern möglichst gemiedenen — Lokalitäten zu bekommen; das Obdach selbst, d. h. ein Raum zum schlafen und allenfalls eine Matte wird unentgeldlich gewärt.

Vgl. außer den neueren Reisenden Winers R.W.B.; Grundt in Schenkels Bibel-Lex. und Kamphausen in Riehms Handwb. unt. d. W.; Bädekers Paläst. S. 23, 31 f. **Rüetschi.**

Herberger, Valerius, eines Kürschnermeisters und deutschen Poeten oder gefreieten Fechters Son, ward geboren zu Fraustadt in Groß-Polen am 21. April 1562. Daselbst hat er auch gelebt und gewirkt, seit 1584 als Schullehrer, seit 1590 als Diakonus, seit 1598 als Pastor an der evangelischen Kirche. Daselbst ist er auch gestorben am 18. Mai 1627, an demselben Monatstage, an welchem, 72 Jare vorher, nämlich im Jare 1555, im Jare des Augsburger Religionsfriedens, die Reformation in Fraustadt durch den gemeinsamen Genuſs des heil. Abendmals seitens der gesamten Gemeinde feierlich eingefürt worden war. Herberger gehört unter diejenigen Prediger, die nicht verstummen, wenn sie sterben: er predigt bis zur Stunde nicht allein in Fraustadt, wo noch viele von ihm gestiftete Einrichtungen (die Kästlein Lazari und die Brodschüler) fortleben, sondern durch seine Schriften in ganz Deutschland. Er ist nicht one Grund „der kleine Luther“, und nicht minder „ein Pater Abraham a Santa Clara im evangelischen Sinne“ genannt worden, wol zu merken, im evangelischen Sinne, „denn sein Witz herrschet nie, sondern dient in Demut“. Er predigt niemals über seinen Text hinweg, sondern sucht hineinzudringen. „Oftmals“, so sagt er selbst, „hat der Text von außen ein geringes Ansehen, aber, wenn man stille steht, nachsinnet und die Worte gegen das Neue Testament hält, so springen daraus so schöne Gedanken, daſs die Freude im Herzen nicht auszusprechen ist“. — In seine Lebenszeit fallen die polnischen Unionsversuche mit dem Sendomirschen Konsensus (1570) und den Thorner Synodalbeschlüssen (1595). Herberger hielt seinerseits fest an der lutherischen Kirchenlehre; aber er war darum seinem Vorgänger im Pastorate, Leonhard Krentzheim, welcher der Hinneigung zum Calvinismus beschuldigt wurde, nicht weniger mit inniger Bruderliebe zugetan gewesen. Zu seiner Zeit geschah es auch, daſs die evangelische Gemeinde zu Fraustadt auf landesherrlichen Befehl die Pfarrkirche der Stadt räumen muſste: diese war ihr bei Einfürung der Reformation in Ermangelung aller katholischen Einwoner zugefallen und seit einem halben Jarhundert in ihrem Besitz gewesen. Später hatten sich wider einige wenige Katholiken in der Stadt niedergelassen, diese reklamirten die Kirche als Eigentum, und sie muſste ihnen ausgeliefert werden. Den Evangelischen blieb nichts übrig, als mit Anstrengung aller ihrer Kräfte ein kleines Kirchlein zu erbauen, welches am 25. Dezember 1603 eingeweiht, und von Herberger Kripplein Christi genannt wurde, denn wie das Christkindlein selbst am ersten Weihnachtsfeste vor 1603 Jaren in der Fremde zu Bethlehem, die doch sein Eigentum war, keine andere Wiege als die Krippe im Stalle gefunden hatte, so sollte nun auch seine Gemeinde zu Fraustadt, aus der Stadtkirche vertrieben, in einem geringen Hause ihr Unterkommen finden.

Von den zalreichen Schriften Valerius Herbergers, wozu er bei aller seiner rastlosen Pastoraltätigkeit Zeit gefunden, nennen wir 1) „die evangelische Herzpostille“, 2) „die epistolische Herzpostille, 3) „geistreiche Stoppelpostille“ aller und jeder evangelischer Texte, die an den heiligen Sonn- und Festtagen nicht vorkommen, ein Posthumum, 4) Magnalia Dei. De Jesu scripturae nucleo et medulla, d. i. die großen Taten Gottes, von Jesu, der ganzen Schrift Stern und Kern. Sie enthalten Betrachtungen über die Bücher Moses, Josua, Richter und Ruth. 5) „Passionszeiger“, 6) „Geistliche Trauerbinden“, sieben Teile, lauter Leichenpredigten. 7) „Erklärung des Jesus Sirach“ in 95 Predigten. 8) „Psal-

terparadies" zur Erklärung der Psalmen, womit er aber nur bis zu Psalm 23: „Der Herr ist mein Hirt", und zwar bis zu V. 3 gekommen ist. „Er erquicket meine Seele: er füret mich auf rechter Straße um seines Namens willen." Es ist erbaulich zu lesen, wie der alte Mann im Vertrauen auf die Hirtentreue des Herrn mit V. 3 schließt, und wie nun sein Son Zacharias, sein nächster Amtsgenosse als Diakonus, und nach seinem Tode sein Amtsnachfolger im Pastorate, das Werk des Vaters fortsetzt von den Worten an: „Und ob ich schon wanderte im finstern Tale rc." bis zu Ps. 28: „Wenn ich zu Dir rufe, Herr, mein Hort, so schweige mir nicht." — Valerius Herberger pflegte abends und morgens einen Psalm zu beten: so hatte er bereits im J. 1598 am Tage aller Heiligen ausdrücklich gelobt. „Der Psalter", so sagte er, „ist mir das liebste Buch in meiner Liberei, mein erkorner Kompan oder Gefärte, mein Vademecum und stetes Handbuch zu Hause und auf der Straße. Kein Tag gehet weg, da ich nicht etwas darin lese: sonst würde ich mit Titus Vespasianus sagen müssen: Diesen Tag habe ich verloren". — Zu diesen Schriften, von denen verschiedene, besonders die Postillen in unserer Zeit wider herausgegeben sind, kommt noch 9) sein einziges geistliches Lied: „Valet will ich dir geben, du arge, falsche Welt rc.", welches er 1613, wärend die Pest in Fraustadt wütete, in einer gesegneten Stunde, nach seinem Symbolum: Munde maligne, vale verfasst, und dem er in den Anfangsbuchstaben der Strophen seinen Taufnamen eingewebt hat. Die Melodie dazu ist von dem damaligen Kantor am Kripplein Christi, Melchior Teschner, nachmaligem Pfarrer in Ober-Prietschen.

Das Andenken Valerius Herbergers ist auch durch viele Biographieen über ihn unter uns erhalten worden. Voran ging Samuel Friedrich Lauterbach: **Vita, Fama et Fata Valerii Herbergeri, 1708, 1711.** Auf dieser Grundlage ist sein Leben in neuerer Zeit mehrfach zu erbaulichem Zwecke beschrieben worden. Herbergers Geschlecht ist mit seinem Enkel, dem Sone Zacharias Herbergers, welcher auch Valerius hieß, erloschen: der Enkel starb im 24. Jare seines Lebens am 8. November 1641 in Königsberg: er hat vor seinem Ableben noch durch Testament ein Stipendium von 1000 Speziestalern für unvermögende zum Studiren tüchtige Fraustädter, welche der reinen unveränderten Konfession zugetan sind, gestiftet: das Stipendium besteht noch. — Es gehört übrigens recht zu dem Bilde des Fraustädter Predigers, wenn wir jetzt mit dem Reimworte schließen, welches er nach seiner Gewonheit der Predigt vorgesetzt hat, die er zum Andenken an seinen längst verstorbenen Vater († 1571 8. Febr.) seinen „Trauerbinden" eingebunden: es bezieht sich auf seinen Namen: „Mein Herzhaus und mein Herzberg Ist Gottes liebste Herberg. — Gut Herzgebäu ist das klügste Gebäu, Drin herbergt Gott g'wiß one Scheu." **Göschel† (G. Plitt).**

Herbert, s. Deismus.

Herder, Johann Gottfried, geb. am 25. August 1744 zu Mohrungen in Ostpreußen, gest. am 18. Dezember 1803 zu Weimar, der Theolog unter den Klassikern und ein Klassiker unter den Theologen, hat, wie auf allen andern Gebieten, denen sich sein reicher umfassender Geist zuwandte, so auch auf dem kirchlichen und theologischen eine banbrechende Bedeutung. Was ihm die Sprachwissenschaft, die Poesie, die Litteratur-, Kunst- und Kulturgeschichte zu verdanken haben, wiefern er auf das Gymnasial- und Volksschulwesen und auf die Pädagogik, vor allem aber auf die philosophische Entwickelung eingewirkt hat, seine Stellung in der deutschen Nationallitteratur und seine befruchtenden Beziehungen zu den hervorragendsten Größen seiner Zeit, wie zu Göthe, Lessing, Jean Paul, Fr. H. Jacobi u. a., — das alles liegt außerhalb des Ramens dieser Darstellung, welche lediglich die religiöse, kirchliche und theologische Art und Wirkung des vielgefeierten und großen Mannes in das Auge zu fassen hat. Herder hat die theologische Entwickelung der nachfolgenden Zeit mit ihren Gegensätzen in sich vorgebildet. Er selbst hat keine Schule hinterlassen, keine Partei befriedigt und keiner ein Recht gegeben, ihn zu den Ihren zu zälen. Er steht einsam auf geistiger Höhe. Die unvergleichliche Weite seines Horizontes, die jungfräulich zarte und reine Em-

pfänglichkeit seines Gemütes, die intuitive Genialität seines spekulativen Geistes, sein tiefer historischer Sinn im Bunde mit einer starken kritischen Ader und jener sprichwörtlich gewordenen Gelehrsamkeit und Fülle positiver Kenntnisse, diese Vereinigung von so vielen und seltenen Gaben und Leistungen entrückten ihn ebensowol dem engherzigen Scholastizismus als der oberflächlichen Neologie einer bequemen Aufklärung. Nichts Menschliches war ihm fremd und offen stand ihm der Sinn für die göttlichen Dinge in jeder Form und Fassung. Licht, Leben, Liebe war die heilige Trias seines Wirkens. Er ist immer derselbe, ob er die biblischen Gedanken gegen die hochmütigen Machtsprüche der Negation oder Politik verteidigt oder die christlichen Ideeen von den Hülsen und Schalen der Tradition zu befreien sucht, ob er die studirende Jugend zu der Schrift, in die Geschichte der Kirche und zu den Bekenntnissen zurückfürt oder die Religion der Humanität frei von den grobsinnlichen Vorstellungen vergangener Jarhunderte nach dem Sinn und Geist der Schrift verkündet. Sein fester Standort ist die Schrift, deren historisch-religiöse Würdigung ihm Lebensaufgabe war. Von hier aus leitete er frisches Leben und neue Liebe in die Kanäle von Kirche und Theologie. Hier leuchtete ihm das Licht der Warheit noch ungetrübt und hell entgegen. Indes ihn die einen als vulgären Rationalisten verschreien, die andern ihn als Mystiker und Romantiker preisen, die dritten ihn der Unsicherheit der Prinzipien und des Abfalls von der positiven Gläubigkeit zum Freidenkertum und Spinozismus, ja sogar des Atheismus bezichtigen, steht er da als ein rechter biblischer Theolog, der die auseinandergehenden Richtungen des Rationalismus und Supranaturalismus, der historisch-kritischen und dogmatisch-spekulativen Schule freundlich ineinander in sich vereinigt. Beiden hat er die Wege geebnet; beide können sich mit gleichem Rechte auf ihn berufen. Jenachdem die Gegner sind, denen er sich gegenüber sieht, erscheint er entweder als Apologet der Bibel und des Christentums oder als Wortfürer der christlichen Humanität und Prophet der Erneuerung von Kirche und ihrer Lehre. Immer aber bewärte er sich als Förderer warhaft sittlich-religiösen Lebens und warhaft wissenschaftlichen Strebens in der Theologie. —

Herders Jugendjare verflossen freudlos und trübe. Der Vater war Kantor und Mädchenlehrer; die Familie unbemittelt, der Einfluss des Diakonus Trescho, welcher den begabten Knaben an sich heranzog, ihn beschäftigte und leitete, dem aufstrebenden Geiste wenig günstig. Wenigstens empfand es der Jüngling so, dass er, auch one Neigung und inneren Beruf, gern einem Regimentschirurgen nach Königsberg folgte, der ihn Chirurgie studiren lassen wollte. Hier fand er bald seinen waren Beruf, indem er sich der Theologie widmete, gleichzeitig aber auch Philosophie und Humaniora studirte und sich eine umfassende Kenntnis der neueren in- und ausländischen Litteratur erwarb. Die durch ein Erstlingsgedicht „Cyrus" veranlasste Bekanntschaft mit dem Buchhändler und Verleger der Königsberger Zeitung Kanter kam ihm dabei sehr zu statten. Durch ihn lernte er Kant und Hamann kennen, welche sich alsbald lebhaft für den hochbegabten Jüngling interessirten. Besonders letzterer gewann großen Einfluss auf Herder. Durch solche Protektion erlangte der achtzehnjärige eine lonende Beschäftigung als Lehrer und Aufseher am Friedrichskollegium. Mit der Verbesserung der äußeren Lage hob sich der Mut und die Schaffenslust. Der jugendfrische Geist durchbrach die Schranken der Schwermut und Schüchternheit. Mit unglaublicher Arbeitskraft bemächtigte er sich der theologischen, philosophischen und philologischen Disziplinen, und mit ungewönlichem Wissen ausgerüstet, die Brust von Idealen gehoben, nicht one rühmliche Versuche in Poesie und Redekunst, verließ er schweren Herzens Königsberg, um im Herbst 1764 eine Kollaboratur an der Domschule zu Riga zu übernehmen. Bald darauf versuchte er sich auch als Prediger, und zwar mit dem größten Erfolg. Die Vorstadtkirche, in welcher er seit 1767 als ordinirter Nachmittagsprediger eine große und gewälte Gemeinde, besonders auch aus jungen Kaufleuten bestehend, um sich versammelte, war bald zu eng und zu klein geworden. Denn er sprach in neuen Zungen und in biblischer Kraft, abgewandt von der scholastischen wie von der pietistischen Predigtschablone, nicht nur die Hörer mit

dem „Mohntrank“ allgemeiner nichtssagender Phrasen einzuschläfern, sondern um Geist und Gewissen zu erwecken. „Der Redner Gottes“ — ein Fragment, in jener Zeit entstanden, enthüllt sein homiletisches Ideal. Wie Herders Ansehen und Beliebtheit in den besten Familien Rigas wuchs, so begründete er seinen litterarischen Ruf in ganz Deutschland, indem er selbst Lessings Aufmerksamkeit auf sich zog, durch die „Fragmente über die deutsche Litteratur“ und die „kritischen Wälder“, zwei küne und scharfe Schriften, welche ihm unter den Gelehrten und Schriftstellern manchen Feind erweckten, aber in den Augen aller Unbefangenen das Ansehen eines selbständigen, vielseitigen und scharfsinnigen Kritikers sicherten.

Zu seiner weiteren Ausbildung und zugleich, um dem Neid und Zorn, die sich wider ihn erhoben, zu entgehen, verließ er plötzlich im Jare 1769 Riga und ging zur See nach Frankreich, indem er alle günstigen Anerbietungen und glänzenden Aussichten beiseite setzte. Seine nicht bloß auf Frankreich, sondern auch auf Italien berechnete Studienreise wurde aber bald unterbrochen, indem er den Antrag annahm, dem Prinzen von Holstein-Eutin als Reisebegleiter und geistlicher Fürer sich anzuschließen. Dies Verhältnis endete aber schon in Straßburg, wo er, nachdem er in den kleineren deutschen Residenzen mehrfach wichtige Bekanntschaften gemacht hatte, seines alten Übels, einer Thränenfistel wegen seine ihm onehin drückend gewordene Verbindlichkeiten löste und, indes er einer erfolgten Operation wegen länger verweilte, mit Göthe, Jung-Stilling u. a. sich befreundete, zugleich aber neue wissenschaftliche, zumeist theologische Arbeiten plante. Diese Entwürfe reiften in dem stillen Bückeburg, wohin er als Hofprediger, Superintendent und Konsistorialrat berufen wurde (1771). Fünf Jare verweilte er hier in zum teil unerquicklichen Verhältnissen, getragen von der Liebe und Verehrung des Grafen und seiner Gemalin, in regem geistigen Verkehr mit Göthe, Merck, der Universität Göttingen, deren Bibliothek er fleißig benutzte, und beglückt durch die Liebe seiner jungen Gattin Caroline, geb. Flachsland. Weniger fülte er sich durch seine kirchenregimentliche Stellung befriedigt, und der Wunsch nach einer akademischen Wirksamkeit, der ihn zeitlebens nicht verließ, erwachte lebhaft. Die Erfüllung dieses Wunsches hätte ihn in Göttingen, wo Heyne für ihn wirkte, nicht fehlen können, hätte er sich nur einem lästigen Kolloquium unterwerfen wollen; denn seine theologischen Schriften brachen ihm Ban. Er verfasste in Bückeburg deren vier, nämlich 1) „Provinzialblätter. An Prediger“, — eine Apologie für die kirchliche Bedeutung und die religiös-sittliche Eigenart des geistlichen Amtes, gerichtet gegen die statskirchlichen und moralisirenden Theorieen von der Nutzarbeit des Predigtamtes, in dessen Trägern Herder nicht bloß wie Spalding, Depositäre der öffentlichen Moral, sondern Priester und Propheten im Sinne der Schrift erkannte. 2) „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts, eine nach Jahrhunderten enthaltene heilige Schrift“, im Hamannschen Stile gedacht und geschrieben, eine Untersuchung über die ersten Kapitel des 1. B. Mosis, zur Rechtfertigung des allegorischen Inhalts jener Kindheitssagen gegen falsche natürliche und dogmatische Erklärungen gerichtet. „Allen physischen und metaphysischen Kram, den man jener Urkunde angestrichen, bezeichnet er als Schande der menschlichen Vernunft und Sünde gegen die einfältige unverwirrte Offenbarung Gottes, die sinnreiche Hieroglyphe über die Entstehung der Anfänge menschlicher Kultur“. 3) „Erläuterungen aus einer neueröffneten morgendländischen Quelle“ und 4) „Briefe zweier Brüder Jesu“ in unserem Kanon, beide im J. 1775 erschienen. Wärend Herder in jener Schrift den Zendavesta zur Erklärung einer Reihe neutestamentlicher Begriffe, wie Licht, Warheit, Son Gottes, Leben u. s. w. heranzieht und der Einfluss ostasiatischer Denkweise auf Judentum und Christentum nachweist, erläutert er in dieser an den Briefen Judä und Jakobi die angeblich ältesten Schriften des N. T.'s aus der Feder zweier leiblicher Brüder Jesu“. Wie weit man im einzelnen heute über Herders Ansichten hinausgeschritten ist, der Grundsatz, dass die hl. Schriften keinen dogmatischen Lehrcodex bilden und aus Zeit, Ort und Umständen zu verstehen sind, ist der Exegese und Hermeneutik von ihm eingeimpft worden. Die lebhafte Polemik gegen Gelehrte, wie Michaelis und

die gleichzeitige Frontstellung gegen die alles verwässernde Moraltheologie trugen dem geistvollen Herder viel bittere Früchte. Hocherwünscht kam deshalb 1776 die durch Göthe vermittelte Berufung zum Oberpfarrer, Hofprediger, Oberkonsistorialrat und Generalsuperintendenten von Weimar. An der Spitze des Kirchen- und gesamten Schulwesens, der Herzogin Mutter Amalie eng verbunden, mit Wieland, Göthe, Knebel, Einsiedel u. a. in geistigem Verkehr, von all den hervorragenden Geistern, welche in Weimar ab- und zureisten, in der Nähe und Ferne, geehrt und bewundert, hat Herder, die kurze Unterbrechung seiner italienischen Reise abgerechnet, bis zu seinem durch langjärige Körperleiden vorbereiteten frühen Tod, der neuen Heimat angehört und die geistige und sittliche Blüte des Landes gezeitigt und behütet. Als Kanzelredner ein unerreichter Meister, ein Magnet und Leitstern für die strebsame Jugend, ein Reformator auf dem Gebiete der religiösen Jugendbildung und des Kirchengesangs, der Predigt und des theologischen Studiums, in Person und Tat die Versönung von Kultur und Christentum vollziehend, hat er eine unbeschreiblich segensreiche Wirksamkeit entfaltet. Wir erwänen hier nur seine theologischen Produktionen. Die „Lieder der Liebe“ (1778) sind eine ästhetisch-literarhistorische Beàrbeitung und Auslegung des Hohenliedes, der reinsten und zartesten Liebesdichtung des Altertums. „Maran Atha oder das Buch von der Zukunft des Herrn, des N. T.'s Siegel“ (1779) enthält einen glücklichen Versuch zeitgeschichtlicher Auslegung der Apokalypse, deren Weissagungen für Herder in der Zerstörung Jerusalems erfüllt sind. „Vom Geist hebräischer Poesie“ (1782 und 1783) handeln zwei Bände weltberühmter Untersuchungen über die alttestamentliche Dichtkunst, insbesondere die Psalmen. Die poetische Auffassung des A. T. auf den Offenbarungsinhalt selbst ausdehnend, brachte dies Werk einen vollständigen Umschwung im Gebrauche jener Schriften zu Wege und öffnete das Geheimnis ihrer Schönheit und ihres Ursprungs. Gleichzeitig schrieb er zum Besten der Theologie Studirenden „Briefe über das Studium der Theologie“, „Briefe von Theophron“, „Entwurf einer Anwendung dreier akademischer Lehrjahre“, „Gutachten über die Vorbereitung junger Theologen zur Akademie“ — von denen die ersteren, eine Encyklopädie und Methodologie der Theologie, die weiteste Verbreitung fanden und die theologische Jugend den Ernst christlicher Gesinnung mit warer Humanität, die Freiheit des Geistes mit der Ehrfurcht vor der Bibel und den feinen Sinn für die Vorzeit mit der Erkenntnis der Bedürfnisse der Gegenwart verbinden lehrte.

Wärend Herder also tausende und hunderttausende für die Kirche gewonnen und in den Geist des Christentums einfürte und gleichzeitig die mühseligen Geschäfte kirchlicher Verwaltung und Regierung in großem Stil besorgte, fürten ihn seine Studien in die philosophischen Systeme der Vorzeit, besonders des Spinoza, und in die verborgenen Tiefen kirchlicher Vergangenheit. Er hat keine Kirchengeschichte geschrieben, jedoch zu kirchengeschichtlichen Arbeiten und Würdigungen vielfach Anregung gegeben. Die kleinen Aufsätze in der „Adrastea“ und andere gelegentliche Notizen haben die Lust und den Eifer für unbefangene objektive Untersuchungen auf diesem Gebiete in demselben Maße erweckt, wie seine Arbeiten über die Legenden, die heiligen Stimmen der Völker, die kulturgeschichtliche Entwickelung einem vergleichenden Studium der Religionen und der Mythologieen zum Anlass geworden sind. Waren es auch meist Anungen, Lichtstralen, Erinnerungen, die er gab, so sind sie doch von unverkennbarer Einwirkung auf das kommende Geschlecht, wie z. B. auf Schelling, Bunsen u. v. a., gewesen.

Als die reifsten und schmackhaftesten Früchte seiner biblisch-historisch-dogmatischen Arbeiten gelten die unter dem Titel „christliche Schriften“ gesammelten Abhandlungen. „Von der Gabe der Sprachen am ersten christlichen Pfingstfest.“ — „Von der Auferstehung als Glaube, Geschichte und Lehre“, — „Vom Erlöser der Menschen nach den drei ersten Evangelien“, „Von Gottes Sohn, der Welt Heiland“ handeln vier der wichtigsten Versuche, die dogmengeschichtliche mit der exegetischen Erörterung der christlichen Heilstatsachen zu verbinden, irrigen naturalistischen und scholastischen Auffassungen zu begegnen und eine humane ethisch-religiöse Glaubensansicht zu verbreiten. Die beiden letztgenannten, welche mit

klarer Unterscheidung der Synoptiker und des Johannesevangeliums die Kritik des Kanons und die Evangelienkritik vorbereiteten, hat man nicht mit Unrecht die Anfänge der Disziplin vom „Leben Jesu" genannt. Die Aufsätze über den „Geist des Christentums", „Die Religion im Verhältnis zu Lehrmeinungen und Gebräuchen", „Vom Christenthum und Antichristentum" verfolgen den bestimmten Zweck, eine klare Unterscheidung des Vergänglichen und Ewigen am Christentume, der Dogmatik und Sitte von Religion und Moral, des Glaubens und des Wesens warer, christlicher, heilbringender Frömmigkeit von dem Zufälligen, von Gewand, Fülle und Form zu treffen. Denn nur so hoffte Herder das Zeitalter für lebendige Christlichkeit und für die Kirche zurückgewinnen zu können, dass er die echt germanische Tat der Reformation und Fortbildung christlicher Erkenntnis auf das Einzelne und Ganze ausdehnte, die biblische Lehre und christliche Dogmatik in das Deutsche übersetzte und das Christentum als die Religion vollendeter Humanität enthüllte und rechtfertigte. Wiefern er bei diesem banbrechenden Verfaren wesentliches vom Christentum verloren und übersehen oder die Person Jesu und ihr Wirken bei dem Bestreben, in Christus das vollendete Musterbild der edelsten Humanität, das menschgewordene Ewige zu erkennen, verkürzt und beeinträchtigt hat, steht hier um so weniger in Frage, als die wissenschaftliche Theologie dankbar der tiefen und vielseitigen Anregungen gedenkt, welche sie bis in unser Zeitalter hinein direkt und indirekt von Herder empfangen hat. Denn gerade die schriftmäßige Beleuchtung der verschiedenen christlichen Dogmen, welche der starren Buchstabengläubigkeit ebenso ferne stand, als der leichtfertigen Negation der Hauptlehren des Christentums, hat auf den Entwickelungsprozess der deutschen Theologie höchst woltätig eingewirkt.

Um die Bibel und ihr Verständnis und ihre Verwertung dreht sich Herders theologisches und kirchliches Wirken. Seine Dogmatik, obwol er keine solche geschrieben hat, ruht ganz auf biblischem Grunde; ebenso ist seine Predigtweise, von der uns anziehende Proben erhalten sind, durchaus textgemäß. Er hat die Homilie wider zum Leben erweckt. Seine Gewalt als Prediger beruhte nicht bloß auf der biblischen Diktion, sondern vielmehr auf der der Bibel abgelauschten Methode der Gedankenentwickelung und der Zurückfürung der Lehre aus den Schulsätzen des Glaubens und der Moral in die lebensvolle Unmittelbarkeit des biblischen Gottesgefüls und Gottesbewusstseins.

Herders Einfluss auf die kirchliche Praxis ist der größte. Sein Beispiel, sein persönlicher und amtlicher Einfluss, zumal seit er 1793 Vizepräsident und 1801 Präsident des weimarischen Konsistoriums geworden war, seine Bemühungen um Studenten und Kandidaten, deren Fortbildung ihm besonders am Herzen lag und für deren Vorbereitung zum Kirchendienst er die Errichtung eines Predigerseminars, wenn auch erfolglos, betrieb, das neue Gesangbuch, das er nach gesunden und nunmehr allgemein giltigen Grundsätzen bearbeitete, seine Widererweckung des lutherischen Katechismus, seine Hirtenbriefe und kirchenregimentlichen Verfügungen — das alles wirkte zusammen, um seine Ideale in weite Kreise einzufüren. Freilich stieß er dabei häufig auf drückende Hindernisse. Der Bureaukratismus, das Vorurteil der Menge, die Geistesträgheit vieler Geistlichen, gewisse Verhältnisse in seiner nächsten Umgebung erschwerten ihm das Leben und ließen oft bittere Gefüle und herbe Gedanken in ihm aufkommen. In einer freien geistigen Wirksamkeit und einem ganz der Wissenschaft und dem theologischen Lehramte gewidmeten Leben würde er sich ungleich woler gefült haben.

Seine philosophische Anschauung, wie sie in den „Ideeen zur Philosophie der Geschichte", in seiner Schrift „Gott" und in der verunglückten „Metakritik" zu Tage liegt, hat sich vorzüglich an Leibnitz und Spinoza entwickelt. Die kritische Philosophie blieb ihm fremd und unverständlich. Es war das tragische Geschick seines Lebens, zuletzt mit seinem großen Lehrer Kant offen zu brechen und gegen Fichte und die Lehrfreiheit in Jena Maßregeln treffen zu müssen, welche Dinge ihm mehr als vieles andere seine letzten Lebensjare verbittert haben. — Herder, der Dichter und Aesthetiker, der Kirchenlehrer und Schüler der mystisch-intuitiven Genialitätsphilosophie, der Historiker, der im Realismus des Denkens

gereift war, konnte in der neuen kritischen Schule nur eine Gefar und eine Verwirrung erkennen. Für ihn ruhte ja alles auf dem absoluten Gottesglauben und das Christentum war ihm so wesentlich das wichtigste Kulturmoment, daſs er als Ziel der Menschheit und des Ich nur dies eine kannte: die christliche Humanität. Die göttliche Vernunft in allem Werden, die Gesetzmäßigkeit des göttlichen Haushaltes, in dem sich Gott offenbart von Jartausend zu Jartausend, und der Mensch selbst als Mikrokosmos mit göttlicher Entelechie und ewiger Bestimmung — diese spinozistisch-leibnitzische Ideeenwelt, die hernach in der Hegelschen Philosophie wissenschaftliche Wirklichkeit wurde, erfüllte sein Gemüt. Solcher Glaube an Gott und an das Reich Gottes und an den Menschenson, in dem der Son Gottes enthüllt ward, ist der mütterliche Boden, auf welchem sich Herder als Theolog, als Philosoph und Pädagog von Anfang bis zu Ende bewegt hat. — Der Kurfürst von Baiern erhob ihn kurz vor seinem Tode in den Adelsstand, nachdem längst schon die deutsche Nation und die Theologie und Kirche einen ihrer Edelsten und Ersten in ihm erkannt hatten.

Litteratur: Herders theologische Schriften füllen in der alten Cottaschen Gesamtausgabe die 12 ersten Bände. Die neue kritische und vervollständigte Herausgabe von Suphan steht erst in den Anfängen.

Die älteste Biographie und T. „Erinnerungen an Herder" ist von Caroline Herder, geb. Flachsland, geschrieben, ergänzt durch des Sones E. v. Herder, „Lebensbild", 1846. Sodann: Döring, Herders Leben, 1823; Danz und Gruber, Karakteristik Herders, 1805; Weimarisches Herder-Album, 1845; Dibbits, H. als Verklaarder von der Bijbel, 1863; Erdmann, H. als Religionsphilosoph, 1866; A. Werner, Herder als Theolog, 1871; O. Pfleiderer, H. u. Kant in Jahrbücher f. prot. Theol., 1875; Brömel, Homiletische Charakterbilder, 1874, II, 1—43. Vgl. die K.K. G.G., besonders Hagenbach, 7. Band, und die Litteraturgeschichten von Gelzer, Hettner u. a. A. Werner.

Heerman, Johannes, evangel. Prediger, Liederdichter und Erbauungsschriftsteller im 17. Jarhundert, geb. den 11. Oktober 1585 zu Rauten, einem Städtchen in Niederschlesien, Son eines Kürschners, eine zeitlang Hausgenosse des Valerius Herberger in Fraustadt, dann auf den Schulen zu Breslau und Brieg, auf den Universitäten Leipzig, Jena und Straßburg, beschäftigt sich frühzeitig mit Poesie zuerst in lateinischer, später in deutscher Sprache, wird 1608 in Brieg zum Dichter gekrönt, 1611 Prediger in dem schlesischen Städtchen Köben. Durch Krankheit, da er in seinem ganzen Leben keines ganz gesunden Tages sich erinnern konnte, durch allerlei häusliches Leid, besonders aber durch die seit 1623 über Schlesien hereinbrechenden Drangsale des dreißigjärigen Krieges hatte er unsäglich viel zu leiden, muſste seit 1634 dem Predigen ganz entsagen, da er durch Krankheit die Sprache verlor, zog sich 1638 nach Lissa in Polen zurück, und lebte hier fortwärend unter großen Leiden und schweren Heimsuchungen, mit Abfassung, Sammlung und Herausgabe zalreicher Lieder, Predigten und erbaulicher Schriften unermüdlich beschäftigt, bis zu seinem den 17. (27.) Februar 1647 erfolgten Tode. — Seine Dichtungen und übrigen erbaulichen Schriften hängen teils mit seinen persönlichen Lebenserfarungen, teils mit den Schicksalen der evangelischen Kirche seines Landes und seiner Zeit eng zusammen: er ist vorherrschend ein Dichter und Prediger der streitenden und leidenden Kirche, ein Sänger der Trübsal und des Kampfes (vgl. z. B. seine „Thränenlieder"), aber auch des ungebrochenen Glaubensmutes, der in Lieb und Leid geläuterten Glaubenserfahrung eines geängsteten und zerschlagenen, aber durch des „frommen Gottes" Liebe und des „herzliebsten Jesu" Wunden reichlich getrösteten Geistes und Herzens. Unter seinen zalreichen Liedern (Wackernagel gibt eine Auswal von 200 größeren und kleineren Stücken aus einer mindestens doppelt so großen Zal) sind manche, die allgemeinen Anklang und Aufnahme in die Kirchengesangbücher gefunden haben (z. B. O Gott, du frommer Gott 2c., Herzliebster Jesu, was hast du 2c., Wo soll

ich fliehen hin ꝛc., Jesu, deine tiefen Wunden ꝛc. u. a.), und viele, die zu den schönsten Liederzierden und dem bleibenden Liedersegen der evangelischen Kirche gehören. Unter allen geistlichen Dichtern zwischen dem Reformationszeitalter und Paul Gerhard ist Joh. Heermann wol der bedeutendste, und auch vom rein litterar-historischen Standpunkt aus gebürt ihm — wie Wackernagel gegenüber von früherer Verkennung mit Recht geltend gemacht — in der Geschichte der deutschen Poesie des 17. Jarh.'s eine hervorragende Stelle; jedenfalls ist er der bedeutendste geistl. Dichter der schlesischen Schule nnd steht als Charakter und Dichter weit höher als sein Landsmann und Zeitgenosse Opitz, dessen formeller Einfluſs auf H. übrigens unverkennbar ist. — Von seinen Schriften (deren ausfürliches Verzeichnis s. bei Wackernagel) nennen wir nur etliche: Biblisches Christentum 1609; Gebetbuch 1609 u. ö., Passionspredigten u. d. Tit.: Crux Christi 1618 u. ö., Heptalogus Christi, über die Worte am Kreuz 1619 u. ö., neuerdings wider aufgelegt Berlin 1856; Mons Oliveti, Christus am Ölberg, 1656; Leichenpredigten unter verschiedenen Titeln, z. B. christ. εὐθανασίας statuae, Schola mortis, gülbene Sterbekunst, parma contra mortis arma, dormitoria; labores sacri oder Predigten über die Sonn- und Festtagsevangelien, 1624, 31, 38 u. ö.; eine Sammlung lateinischer Gedichte u. d. Tit. epigrammatum l. IX, 1624; deutsche Lieder u. d. Tit. devoti musica cordis, Haus- und Herzmusik 1630 u. ö., Schlußglöcklein, poetische Erquickstunden, Zuchtbüchlein u. s. w. — Quellen für seine Lebensgeschichte sind: seine Leichenpredigt von J. Holfeld, abgedruckt bei Witten, Mem. theol. S. 654 ff., und Heermann, Joh. D., Neues Ehrengedächtnis des schl. Gottesgel. und Liederdichters J. H., Glogau 1759. Bearbeitungen: Ev. Kirchenzeitung 1832, Nr. 27—29; Ph. Wackernagel, J. H. geistliche Lieder, Stuttgart 1856 (mit ausfürl. Einleitung und Bibliographie); Ledderhose, Leben von J. H., 2. Aufl. 1876; vgl. die allg. Werke zur Geschichte des Kirchenlieds und der deutschen Litteratur, z. B. Koch, Kirchenlied, 3. Aufl., Bd. III; Gödeke, Grundriſs, I, S. 468.

Wagenmann.

Zusätze und Berichtigungen zu Band IV—V.

Band IV.

Seite 27 Zeile 6 von unten lies: dieser statt diese.
Seite 481 lies dreimal Roussel statt Rufus.
Seite 732 Zeile 28 von unten } lies: zürcherische statt zürchische.
Seite 735 Zeile 28 von unten }

Band V.

Seite 71 zum Artikel St. Georg: vgl. v. Gutschmid, die Sage vom h. Georg, in den Verhandlungen der k. sächs. Gesellschaft d. WW. zu Leipzig, philol.-histor. Classe Bd. XII, 1860, S. 175—202.
Seite 78 zum Artikel Georg v. Sachsen: vgl. die Mittheilungen Höflers in den Denkschriften der Wiener Akad. d. WW. histor.-phil. Classe Bd. XXVIII S. 290 ff., die den ganzen Haß des Herzogs gegen Luther bekunden.
Seite 89 Zeile 18 von oben lies: gerade so notwendig.
Seite 89 Zeile 19 von oben lies: und kann auch in ihm ebenso nur st. nur gerade so.
Seite 142 Zeile 24 von oben lies: 1536 statt 1662. Dazu vgl. Ztschr. für Kirchengeschichte Bd. III S. 123.
Seite 405 Z. 19 ff. Über das Bekenntnis des Thaumaturgen vgl. Caspari, Alte und neue Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols u. d. Glaubensregel, Christiania 1879, S. 25—64.
Seite 493 Z. 5 von unten lies: Hadar-Rimmon oder Hadar-Rammon st. Hadar-Rammon oder Hadra-Rammon.
Seite 536 Zeile 10 von unten lies: Faber, Cochläus.
Seite 669 Zeile 26 von unten lies: Vorstellung statt Varstellung.

Verzeichnis
der im fünften Bande enthaltenen Artikel.

نسا


Stanford University Libraries
3 6105 010 104 441

